Pantschatantra.

Erster Theil.

Pantſchatantra:

Fünf Bücher

indiſcher Fabeln, Märchen und Erzählungen.

Aus dem Sanskrit überſetzt

mit Einleitung und Anmerkungen

von

Theodor Benfey.

Erſter Theil.

Einleitung: Ueber das indiſche Grundwerk und deſſen Ausflüſſe, ſowie über die Quellen und Verbreitung des Inhalts derſelben.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1859.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Univ.-Bibl.
München

Der hohen

Königlich Bayerischen

Akademie der Wissenschaften

zu ihrem hundertjährigen Jubiläum

ehrfurchtsvoll gewidmet

von

Theodor Benfey,
auswärtigem Mitglied derselben.

Vorrede.

Die beiden Theile, aus welchen dieses Werk besteht, gehören aufs engste zusammen. Die Einleitung, in welcher, mit überaus wenigen Ausnahmen, jeder Paragraph eine in sich abgeschlossene kleinere oder größere Monographie ist, bildet gewissermaßen einen fortlaufenden Commentar zu dem Inhalt des Pantschatantra und der historisch mit ihm zusammenhängenden Bücher. Ich erlaube mir deshalb den Leser, welchem etwas daran liegt, mehr als blos den Inhalt des Pantschatantra kennen zu lernen, zu bitten, die Lectüre beider Theile so einzurichten, daß er die der Einleitung mit der des Stoffes, auf welchen sie sich bezieht, verbindet. Ich verkenne zwar keineswegs, daß dieser Wunsch, eine nicht unbeträchtliche Einleitung durchzunehmen, um den Charakter eines Werkes kennen zu lernen, von dem man bisjetzt vielleicht kaum den Namen erfahren hat, eine kühne Zumuthung bildet. Allein dieser Charakter ist derart, daß sich dieser Anspruch — so ungebührlich er auf den ersten Anblick scheinen möchte — nicht umgehen und auf jeden Fall entschuldigen läßt.

Das Werk ist ein culturhistorisch sehr bedeutendes und spielte mehrere Jahrhunderte hindurch — obgleich sein Andenken später wieder fast ganz verdrängt ward — sogar schon in Europa eine sehr wichtige Rolle. Eine treffliche deutsche Uebersetzung (vgl. §. 3, S. 15), welche unter den Auspicien des für seine Zeit sehr

gebildeten und Bildung liebenden Grafen Eberhard von Würtemberg im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts abgefaßt ward, gehört zu den ersten Erzeugnissen der deutschen Presse, ist — obgleich leider in sehr schlechten Abdrücken (s. S. 16) — mehrere Jahrhunderte hindurch vielfach wieder aufgelegt, und war zugleich von wesentlichem Einfluß auf die spanische Uebersetzung, aus welcher die italienische geflossen ist, auf der dann die französische und englische beruht. So war es wesentlich deutsche Anerkennung und deutsche Thätigkeit, denen dies Werk seine ältere Verbreitung in Europa verdankte und ich glaube hoffen zu dürfen, daß die deutsche Uebersetzung — aus derjenigen Sprache, in welcher es ursprünglich abgefaßt ward —, die ich im zweiten Bande folgen lasse, dazu beitragen wird, sein Andenken in weitern Kreisen wieder aufzufrischen.

Allein in der jetzigen Zeit und bei dem heutigen Stand der Wissenschaft ist es bei einem so bedeutenden Werk nicht verstattet, sich wie im 15. Jahrhundert mit einer bloßen Uebersetzung desselben zu begnügen. Es schien mir alles, was sich in Bezug auf Entstehung desselben, seine Geschichte in und außer Indien, die Quellen und die Verbreitung seines Inhalts u. s. w. mit mehr oder weniger Sicherheit erkennen ließ, Aufmerksamkeit zu verdienen und ich habe mich bemüht, alles was meine Kräfte und meine Hülfsmittel mir in dieser Beziehung zu leisten verstatteten, in der Einleitung niederzulegen. Die Natur des Werkes brachte es aber mit sich, daß sich alle diese Untersuchungen am besten bei Verfolgung seines Inhalts führen ließen: hätte ich eine andere Methode gewählt — etwa sie unter die verschiedenen Gesichtspunkte zu vertheilen, deren Feststellung erstrebt werden sollte — so würde ich es nicht haben vermeiden können, mich entweder vielfacher Wiederholungen schuldig zu machen, oder stete Verweisungen von einer Stelle zur andern anwenden zu müssen, von denen es sehr zweifelhaft ist, ob sie der Leser verglichen haben würde. Ich habe daher eine Form der Darstellung vorgezogen, welche

zugleich den Vortheil darbietet, dem Gelehrten die Möglichkeit an die Hand zu geben, sich über die Gründe und den Grad der Sicherheit der hier gebotenen Resultate genau zu unterrichten, ohne denjenigen, welcher nicht blos die gelehrte Seite im Auge hat, zu sehr zurückzuschrecken.

Doch halte ich es in Rücksicht sowol auf die eine als die andere Klasse der Leser für angemessen, die Gesichtspunkte, unter welchen das Werk in der Einleitung betrachtet ist, sowie einige der allgemeineren Resultate, zu denen ich gelangt bin, hier in der Vorrede kurz zusammenzufassen. Dabei muß ich aber bemerken, daß, wie sich von selbst versteht, nicht alle Resultate gleich sicher, oder auch nur gleich wahrscheinlich sind und eine genaue Prüfung des Grades ihrer Berechtigung nur durch Prüfung der Einleitung selbst möglich ist, sodaß alle diese Zusammenfassung wesentlich nur dazu dienen kann, dem Leser anzudeuten, worauf er bei der Lectüre seine Aufmerksamkeit vorzugsweise richten möge.

Zunächst kommt Entstehung, alter Umfang, Gestalt, Zweck und Titel des Werks in Betracht.

Die Entstehung betreffend, so würde Zeit und Autor zu bestimmen sein. Allein, wie bei so sehr vielen Werken der Sanskrit-Literatur, ist das letztere gar nicht möglich (s. §. 6, S. 29); das erstere nur innerhalb sehr weitschichtiger Grenzen. Bezüglich der untern läßt sich mit Gewißheit nur sagen, daß das Werk schon vor Khosru Anuschirvan, also etwa vor oder im Anfang des sechsten Jahrhunderts nach Chr. bestand (s. §. 3, S. 6). Zwar wird ein Theil desselben schon in Pânini's Grammatik (s. §. 137, S. 336) erwähnt, allein diese Erwähnung gewährt fast gar kein Moment zu einer sichern Zeitbestimmung. Denn wenn auch dieser Theil schon zu Pânini's Zeit existirt hätte, so folgt daraus doch nicht, daß das ganze Werk damals schon bestanden habe, da die einzelnen Theile desselben in keinem so engen Zusammenhang miteinander stehen, daß daraus auf eine gleichzeitige Entstehung derselben

geschlossen werden müßte. Allein bei der Art, wie die unter Pânini's Namen existirende Grammatik höchst wahrscheinlich entstanden ist, folgt aus dem Vorkommen des Titels — obgleich in etwas abweichender Form (s. §. 137) — keineswegs, daß der damit bezeichnete Abschnitt dem Pânini selbst schon bekannt gewesen sei. Man kann nichts weiter daraus schließen, als daß er schon vor derjenigen abschließenden Redaction dieser Grammatik bekannt war, in deren Form sie auf uns gekommen ist. Wann aber dieser Abschluß stattfand, ist ebenso wenig mit Sicherheit zu ermitteln. Aber wenn auch die Anführung dieses Titels schon von Pânini selbst herrührte, würde sogar daraus für die Zeitbestimmung dieses Abschnitts nur wenig Sicheres folgen. Denn das Zeitalter des Pânini gehört ebenfalls zu den noch sehr zweifelhaften Gegenständen der indischen Literaturgeschichte und wir können mit Sicherheit kaum mehr behaupten, als daß er schon vor Chr. gelebt habe (vgl. jedoch Böhtlingk, Vorrede zu Pânini, II, IX fg. und den tibetischen Geschichtschreiber Târanâtha bei Wassiljew: Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (russisch), S. 47, Stan. Julien, Mémoires sur les contrées occidentales etc., trad. du Chinois, I. 125).

Die obere Grenze ergibt sich aus dem Umstand, daß eine verhältnißmäßig so beträchtliche Anzahl der Fabeln, welche im Pantschatantra vorkommen — selbst ein sehr wesentliches Moment des Rahmens des dritten Buches (vgl. §. 141)[1] — aus äsopischen stammen. Demgemäß bestand vor Abfassung desselben eine ziemlich umfassende Bekanntschaft mit griechischen Fabeln; diese läßt sich aber nicht vor der Zeit voraussetzen, in welcher die Inder in dauerndere Berührung mit den Grie-

[1] Ich halte mich jetzt überzeugt, daß der Rahmen des ersten Buches (§. 22) aus dessen Prosawe (s. §. 78) hervorgegangen ist. Dieses beruht aber auf einer griechischen Fabel (a. a. O.), folglich in letzter Instanz auch jener Rahmen.

chen geriethen, d. h. der der griechischen Königreiche neben und in Indien, etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr.

Als Grenzen der Entstehung des Werkes haben wir also etwa das zweite Jahrhundert vor Chr. und das sechste nach Chr., eine Bestimmung, welche so weitschichtig ist, daß sie fast kaum noch für eine solche gelten kann. Eine genauere wird vielleicht möglich werden, wenn es gelingt, die Zeit derjenigen Schriften zu fixiren, aus denen die Partien des Pantschatantra entlehnt sind, welche ins Chinesische übersetzt sind (vgl. S. XII und Nachträge). Denn es sprechen bedeutende Gründe dafür, daß sie jünger sind als das Grundwerk, aus welchem das Pantschatantra stammt.

Wenn wir aber weder über den Autor noch die Entstehungszeit des Werkes bisjetzt eine sichere Nachweisung zu geben vermögen, so erhalten wir dagegen, wie mir scheint, keinen unbedeutenden Ersatz dafür dadurch, daß sich mit unzweifelhafter Gewißheit herausstellte, daß es ein ursprünglich buddhistisches Werk war. Dies folgte insbesondere aus dem §. 225 besprochenen Kapitel.[1]) Doch deutete darauf auch schon die verhältnißmäßig höchst beträchtliche Menge von Fabeln und Erzählungen desselben, welche sich auch in buddhistischen Schriften nachweisen ließ. Gerade die Menge[2]), sowie das Verhältniß ihrer Darstellung in unserm Werk zu der in den buddhistischen Schriften erscheinenden, bewegt, ja nöthigt zu der Annahme, daß die letztern die Quelle waren, aus der

[1]) Zu S. 593, Z. 4 v. u. vgl. man jetzt noch Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (russisch), S. 115.

[2]) Seitdem die Einleitung geschrieben ist, hat die Anzahl dieser Nachweisungen noch zugenommen, vgl. die Nachträge zu §. 22, S. 92; — zu §. 39, S. 127; — zu §. 61, S. 180; — zu §. 84, S. 240; — zu §. 104, S. 288; — zu §. 113, S. 305; — zu §. 125, S. 319; — zu §. 128, S. 321; — zu §. 136. 137, S. 335 fg.; — zu §. 141, S. 347; — zu §. 159, S. 380; — zu §. 188, S. 462; — zu §. 201, S. 479; zu §. 204, S. 488; — zu §. 209, S. 499; — zu §. 210, S. 591.

unser Werk im buddhistischen Literaturkreise hervorging. Keine unbedeutende Unterstützung erhält diese Annahme dadurch, daß wir aus den ganz, theilweise oder auszugsweise bekannten Werken des Buddhismus ersehen, daß dieser ganz vorzugsweise ein Freund von Fabeln, Parabeln, Legenden und dem ähnlichen war (vgl. auch Wassiljew, Der Buddhismus u. s. w., S. 116 und sonst), und dafür haben wir erst in allerneuester Zeit eine treffliche Bestätigung durch die glänzende Entdeckung des großen Sinologen Stan. Julien erhalten, welcher in zwei chinesischen Encyklopädien, deren ältere im Jahre 668 vollendet ward, eine große Anzahl indischer Fabeln in chinesischer Uebersetzung aufgefunden hat (vgl. Mémoires sur les contrées occidentales, trad. du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen Thsang et du Chinois en Français par Stan. Julien, T. II, Préface XVI, XVII). Von der Vorliebe der Buddhisten für derartige Compositionen kann man sich dadurch einen Begriff machen, daß die eine dieser Encyklopädien 202 buddhistische Werke citirt, aus denen sie geschöpft hat. Eines genauern Eingehens auf diese Entdeckung kann ich mich hier um so mehr enthalten, da Stan. Julien sich durch die Bitten vieler Gelehrten, welche von verschiedenen Gesichtspunkten aus den lebhaftesten Antheil an ihr nehmen, hat bewegen lassen, eine Probe derselben zu veröffentlichen; diese wird wol noch vor der Publikation meiner Arbeit in den Händen aller derjenigen sein, die sich dafür interessiren und alles, was für die Würdigung derselben von Wichtigkeit ist, viel klarer und besser mittheilen, als ich es — trotz der gütigen Briefe, in denen mich mein berühmter Freund von dieser Entdeckung und allen Einzelheiten derselben unterrichtet hat — zu thun vermöchte. Für uns erhält diese Sammlung einen noch um so größern Werth, da sie gerade zu unserm Pantschatantra in sehr naher Beziehung steht und mehrere Partien enthält, die sich zum Theil in buddhistischen Schriften bisher nicht nachweisen ließen (vgl. Nachträge).

Der Beweis, daß unser Werk aus dem buddhistischen Culturkreis hervorging, ist von zwei Seiten von Bedeutung, einmal, was wir hier nicht weiter urgiren wollen, für die Geschichte des Werkes selbst, dann aber auch, was von größerer Wichtigkeit, für die Charakteristik des Buddhismus. Wir dürfen darin ein Zeugniß mehr für das literarische Bestreben des Buddhismus erkennen, welchem ich schon in meinem 1840 erschienenen Artikel „Indien“ (in Ersch und Gruber's Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, II. Sect., Br. XVII, insbesondere S. 255 und 277) die bedeutendste Stelle in der wissenschaftlichen und überhaupt geistigen Entwickelung des indischen Lebens einräumen zu dürfen mich für befugt hielt. Diese Ansicht hat seitdem von Jahr zu Jahr neue Bestätigungen erhalten, welche ich an einem andern Orte zusammenzustellen und damit zu beweisen hoffe, daß die Blüte des geistigen Lebens der Inder — mag sie ihren Ausdruck in brahmanischen oder buddhistischen Erzeugnissen finden — wesentlich vom Buddhismus ausging und mit der Blüte desselben — etwa vom 3. Jahrhundert vor Chr. bis zu dem 6. oder 7. nach Chr. — zusammenfällt.[1]) Mit dem vom Buddhismus angeblich schon in seiner ältesten Zeit ausgesprochenem Princip „daß nur die Lehre des Buddha wahr sei, welche der gesunden Vernunft nicht widerspricht“ (Wassiljew, Der Buddhismus u. s. w., S. 68) war, wie wir sagen würden, die Auto-

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß ich viele Gründe habe zu vermuthen, daß auch einer der glänzendsten Punkte der indischen Geistesentwickelung — die Grammatik — eine buddhistische Schöpfung ist. Ich wurde zuerst darauf aufmerksam durch die Lectüre der zwei erschienenen Hefte des Lalitavistara, in denen eine verhältnißmäßig schon so beträchtliche Menge von Wörtern vorkommt, die bei Pânini besonders beachtet werden; auch die Regel über shannagari (Vârt. VIII, 4, 42) erweist sich jetzt als im Zusammenhang mit dem Buddhismus stehend (s. Wassiljew, S. 231). Daß Bararuchi ein Buddhist war, wird durch die Mittheilungen bei Wassiljew überaus wahrscheinlich.

nomie des menſchlichen Geiſtes factiſch anerkannt, alle Vermittelung zwiſchen den Gebieten des Nichtwiſſens und Wiſſens ſeiner Controle anheimgeſtellt und mochte die Vernunft, welche als letzte Appellationsinſtanz eingeſetzt war, in Wirklichkeit auch zunächſt keine ganz geſunde ſein, ſo war doch der Weg gewieſen, auf welchem ſie ſich — unter günſtigeren Umſtänden — von ihren Schwächen anfangen konnte zu befreien. Daß neben dem ſtrengſten wiſſenſchaftlichen Ernſt — deſſen, wenn auch bisweilen barocke, doch nach tiefſter Gründlichkeit ſtrebende und der höchſten Achtung werthe Arbeiten wir jetzt in den philoſophiſchen Beſtrebungen des Buddhismus würdigen zu lernen beginnen — auch die muntern Scherze leichter, ſelbſt leichtfertiger, Poeſie und Unterhaltung (ganz im Gegenſatz zu der gewöhnlichen Anſicht vom Buddhismus) die Heiterkeit des Lebens bewahrten, zeigt uns die in unſerm Werk herrſchende Darſtellungsweiſe und noch mehr der höchſt wahrſcheinlich ebenfalls buddhiſtiſche Urſprung der bis jetzt bekannten übrigen indiſchen Erzählungsſammlungen (vgl. S. 23 fg., und genauer wenn ich im Fortgang meiner Unterſuchungen zu ihnen ſpeciell gelangen werde [1]).

Was den Umfang des Werkes betrifft, ſo ergab ſich, daß es urſprünglich nicht wie das jetzige Sanskritwerk aus fünf Büchern beſtand, ſondern höchſt wahrſcheinlich aus 12, vielleicht nur 11, oder — jedoch minder wahrſcheinlich —

---

[1] Beiläufig bemerke ich ſchon hier, daß Stan. Julien's glänzende Entdeckung auch für den von mir in den Mélanges asiatiques, III, 188 fg. behaupteten buddhiſtiſchen Urſprung des Sindabad (Siddhapati) ein neues Moment geliefert hat. Die — auch in der Einleitung S. 225 erwähnte — im Sindabadkreiſe erſcheinende Fabel vom Fuchs findet ſich nämlich ebenfalls unter den Proben der ins Chineſiſche überſetzten buddhiſtiſchen Fabeln, in Les Avadânas, I, S. 101—104 — vgl. auch Einleitung, S. 173 über die „diebiſche Elſter", und S. 190 die Fabel, welche im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra und dem Sindabadkreiſe zugleich erſcheint, ſowie die andern der Art.

13 Abschnitten, nämlich 5, welche den jetzigen fünf Büchern des Sanskrittextes, dem 5., 7., 8., 9. und 10. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah entsprachen und sicherlich noch 6, dem 11. (§. 219), 12. (§. 221), 13. (§. 223), 14. (§. 225), 17. (§. 231, vgl. §. 69—71), und 18. (§. 232, vgl. §. 101—106) des Kalilah und Dimnah entsprechend, wahrscheinlich endlich noch einem, welcher in dem 15. (§. 229) Kapitel dieses Werkes widergespiegelt wird, schwerlich aber noch einem, welcher dessen 16. Kapitel (§. 230) gleich gewesen wäre.

Die ursprüngliche Gestalt dieser Abschnitte ergab sich als sehr verschieden von derjenigen, welche uns in dem heutigen Pantschatantra entgegentritt. Diese machten sicherlich nicht den Eindruck einer bloßen Sammlung von Fabeln und Erzählungen, wie die heutigen Bücher des Pantschatantra, sondern hatten zuerst sämmtlich wol nur diejenige Gestalt, welche in dem 11., 12. und 13. Kapitel des Kalilah und Dimnah und den ihnen entsprechenden Abschnitten des Mahâbhârata (§. 219—223) erscheint, d. h. sie setzten unter der Hülle einer Fabel eine Lehre der niti auseinander. Niti bedeutet zwar eigentlich überhaupt „richtige Art sich zu betragen", „Moral, Lebensklugheit", allein die Werke, welche die Regeln derselben enthielten und an denen die indische Literatur so reich war und theilweise noch ist, scheinen vorzugsweise zum Gebrauch für Prinzen und Könige ausgearbeitet zu sein und in Folge davon ist nitiçâstra „Lehrbuch der niti" wesentlich identisch mit „Regierungskunst" und begreift vorzugsweise die Lehre über diejenigen Gegenstände, welche für Regierende — Könige und auch Minister [1]) — von Bedeutung sind. Dies ergibt sich insbesondere aus dem Kâmandakiya Nitisâra [2]),

[1]) Letztere in unserm Pantschatantra (Kos. Text, S. 13, 6 fg., Uebersetzung, Bd. II, S. 12, Z. 24 fg.), wo nitiçâstra mit sevâdharma „Kunst einem Fürsten zu dienen" gleich gesetzt wird.

[2]) Bezüglich des Kâmandakiya Nitisâra erlaube ich mir beiläufig

„die von Kamandaka herrührende Essenz der niti", deren Inhalt wesentlich als „Regierungskunst", „Politik" bezeichnet werden kann; ebenso auch aus dem Çabdakalpadruma unter dem Worte niti, wo es ebenfalls mit râjaçâstra „Handbuch der Könige" identificirt erscheint.

Hieraus scheint sich mir auch der Zweck des ursprünglichen Buches zu ergeben; es war, wie wir sagen würden, ein „Fürstenspiegel". Daß man für ihn gerade diese Form wählte, wird seine Veranlassung in der orientalischen Sitte gefunden haben: Lehren in die Hülle von Fabeln zu kleiden, zu welcher der Despotismus des Orients gerade vor Königen nicht selten in Wirklichkeit rathen mochte (vgl. auch Kathâsaritsâgara, II, 10, 2 fg.).

Ist meine Annahme bezüglich des ursprünglichen Zwecks richtig, so ist mir jetzt nicht unwahrscheinlich, daß der S. 36 erwähnte, am Schluß des Werkes (auch bei Kosegarten) erscheinende Titel nîtiçâstra, welcher in der Schlußstrophe bei Kosegarten nripanîtiçâstra „Handbuch der niti für Fürsten" lautet, wirklich der des alten Werkes gewesen sei. Ja, da, wie die Untersuchungen ergaben, die hebräische Uebersetzung der treueste Repräsentant der arabischen Bearbeitung ist, darf man vielleicht sogar vermuthen, daß dieser Titel zur Zeit des Uebergangs unsers Werkes nach Persien mit hinübergenommen sei. Denn die lateinische Uebersetzung, welche infolge des Verlustes des Anfangs der hebräischen an deren Stelle tritt, hat als Titel: Directorium humanae vitae, worin Directorium in der That wie eine wörtliche Uebersetzung von niti, welches eigentlich „Führung" bedeutet, aussieht; ich

die Bemerkung, daß von den zahlreichen Stellen desselben, welche in unserm Panîchatantra erscheinen, keine in der arabischen Bearbeitung reflectirt wird, er also — wenigstens wahrscheinlich — jünger als das 6. Jahrhundert — die Zeit des Ueberganges unsers Werkes nach Persien — ist.

will nun zwar nicht unbemerkt laſſen, daß weiterhin der Name des Buches zweimal Kelile et Dimne genannt wird (zu Anfang des Prologus n, 1 und in der Notiz n, 4, a); allein dafür, daß jene Bezeichnung nicht willkürlich — weder von Johann von Capua, noch dem hebräiſchen Ueberſetzer — hinzugefügt ſei, ſpricht nicht blos der Umſtand, daß wir überhaupt in unſern Unterſuchungen erkannt haben, daß ſich dieſe beiden Ueberſetzer faſt gar keine Umänderungen erlaubt haben, ſondern außerdem auch, daß die viel freiere griechiſche Ueberſetzung von Simeon Seth gleich zu Anfang der Prolegomena (p. 1 der S. 9, Anm. 1. citirten upſaler Ausgabe) etwas Aehnliches enthält, nämlich Χοσρόης — μαθών περί τινος βιβλίου ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰνδῶν ἔχοντος μύθους ὠφελίμους πᾶσιν ἀνθρώποις τοῖς ἐν βίῳ διατρίβουσι, dann aber ebenfalls Κελιλὲ καὶ Δεμνὲ zweimal als Namen angibt.

Weiter kam die Geſchichte des Werkes in Betracht. Bei dem Dunkel, in welchem bisjetzt faſt die ganze Geſchichte der indiſchen Literatur begraben liegt, iſt eine zuſammenhängende Geſchichte unſers Werkes natürlich nicht möglich, allein die Differenzen der verſchiedenen Ausflüſſe deſſelben führten dennoch in dieſer Beziehung zu mehreren mehr oder weniger ſichern oder wahrſcheinlichen Folgerungen.

Zur Zeit des Uebergangs deſſelben nach Perſien hatte ſich die Geſtalt, welche ſich als urſprüngliche vermuthen läßt, in Bezug auf die drei erſten Bücher bedeutend geändert. Die drei Fabeln: „Löwe, Stier und die beiden Schakale", „Krähe, Maus, Schildkröte und Gazelle", „Eulen und Krähen", welche ihren Hauptinhalt bilden und — nach meiner Vermuthung — einſt, ähnlich wie im 11., 12. und 13. Kapitel der arabiſchen Bearbeitung, ohne weitere Einſchachtelungen zur Veranſchaulichung ihrer Lehren dienten, ſind ſchon durch eine beträchtliche Anzahl von eingeſchachtelten Fabeln geſpalten, ſodaß die Hauptfabeln faſt ſchon zum bloßen Rahmen herabgeſunken ſind. In viel geringerem Maße war dies im vierten und fünften Buch geſchehen.

Es ist höchst wahrscheinlich, ja kaum zu bezweifeln, daß das indische Werk in seinen 12 (vielleicht nur 11, schwerlich 13) Abschnitten, so treu als dem Uebersetzer möglich war, in das Pehlewi übertragen ward. Die daraus hervorgegangenen Ausflüsse aber schließen sich an ihr Original viel treuer als die indischen Ausflüsse an das indische Grundwerk, sodaß jene uns als ein bei weitem zuverlässigerer Spiegel dieses Grundwerkes entgegentreten als diese.

Ein Hauptunterschied der indischen Ausflüsse besteht darin, daß von dem Gesammtwerke — man kann bisjetzt nicht mit Sicherheit bestimmen zu welcher Zeit — die fünf ersten Bücher abgeschieden wurden und ein besonderes Werk bildeten, welches seitdem den jetzigen Namen Pantschatantra „die fünf Bücher" führen mochte. Infolge dieser Abtrennung verloren die Abschnitte, welche früher zu dem Werke gehört hatten, ihren Zusammenhang damit; zwei scheinen in der indischen Literatur ganz verloren gegangen zu sein (das 14. Kap. [§. 225] der arabischen Bearbeitung, und das 15. [§. 230]), drei retteten sich in das Mahâbhârata (das 11. [§. 219], 12. [§. 221], und 13. Kap. [§. 223]), und nur zwei geriethen wieder — aber sicher viel später — in einer oder einigen Recensionen, in das Pantschatantra selbst, jedoch an eine ganz andere Stelle, nämlich in das erste Buch (das 17. [§. 231 und §. 69—71] und das 18. Kap. [§. 232 und §. 101—106]). Die so abgetrennten fünf ersten Bücher gestalteten sich weiter alsdann auch im Innern vielfach um; doch verhältnißmäßig erst in später Zeit. Denn der Auszug der drei ersten Bücher, welcher sich in Somadeva's Kathâ-Sarit-Sâgara findet (§. 4, Z. 18) zeigt uns, daß diese im Anfang des 12. Jahrhunderts noch wesentlich dieselbe Gestalt hatten, wie zur Zeit ihres Ueberganges nach Persien, und dasselbe läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auch von dem vierten und fünften vermuthen (s. §. 170). Ob damals die übrigen sieben (oder sechs) Abtheilungen mit diesen fünf noch verbunden waren, läßt sich

mit Bestimmtheit weder verneinen noch bejahen. Zu der Zeit dagegen, als der Hitopadeśa mit Hülfe unsers Werkes gestaltet ward (§. 3, S. 18), hieß dieses schon Pantschatantra (§. 6, S. 35), bestand also nur aus fünf Büchern; allein die Gestalt der Recension, welche dem Hitopadeśa, sowie derjenigen, welche dem südlichen (Dubois'schen) Pantschatantra zu Grunde liegt, hat sich erst verhältnißmäßig äußerst wenig von der älteren entfernt, sodaß die höchst bedeutenden Umwandlungen, welche die bis jetzt bekannten Handschriften des Pantschatantra zeigen, erst nach dieser Zeit fallen. Leider ist auch diese nicht genauer zu bestimmen, da wir bis jetzt vom Hitopadeśa nur sagen können, daß er älter ist als die vor der Mitte des 17. Jahrhunderts abgefaßte persische Uebersetzung desselben. Im allgemeinen stellte sich das Verhältniß der indischen Ausflüsse so, daß unter den uns mehr oder weniger bekannten diejenige Recension, aus welcher Somadeva seinen Auszug bildete, an der Spitze steht, dann diejenige folgt, auf welcher das südliche (Dubois'sche) Pantschatantra, darauf die, auf welcher der Hitopadeśa beruht, endlich erst die bekannten sanskritischen Recensionen. Deren ließen sich mehrere erkennen, unter denen — wenigstens in Bezug auf die Rahmenerzählungen — die berliner Handschrift die Urform am treuesten widerspiegelt. Die uns bekannten indischen Ausflüsse schließen sich also wesentlich an die verstümmelte, auf die ersten fünf Abschnitte beschränkte Form des Grundwerks und stehen demnach schon insofern den arabischen Ausflüssen nach, welche im allgemeinen das Werk so reflectiren, wie es im 6. Jahrhundert bestand, d. h. ganz.

Die arabische Bearbeitung beruht auf der Pehlewi-Uebersetzung, welche nicht auf uns gekommen ist. Wie diese das indische Original gewiß wesentlich treu übersetzt hat, so scheint sie auch selbst ganz treu in das Arabische übertragen zu sein. Unsern Untersuchungen gemäß bestand sie höchst wahrscheinlich aus einer kurzen, gewissermaßen die Vorrede bildenden Notiz, in welcher die Erwerbung des indischen Werks erzählt war

(Kap. II. der arabischen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recension), einem Kapitelverzeichniß, und dem eigentlichen Werk, welches durch die Ueberſetzung gebildet ward, und einen an die Spitze derſelben geſtellten — als erſtes Kapitel dienenden — Abſchnitt, welcher eine Art Lebensbeſchreibung des Ueberſetzers gewährt (Kap. IV. der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recenſion). Ob das hinter dem Reflex des erſten indiſchen Abſchnitts (Kap. V. der arabiſchen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion) eingeſchobene Kapitel (das VI. bei Silv. de Sacy), ſowie das, deſſen indiſcher Urſprung mir ſehr zweifelhaft ſchien (das XVI. bei Silv. de Sacy) ſchon in der Ueberſetzung, welche ins Arabiſche übertragen ward, hinzugekommen war, oder erſt in arabiſcher Zeit hinzugefügt ward, habe ich nicht zu entſcheiden gewagt. Dagegen iſt mir kaum einem Zweifel unterworfen, daß der erſte arabiſche Ueberſetzer, welcher, wie geſagt, weſentlich mit größter Treue verfuhr, dem Werke nichts weiter hinzufügte als eine Vorrede (Kap. III. der arabiſchen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion). Im Fortgang der Zeit traten aber auch in der arabiſchen Bearbeitung mancherlei Veränderungen ein, obgleich nicht ſo radicale als in den indiſchen Ausflüſſen. Bei Vergleichung der bis jetzt bekannten oder erſchließbaren Recenſionen derſelben ergab ſich als im Allgemeinen treuſter Reflex diejenige, nach welcher die alte hebräiſche Ueberſetzung gefertigt iſt. Da dieſe theils verloren, theils noch nicht veröffentlicht iſt, ſo tritt für uns an ihre Stelle die lateiniſche Uebertragung derſelben von Johann von Capua, und da dieſe wiederum durch ihre ſklaviſche Treue und die in ihr herrſchende entſetzlich ſchlechte Sprache faſt unleſbar iſt, ergibt ſich — ſo lange keine beſſere nach ihr gefertigt iſt[1]) — die wunderbar — ja

[1]) Das zweite Kapitel (entſprechend dem 5. der Silv. de Sacy'ſchen Rec.) iſt, wie ich nachträglich hier bemerken will, von Pal. Schmidt in den Wiener Jahrbüchern, Bd. LXVIII, Anz.-Blatt, S. 1—38 über-

wenn man ihr Prototyp berücksichtigt, fast merklärbar — vortreffliche alte deutsche Uebersetzung gewissermaßen als lesbar treuesten Spiegel des alten indischen Grundwerks und verdient auch — abgesehen von anderen — von diesem Gesichtspunkte aus eine neue Ausgabe, zu deren Vollendung auch ich gern meine Hand bieten werde.

Dies sind ungefähr die allgemeinen Resultate, welche sich in Bezug auf das Grundwerk und seine Geschichte an und für sich ergaben. Allein bei Betrachtung der zu ihm gehöriaen Werke trat noch eine andere und für die Geschichte der Cultur bei weitem wichtigere Seite hervor, nämlich die Aufsuchung der Quellen und der Verbreitung des Inhalts. Was jene betrifft, so ergab sich, daß im allgemeinen die meisten Thierfabeln aus dem Occident stammen, mehr oder minder umgewandelte sogenannte äsopische sind; doch tragen einige auch das Gepräge indischen Ursprungs, sowie denn überhaupt die große Fülle indischer Fabeln (vgl. S. XII), die Freiheit, mit welcher die entlehnten behandelt sind und manche andere Momente dafür sprechen, daß die Inder schon vor Bekanntschaft mit der von den Griechen überkommenen äsopischen Thierfabel eigene Gebilde von wesentlich gleicher Art — und zwar wahrscheinlich in großer Menge — geschaffen hatten. Der Unterschied zwischen ihren Conceptionen und den äsopischen bestand im allgemeinen wol darin, daß während das äsopische Kunstwerk die Thiere ihrem eignen Charakter entsprechend handeln ließ, die indische Fabel sie, ohne Rücksicht auf ihre specielle Natur, gewissermaßen wie in Thiergestalt verhüllte Menschen behandelte (vgl. insbesondere §. 130), S. 324 fg.). Dazu mag theils die wesentlich — und im Indischen nur — didaktische Natur der Thierfabel beigetragen haben, theils auch der in Indien herrschende Glauben an die Seelenwanderung.

---

setzt: das 10. (entsprechend dem 14. der Silv. de Sacy'schen Rec.) habe ich übersetzt und werde es an einem andern Orte veröffentlichen.

Die Erzählungen dagegen und insbesondere die Märchen[1]) erweisen sich als ursprünglich indisch, und was noch wichtiger ist: sie sind es, mit denen die Inder — wenngleich zum allergrößten Theil erst in einer spätern Zeit — die bezüglich der Thierfabeln eingetretenen Entlehnungen dem Occident über und über gewissermaßen zurückzahlten. Meine Untersuchungen im Gebiet der Fabeln, Märchen und Erzählungen des Orients und Occidents haben mir nämlich die Ueberzeugung verschafft, daß wenige Fabeln, aber eine große Anzahl von Märchen und Erzählungen von Indien aus sich fast über die ganze Welt verbreitet haben. Was die Zeit dieser Verbreitung betrifft, so sind etwa vor dem 10. Jahrhundert nach Chr. wol nur

[1]) Ich kenne nur eine einzige Erzählung oder Märchen, dessen Grundlage mit vollständiger Sicherheit aus dem Occident abgeleitet werden muß, nämlich eine Umarbeitung der Geschichte von Midas' Ohren; diese erscheint aber im Ssiddikür, der mongolischen Bearbeitung der Vetálapantschavinçati, von der es nicht unwahrscheinlich ist, daß wie in ihr die indischen Stoffe umgewandelt, so auch fremde in sie aufgenommen sind. Sie ist die **XXII.**, und bis jetzt unedirt, weshalb ich mir erlaube, sie im Auszug hierher zu setzen; sie lautet: „Taibung Chan in Kuan Kitai, östlich von Indien, hatte einen Sohn, der, auf den Thron gekommen, sich alle Tage die Haare von einem Knaben kämmen ließ, der dann sofort auf seinen Befehl getödtet ward. Es kam die Reihe an einen Knaben, dem die Mutter ein Brötlein mitgab, das er während des Kämmens essen sollte. Der König sieht dies und kostet von dem Brode. Dieses war aber mit der Milch von des Knaben Mutter geknetet, und da der König nun dieselbe Muttermilch genossen hat, gleichsam des Knaben Bruder geworden ist, läßt er ihn leben, verbietet ihm aber zu sagen, daß er des Königs Ohren — die Eselsohren waren — gesehen habe. Den Knaben drückt aber das Geheimniß so sehr, daß er dadurch krank wird. Auf den Rath des Arztes muß er es einem lebenden Gegenstand mittheilen. Er sagt es einem Eichhörnchen in einer Höhle. Der Wind führt aber die Worte zu des Königs Ohren. Dieser fordert ihn vor sich: da räth ihm der Knabe, daß er selbst und alle die zu ihm kommen, Ohren an den Mützen haben sollten, so würden seine Ohren bedeckt sein und niemand würde etwas Arges denken. Von da an unterblieb das Töten der Knaben."

verhältnißmäßig wenige nach dem Westen gewandert und zwar — außer den durch die Uebersetzung des Grundwerks des Pantschatantra oder Kalilah und Dimnah bekannt gewordenen — wol nur durch mündliche Ueberlieferung, die im Zusammentreffen von Reisenden, Kaufleuten und ähnlichen, ihre Veranlassung finden mochte. Mit dem 10. Jahrhundert aber begann durch die fortgesetzten Einfälle und Eroberungen islamitischer Völker in Indien eine immer mehr zunehmende Bekanntschaft mit Indien. Von da an trat die mündliche Ueberlieferung gegen die literarische zurück. Die indischen Erzählungswerke wurden jetzt in das Persische und Arabische übersetzt, und theils sie selbst, theils ihr Inhalt verbreitete sich verhältnißmäßig rasch über die islamitischen Reiche in Asien, Afrika und Europa und durch die vielfachen Berührungen derselben mit christlichen Völkern auch über den christlichen Occident. In letzterer Beziehung waren die Knotenpunkte das byzantinische Reich, Italien und Spanien. In einem noch größeren Maßstab hatten sich die erwähnten drei Gattungen indischer Conceptionen theilweise schon früher nach den Gebieten in Osten und Norden von Indien verbreitet. Unsere Untersuchungen lieferten das Ergebniß, daß sie ihren Hauptsitz in der buddhistischen Literatur hatten. Mit dieser drangen sie zunächst etwa seit dem ersten Jahrhundert nach Chr., solange China mit den Buddhisten Indiens in engerer Verbindung blieb, ununterbrochen nach China und die schon erwähnte glänzende Entdeckung Stan. Julien's hat uns den Beweis geliefert, daß die Chinesen auch gerade für diese Seite derselben eine rege Theilnahme fühlten und es der Mühe werth hielten, die dahin gehörigen Conceptionen besonders zu sammeln. Auf ähnliche Weise wie nach China gelangten sie auch nach Tibet und zwar so lange als dieses seine religiösen Verhältnisse von China aus bestimmen ließ, von China her, seitdem es aber in unmittelbare Verbindung mit Indien trat, von hier aus. Von den Tibetern kamen sie endlich mit dem Buddhismus zu

den Mongolen und von diesen wissen wir gerade am sichersten, daß sie die indischen Erzählungswerke in ihre Sprache übertrugen — natürlich mit mancherlei Umarbeitungen, über deren Einzelheiten wir noch keine sichere Rechenschaft zu geben vermögen. Zu dem S. 21 über die mongolische Bearbeitung der Vetâlapantschavinçati, und S. 23 über die des Vikramatscharitra Bemerkten füge man nun auch, daß durch die S. 248 gegebene Mittheilung aus der jetzt — durch meine Uebersetzung — auch in Deutschland bekannten letzteren constatirt wird, daß auch die dritte Erzählungssammlung, die Çukasaptati, den Mongolen bekannt war. Die Mongolen aber haben fast 200 Jahre in Europa geherrscht und öffneten dadurch ebenfalls dem Eindringen der indischen Conceptionen in Europa ein weites Thor. So sind es auf der einen Seite die islamitischen Völker, auf der andern die buddhistischen, welche die Verbreitung der indischen Märchen fast über die ganze Welt bewerkstelligt haben.[1] Wie leicht sich aber der

[1] Es wird vielleicht auffallen, daß ich den Mongolen eine so bedeutende Stelle eingeräumt habe, doch wird man dafür schon einzelne Belege in dieser Einleitung genannt haben (vgl. z. B. das Verhältniß des böhmischen Märchens zum Ardschi Bordschi, welches S. 491 hervorgehoben ist); andere werden im weitern Verlauf meiner Untersuchungen hervortreten; doch erlaube ich mir noch eine Uebereinstimmung ebenfalls eines böhmischen Märchens mit dem Ardschi Bordschi hervorzuheben, welche sich — den bisherigen Hülfsmitteln gemäß — auch nur durch Einfluß der Mongolen auf die slawische Bevölkerung des östlichen Europa erklären läßt. Eine Erzählung im Ardschi Bordschi (s. „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 847) beginnt nämlich folgendermaßen:

„Einstmals lebte ein König, welcher sehr streng war und nur eine Tochter hatte. Wer diese ansah, dem wurden die Augen ausgestochen; welcher Mann in ihr Gemach trat, dem wurden beide Beine zerbrochen." Trotzdem, wird dann weiter erzählt, wird es ihr möglich, ein Liebesverhältniß mit einem Mann anzuknüpfen, dies läuft aber fast sehr unglücklich für sie ab und es gelingt ihr ihre Rettung nur dadurch, daß ihr Geliebter auf Anrathen seiner Frau

artige Conceptionen verbreiten, mit welcher Luſt und Leidenſchaft ſie gehört und weiter erzählt werden, wird jeder aus eigner Erfahrung beſtätigen können (vgl. z. B. in Bezug auf Canada: Lönnrot im „Morgenblatt", 1857, Nr. 51, S. 1217). Durch ihre innere Vortrefflichkeit ſcheinen die indiſchen Märchen alles, was etwa Aehnliches bei den verſchiedenen Völkern, zu denen ſie gelangten, ſchon exiſtirt hatte, abſorbirt zu haben; kaum daß ſich einzelne Züge in die raſch angeeigneten und nationaliſirten fremden Gebilde gerettet haben mögen. Denn die Umwandlung die ſie, insbeſondere ſowie ſie ſich im Volke

„ſchwarz gefärbt, das eine Auge geſchloſſen, auf einem Beine hinkend und die widerlichſten Grimaſſen ſchneidend herankommt und ihr dadurch Gelegenheit gibt, den Eid zu ſchwören, von welchem ihre Rettung abhängt". Das böhmiſche Märchen, deſſen Anfang hiermit zu vergleichen iſt, findet ſich Narodni Bachorky a Pověsti od Boženy Němcove, Praze, 1854, XII, 3 fg., und dieſer Anfang lautet ungefähr folgendermaßen:

„Prinz Ludomir begab ſich mit ſeinem Hofmeiſter auf Reiſen. Einſt kamen ſie in eine Stadt, deren König eine wunderſchöne Tochter hatte; dieſe war aber ſehr grauſam; ſie hatte bei ihrem Vater bewirkt, daß wer ſie ſcharf anſah, oder gar lächelte, den Kopf verlieren mußte. Niemand wagt ſich deshalb zu ihr. Ludomir aber will es verſuchen; vergeblich widerräth es ihm der Hofmeiſter; da er aber ſeine Abſicht nicht aufgeben will, ſo räth er ihm ſein Geſicht zu verunſtalten und ſich als Poſſenreißer verkleidet zu ihr zu begeben."

Auffallender noch als dieſes Zuſammentreffen, iſt eine faſt wörtliche Uebereinſtimmung eines alten franzöſiſchen Fabliau mit einer Erzählung in dem mongoliſchen Ssiddikür. Sie beruht höchſt wahrſcheinlich auf ſlawiſchen Mittelgliedern, welche noch nicht bekannt und vielleicht ganz verloren ſind. Jenes Fabliau findet ſich im Auszug bei Le Grand d'Auſſy, II, 359, vollſtändig bei Barbazan, IV, 287; im Ssiddikür entſpricht die XVIII. Erzählung, welche noch nicht veröffentlicht, mir aber im Auszug bekannt iſt; ich mag ſie ihrer Unanſtändigkeit wegen hier nicht veröffentlichen, ſie wird jedoch bald in ruſſiſcher und wol auch deutſcher Ueberſetzung mit den übrigen bisher noch nicht edirten Erzählungen des Ssiddikür erſcheinen.

munde verbreiteten, erfuhren, ist — abgesehen von der Nationalisirung — nachweislich fast nur kaleidoskop-artige Vermischung von Formen, Zügen und Motiven, welche ursprünglich getrennt waren. Ebenderselben verdanken sie auch ihre in der That nur scheinbare Fülle; denn in Wirklichkeit reducirt sich die große Masse, insbesondere der europäischen Märchen, auf eine keineswegs beträchtliche Anzahl von Grundformen, aus denen sie sich mit mehr oder weniger Glück und Geschick durch theils volkliche, theils individuelle Thätigkeit vervielfältigt haben. Die literarischen Vehikel bildeten hauptsächlich das Tútinámeh, arabische und höchst wahrscheinlich jüdische Schriften. Daneben lief aber mündliche Ueberlieferung insbesondere in den slawischen Ländern. In Europas Literatur bürgern sich die Erzählungen vor allen durch Boccaccio, die Märchen durch Straparola ein. Aus der Literatur gingen sie dann ins Volk über, aus diesem, verwandelt, wieder in die Literatur, dann wieder ins Volk u. s. w. und erreichen, insbesondere durch diese wechselseitige Thätigkeit nationalen und individuellen Geistes, jenen Charakter nationaler Wahrheit und individueller Einheit, welcher nicht wenigen von ihnen einen so hohen poetischen Werth verleiht.

Diese Ansicht über den Ursprung und die Geschichte der hierher gehörigen Conceptionen, welche sich außer Indien bei den cultivirten oder mit diesen in näherer Berührung stehenden Völkern finden, ist eine thatsächliche Frage, welche ihre vollständige Erledigung nicht eher gefunden hat, als bis alle oder wenigstens der allergrößte Theil dieser Conceptionen auf ihre indischen Quellen zurückgeführt sind. Diese Arbeit ist in der nachfolgenden Einleitung erst begonnen [1]; der bei weitem größere Theil meiner Resultate wird in den fernern Untersuchungen hervortreten, die sich an die Herausgabe und Bearbeitung

[1] Vgl. auch meine Behandlung einer Märchengruppe im „Ausland", 1858, Nr. 41—45, und mehrere hierher gehörige Recensionen in den Göttinger Gelehrten Anzeigen.

der übrigen indischen Erzählungssammlungen schließen werden. Diese Untersuchungen machen, wie jeder zugestehen wird, eine Menge von Vergleichungen und nicht selten trockenen Detailentwickelungen nöthig; diese sind zwar durch Einmischung von vielen unbekannten oder minder bekannten Erzählungen und Märchen vielleicht etwas belebt oder wenigstens lesbarer gemacht; dennoch fühle ich, daß ich mein Ziel — für meine Resultate in einem weitern Kreise Ueberzeugung zu gewinnen — kaum hoffen darf zu erreichen, wenn mir nicht ein besonderes Wohlwollen des Lesers entgegenkommt; vielleicht wird man mir dieses um so eher zu Theil werden lassen, wenn man berücksichtigt, daß die Einführung dieser heitern Conceptionen mitten in und gegen die ascetische Richtung des Mittelalters keineswegs von geringer Bedeutung war, daß ihre, wenn auch bisweilen etwas lascive, Sinnlichkeit nicht wenig dazu beitrug, die Poesie auf ihren richtigen Weg, zur Natur, zurückzuführen, daß sie, fast unmittelbar nach ihrer Aufnahme in Europa, Boccaccio's Decamerone und Don Manuel's Conde Lucanor veranlaßten — diese Blüten der mittelalterlichen Prosa, die in Italien und Spanien bisjetzt fast noch unübertroffen dastehen — und daß endlich die hier zur Sprache kommenden Märchen es sind, welche den unversiegbaren, immer neu aufsprudelnden Born bilden, an welchem das ganze Volk — Hoch wie Niedrig —, am meisten aber dasjenige, welchem sonst wenig Quellen geistigen Genusses sprudeln, sich immer von neuem erfrischt.

Was meine Uebersetzung des Pantschatantra betrifft, so habe ich nach Kosegarten's Text übertragen und nur geändert, wo es nothwendig war und meine Hülfsmittel es erlaubten; dieses ist stets in den Anmerkungen angegeben; nur bei den wenigen Partien des ersten Buchs, die in meine Chrestomathie aufgenommen sind, liegt zunächst der in ihr gegebene Text zu Grunde, wie ebenfalls in den Anmerkungen angeführt ist.

Ehe ich dieſe Vorrede ſchließe, habe ich noch die angenehme Pflicht zu erfüllen, meinen innigſten Dank für die Theilnahme und Unterſtützung auszuſprechen, welche ich bei ſo vielen meiner gelehrten Commilitonen während des Verlaufs dieſer Arbeit gefunden habe. Vor allem muß ich hier aufs dankbarſte den unermüdlichen Beiſtand meiner Freunde, der Herren Akademiker Schiefner und Böhtlingk in Petersburg, des Mitglieds des Inſtitut, Stanislas Julien in Paris, und des Herrn Profeſſor Brockhaus in Leipzig erwähnen. Möge die Theilnahme, welche ſie dem Werke während ſeiner Ausarbeitung geſchenkt haben, ihm auch in der veröffentlichten Geſtalt bewahrt bleiben!

Göttingen, den 18. Februar 1859.

Th. Benfey.

Inhaltsübersicht des ersten Theils.

Seite

Vorrede VII

Einleitung.

§. 1. Aufgabe der Einleitung 1
§. 2. Ausgabe des Pantschatantra 1
§. 3. Handschriften des Pantschatantra: Galanos: südliches (Dubois') Pantschatantra: Kalilah und Dimnah: desselben griechische, persische, hebräische, lateinische und deutsche Uebersetzung: Baldo, Alter Aesopus 2
§. 4. Somadeva: Hitopadeśa (s. Nachträge) 18
§. 5. Hülfsmittel für die Kenntniß der Quellen und Verbreitung des Inhalts: Vetálapantschavinçati, Siddhikür, Çukasaptati, Vikramatscharitra, Ardschi Bordschi, Siddhapati (?Sindabad): Tütinámeh, Fabliaux (s. zwei Nachträge: Siddhikür: Vikramatscharitra) 19
§. 6. Einleitung des Pantschatantra: Vischnuçarmma: Dabschelim, Bidpai, Sandabar: Titel (s. Vorrede, XVI) 27
§. 7. Einleitung des südlichen (Dubois') Pantschatantra 38
§. 8. Vergleichung der Einleitung mit der zum Syntipas u. s. w. 38
§. 9. Erzählung im südlichen (Dubois') Pantschatantra: Form im Mahábhárata: in dem Sindabadkreise: Märchen aus dem Mahábhárata: Ará 41
§. 10. Legende aus dem südlichen (Dubois') Pantschatantra (s. Nachtrag: Legende aus dem Skandapurána) 52
§. 11. Einleitung des südlichen (Dubois') Pantschatantra 53

Seite

§. 12. Einleitungen der arabischen Bearbeitung: das erste Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension (s. Nachtrag) ... 53
§. 13. Zweites Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension ... 57
§. 14. Drittes Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension: die darin enthaltenen Erzählungen; buddhistische Erzählung: Tútinámeh: Peter Alfons, Absemius u. a. (spanische Uebersetzung) ... 66
§. 15. Zwei besondere Erzählungen der Silv. de Sacy'schen Recension 72
§. 16. Notiz bei Johann von Capua (= Silv. de Sacy, Kap. II) und Kapitelverzeichniß ... 73
§. 17. Viertes Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension: Barzujeh: Erzählungen: Peter Alfons: Gesta Romanorum: äsopische Fabel: buddhistische Parabel (s. Nachträge, buddhistisch; Avádánas): Barlaam und Josaphat: Gesta Romanorum ... 74
§. 18. Nasr-Allah: Anvar-i-Suhaili: Humayúnnámeh: französische Bearbeitungen ... 84
§. 19. Einleitung zum Anvar-i-Suhaili: Erzählungen: äsopische Fabel 85
§. 20. Das erste Buch des Pantschatantra ... 89
§. 21. Differenz der indischen und arabischen Ausflüsse im Anfang ... 90
§. 22. Rahmen des ersten Buchs: buddhistisch (s. Nachträge): Themistius: äsopische Fabel (s. zwei Nachträge: buddhistisch, Ssiddikúr, Avadánas: griechisch: Avadánas) ... 91
§. 23. Differenzen im Rahmen ... 93
§. 24. Pantschatantra, I, Str. 21, äsopische Fabel ... 94
§. 25. Eingang der arabischen Bearbeitung: Ramen ... 95
§. 26. Eingang des Anvar-i-Suhaili: Erzählungen von verstecktem Schatzen ... 97
§. 27. Ramen in der arabischen Bearbeitung ... 99
§. 28. Erzählung der arabischen Bearbeitung: Barlaam: Aesop ... 99
§. 29. Rahmen: Schakal statt Fuchs: buddhistische Fabel: äsopische: Don Manuel ... 101
§. 30. Pantschatantra, I, 1 (II, 8); äsopische Fabel Rahmen ... 105
§. 31. Reineke Fuchs ... 107
§. 32. Erzählung des südlichen (Dubois') Pantschatantra: Heiligenlegende: buddhistisch (s. Nachtrag: buddhistisch) ... 107
§. 33. Fabel des Hitopadeça: äsopische (s. Nachtrag: Avadánas) ... 110
§. 34. Rahmen. Uebereinstimmung der berliner Handschrift mit der arabischen Bearbeitung ... 110
§. 35. 36. Erzählungen im südlichen (Dubois') Pantschatantra: Ge-

Seite

ischichte einer äsopischen Fabel: Tútinámeh: Peter Alfons: Ardschi Bordschi: Tausendundeine Nacht: Grimm, Kindermärchen: Gesta Romanorum: ungarische Märchen: Anvár-i-Suhaili: armenisches Märchen: Reinecke Fuchs u. a. (ſ. zwei Nachträge) 111

§. 37. Erzählung im Anvár-i-Suhaili: Tausendundein Tag 120

§. 38. Die Recensionen, aus welcher die hebräische und griechische Ueberſetzung gefloſſen, treuer als die Silv. de Sacy'sche 121

§. 39. Märchen aus Galanos' Ueberſetzung (II, 124): verwandte Sagen: Vararutschi: Vikramáditya: Sankarátschárja. — Tútinámeh: Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo: Bahar Danush: Tausendundein Tag: Proceß um des Gieb Schatten (ſ. Nachträge): Doppelgänger: König Salomon: Kaiſer Jovinianus (ſ. drei Nachträge: walachiſches Märchen; Avadánas) 121

§. 40. Fabel des Hitopadeśa: Tútinámeh: ob äsopiſch 130

§. 41. Pantſchatantra, I, 2 (II, 21): äsopiſche Fabel 132

§. 42. Hitopadeśa 134

§. 43. Rahmen im Pantſchatantra 135

§. 44. Pantſchatantra, I, 3 (II, 27) 136

§. 45. Südliches (Dubois') Pantſchatantra: deſſen Fabel: äsopiſche 136

§. 46. Rahmen 137

§. 47. Differenz im Hitopadeśa 137

§. 48. Die arabiſche Bearbeitung und das ſüdliche Pantſchatantra, dem Sanskritteri gegenüber 138

§. 49. 50. Pantſchatantra, I, 4 (II, 34): Reinecke Fuchs u. ſ. w.: Vetálapantschavinçati: Ssiddikúr: Tútinámeh: Bahar Danush: Ouerin: Çukasaptati: Vierzig Veziere: Cent nouvelles nouvelles: Boccaccio u. a. (ſ. zwei Nachträge) 138

§. 51. Erzählung der arabiſchen Bearbeitung und des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra: buddhiſtiſche Legende: Cent nouvelles nouvelles 147

§. 52. Märchen des Hitopadeśa: Semadeva: occidentaliſche Märchen: Vetálapantschavinçati: Sinhásankreis: Tausendundeine Nacht u. a. (ſ. Nachtrag: Ardschi Bordschi) 151

§. 53. Erzählung des Hitopadeśa (ſ. Nachtrag: buddhiſtiſche Legende) 156

§. 54. Rahmen des Pantſchatantra. Differenzen 157

§. 55. Pantſchatantra, I, 5. 6. 7. 8. 158

§. 56. Pantſchatantra, I, 5 (II, 48). Vetálapantschavinçati: Ssid-

Seite

dikür u. a.; wunderbare Gegenstände; Somadeva; Bahar Danush; Tausendundein Tag; Tausendundeine Nacht; Morlini; Boccaccio; russisches Märchen; Sieben weise Meister; Merlin (s. zwei Nachträge: Nachschebi) 159
§. 57. Novelle im Hitopadeça; Çukasaptati; Nachschebi; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Peter Alfons; Boccaccio; Cent nouvelles nouvelles 163
§. 58. Pantschatantra, I, 6 (II, 57); buddhistische Sage; Gesta Romanorum; Dsanglun; äsopische Fabel; Legende „von der diebischen Elster" bei Poliet, im Sindabadkreise, Grimm, Kindermärchen (s. zwei Nachträge) 167
§. 59. Einschiebung im Anvâr-i-Suhaili 174
§. 60. Pantschatantra, I, 7 (II, 58); buddhistische Form; Heuchelei in den Thierfabeln; äsopische Fabel 174
§. 61. Pantschatantra, I, 8 (II, 62); Reineke Fuchs; äsopische Fabel; Peter Alfons u. s. w. Fabel bei den Betschuanen, buddhistisch (s. Nachträge) 179
§. 62. Fabel im Anvâr-i-Suhaili; äsopisch; hebräische Form; Renard 184
§. 63. Indische Fabel von einer Krähe, kâkatâliyam 186
§. 64. Rahmen des Pantschatantra 187
§. 65. Fabel in der arabischen Bearbeitung (= Pantschatantra II, 91) 188
§. 66, 67, 68. Differenz des südlichen (Dubois') Pantschatantra; Erzählung; Sindabadkreis 189
§. 69. Rahmen der berliner Handschrift. Märchen derselben (II, 128), auch im südlichen Pantschatantra und in der arabischen Bearbeitung 191
§. 70. Umfang des Grundwerks, aus welchem das Pantschatantra stammt 193
§. 71. Buddhistische Formen des (§. 69 erwähnten) Märchens, arabische u. s. w., Tausendundein Tag; Livre des merveilles; Richard Löwenherz; Gesta Romanorum; Gower, Confessio amantis; schwäbisches Volksmärchen. Verwandtes buddhistisches Märchen; Somadeva; Vikramatscharitra; äsopische Fabel; Vikramat-charitra; Ssiddikür; Basile; Edelstein im Kopf der Schlangen; classische Stellen; Shakspeare u. a.; Wundersteine, syamanta. Sommer; Folgen des Essens von Köpfen u. s. w. von Thieren; Grimm, Kindermärchen. — Tûtinâmeh; neueres indisches Märchen; Tausendundeine Nacht; Grimm, Kindermärchen; schwedi-

Seite

sches Märchen u. a.: Märchen vom dankbaren Todten, orientalisch: äsopische Fabeln u. a. (s. fünf Nachträge: niederländische Sage; Ardschi Bordschi: indische, böhmische Märchen: Straparola: walachisches, deutsches Märchen) 193

§. 72. Pantschatantra, I, 9 (II, 71): Anvâr-i-Suhaili: Hitopadeśa 222

§. 73. Pantschatantra, I, 10 (II, 73): Tûtinâmeh: buddhistisch: Sindabadkreis: Conde Lucanor (s. Nachträge: Avadânas) 223

§. 74. Rahmen des Pantschatantra. Differenz 225

§. 75. Rahmen im Hitopadeśa 226

§. 76. Fabel in der arabischen Bearbeitung: Rahmen der berliner Handschrift: Fabel derselben (II, 133), des Hitopadeśa: äsopische 227

§. 77. Fabeln des Anvar-i-Suhaili: äsopische, buddhistische, hebräische 228

§. 78. Pantschatantra, I, 11 (II, 80): äsopische Fabel: Bahar Danush 230

§. 79. Die hebräische Uebersetzung treuester Rester der ältesten arabischen Recension 231

§. 80. Fabel der berliner Handschrift (II, 135), des südlichen (Dubois) Pantschatantra, des Tûtinâmeh 234

§. 81. Rahmen der berliner Handschrift älter und hebräische Uebersetzung treuester Rester 234

§. 82. Pantschatantra, I, 12 (II, 87): buddhistische, äsopische Fabeln: Vierzig Veziere: Tausendundein Tag (s. Nachträge: Avadânas) 235

§. 83. Einschachtelungen in der 12. Fabel 239

§. 84. Pantschatantra, I, 13 (II, 90): buddhistisch (s. Nachträge: Avadânas) 239

§. 85. Pantschatantra, I, 14 (II, 91). Differenzen (vgl. II, 137): Form im Mahâbhârata 241

§. 86. Pantschatantra, I, 15 (II, 95): Tûtinâmeh: äsopische Fabeln: Bahar Danush: Reinecke Fuchs: Grimm, Kindermärchen ... 244

§. 87. Einschiebungen einiger Handschriften (II, 139. 140): Çukasaptati: Tûtinâmeh, Ardschi Bordschi: äsopische Fabeln, buddhistische u. s. w. (s. Nachträge) 246

§. 88. Rahmen des Pantschatantra. Differenzen 250

§. 89. Pantschatantra, I, 16 (II, 103): Pântin: äsopisch: indischer Sammelgeist: esthnische Fabel 250

§. 90. Rahmen. Berliner Handschrift und hebräische Uebersetzung die älteste Form 251

Seite

§. 91. Erzählungen der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 141—148); Ardschi Bordschi (f. Nachträge) 253

§. 92. Märchen der berliner Handschrift (II, 144); buddhistische Märchen; Schlangencultus; verzauberte Schlangen; Märchen von der Tulisa; Märchen bei Hrn. v. Harthausen; europäische Märchen; Marchen vom Froschkönig und dessen Tochter, aus dem Mahâbhârata; von Vikramâditya; Vikramatscharitra; Affenhülle im Mahâbhârata und einem neuern indischen Märchen; Ssiddikür; Vidyâdharis; Apsaras; Urvaçi; Peris im Bahar Danush; Tausendundeine Nacht; serbisches Märchen; europäische Märchen; indianisches Märchen; serbische, deutsche (Grimm, Kindermärchen), rumänisches Märchen; Basile; tirolisches, ungarisches Märchen; Pierzig Vezire; Straparola, d'Aulnoy, Grimm, Kindermärchen, Haltrich; Menschen in Thierhüllen in europäischen Märchen u. s. w. (f. Nachträge: finnisches Märchen; Ssiddikür; böhmische Märchen; niederländische Sagen; deutsche Märchen) 254

§. 93. Pantschatantra, I, 17 (II, 111), Luther 269

§. 94. Pantschatantra, I, 18 (II, 112) 270

§. 95. Besondere Erzählung bei Johann von Capua; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Rahmen der Çukasaptati; Lydia; Boccaccio (f. Nachträge) 271

§. 96. Pantschatantra, I, 19 (II, 114), Differenzen; hebräische Uebersetzung treuerer Rester, Silv. de Sacy's Recension mangelhaft; Çukasaptati; buddhistisch 275

§. 97. Pantschatantra, I, 20 (II, 118), aesopische Fabel 279

§. 98. Rahmen des Pantschatantra, buddhistische Fabel (vgl. Nachträge); berliner Handschrift alterer Rester (f. Nachträge: Avadânas) 280

§. 99. Besondere Erzählung bei Johann von Capua; Sindabadkreis; Çukasaptati; Tûtinâmeh 281

§. 100. Erzählung im Anvâr-i-Suhaili 282

§. 101. Pantschatantra, I, 21 (II, 120); Çukasaptati; Tûtinâmeh; Adjaibel Mouaser; Tausendundein Tag 283

§. 102. Rahmen des Pantschatantra. Berliner Handschrift, hebraische und griechische Uebersetzung alterer Rester 284

§. 103. Erzählung der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 148); buddhistische Fabel; Pierzig Vezire; Megmouin Hikaïat; Tausendundeine Nacht; Conde Lucanor 285

Seite

§. 104. Besondere Erzählung der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 150): Reiseerzählungen. Das 18. Kap. der arabischen Bearbeitung; buddhistisch (s. Nachträge). Differenzen (s. Nachträge: buddhistisch: Punyabalävadäna: Sindbad: Kandjur) 287

§. 105. Besondere Erzählung, Fortsetzung (II, 154): buddhistische Form, äsopische Fabel (s. Nachträge: Masakajätaka: Kandjur) 292

§. 106. Fortsetzung: Erzählung im Anvär-i-Suhaili; im südlichen (Dubois') Pantschatantra: Ssiddikür: Bahar Danush: Vierzig Vezire: Grimm, Kindermärchen, u. s. w.; Peter Alfons, Merlin: Straparola: Grimm, Kindermärchen 293

§. 107. Rahmen des Pantschatantra. Berliner Handschrift älterer Recension 296

§. 108. Schluß des ersten Buchs des Pantschatantra. Allgemeine Bemerkung 296

§. 109. Das sechste Kapitel der arabischen Bearbeitung ein Zusatz. Reinecke Fuchs (s. Nachträge) 297

§. 110. Differenzen der arabischen Recensionen dieses Kapitels 299

§. 111. Eingeschachtelte Erzählungen: Bahar Danush. Fabliau, Boccaccio: Phaedrus: Çukasaptati: spanische Uebersetzung 299

§. 112. Eingeschobene Erzählungen im Anvär-i-Suhaili: Aeser: Basile: Gardonne: französische Uebersetzung: Vetälapantschavinçati 302

§. 113. Zweites Buch des Pantschatantra. Rahmen: buddhistische Grundlage (s. Nachträge: Avadänas) 304

§. 114. Differenz der Zahl der eingeschachtelten Erzählungen in den Ausflüssen 307

§. 115. Einleitende Erzählung 308

§. 116. Erzählung im Hitopadeça, buddhistische Fabel 308

§. 117. Rahmen des Pantschatantra 309

§. 118. Zwei besondere Erzählungen bei Johann von Capua; äsopische Fabeln; Reinecke Fuchs u. s. w. 309

§. 119. Eingeschobene Erzählungen im Anvär-i-Suhaili 310

§. 120. Eingeschobene Erzählungen im Hitopadeça: Phaedrus 311

§. 121. Fabel im Mahäbhärata; buddhistische; Nicolaus Pergaminus; griechisches Sprichwort, Reinecke Fuchs: Grimm, Kindermärchen 311

Seite

§. 122. Pantschatantra, II, 1 (II, 169); Baldo ... 316
§. 123. Berliner Handschrift und hebräische Uebersetzung ältere Reflexe ... 317
§. 124. Pantschatantra, II, 2 (II, 172); Çândili (s. Nachträge) ... 318
§. 125. Pantschatantra, II, 3 (II, 174); buddhistisch (s. Nachträge, Ssiddikûr) ... 319
§. 126. Rahmen des Pantschatantra ... 320
§. 127. Pantschatantra, II, 4 (II, 183); Somadeva; Gang nach dem Eisenhammer; Vierzig Veziere u. s. w. ... 320
§. 128. Pantschatantra, II, 5 (II, 190); buddhistische Legende (vgl. Nachträge); Tûtinâmeh; Tausendundeine Nacht; serbisches Märchen; Abstemius ... 321
§. 129. Pantschatantra, II, 6 (II, 194); Tûtinâmeh; Poggii Facetiae; Gilbertus Cognatus Nozirenus ... 323
§. 130. Rahmen des Pantschatantra; äsopische Fabel; Erzählung in der berliner und den Wilson'schen Handschriften (II, 208), südliches (Dubois') Pantschatantra; Aesop, buddhistische Fabeln, Legende; Thierfabel überhaupt ... 324
§. 131. Erzählung der berliner Handschrift (II, 210); Somadeva; buddhistische Fabeln ... 330
§. 132. Einschiebungen im Anvâr-i-Suhaili; Abstemius ... 330
§. 133. Einschiebungen im Hitopadeça; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Boccaccio; Sieben Veziere; Tausendundeine Nacht ... 331
§. 134. Rahmen im Hitopadeça und südlichen (Dubois') Pantschatantra. Sich todt stellen; Jocalis ... 332

§. 135. Drittes Buch des Pantschatantra ... 334
§. 136. Titel; Alter des Rahmens (s. Nachträge; buddhistisch; Avadânas) ... 335
§. 137. Rahmen. Mahâbhârata; Jeypurus (s. Nachträge; buddhistisch; Avadânas) ... 336
§. 138. Differenz der Zahl u. s. w. der eingeschobenen Erzählungen ... 340
§. 139. Differenzen im Rahmen; äsopische Fabeln ... 344
§. 140. Fabel im Somadeva und Hitopadeça ... 346
§. 141. Königswahl der Vögel (II, 223); buddhistisch (s. Nachträge; Avadânas); äsopische Fabel ... 347
§. 142. Erzählung im Anvâr-i-Suhaili; Tausendundeine Nacht ... 348
§. 143. Pantschatantra, III, 1 (II, 226); buddhistische Legende; Peter Alfons; Barlaam; Aesop ... 348

Seite

§. 144. Pantschatantra, III, 2 (II, 231); Aesop; Mahâbhârata; Reinete Fuchs; Phaedrus (ſ. Nachträge; Avadânas) 350
§. 145. Rahmen des Pantschatantra; Fabel der Tuareg; Aesop ... 354
§. 146. Pantschatantra, III, 3 (II, 238); Pânini; Somadeva; spanische Ueberſetzung; Gesta Romanorum; Fortini; Straparola; europäische Volksmärchen; Megmoun Hikaïat; Tauſendundeine Nacht u. a. 355
§. 147. Pantschatantra, III, 4 (II, 240); Abſemius; Jocalie ... 357
§. 148. Erzählung im Anvar-i-Suhaili; Pantschatantra; Sindibadnâmeh; Tûtinâmeh 358
§. 149. Differenz im Rahmen des Pantschatantra 358
§. 150. Pantschatantra, III, 5 (II, 244); Aesop u. ſ. w.; Gesta Romanorum; Marie de France; Sen[illegible]; Grimm, Kindermärchen; Johann von Capua; Vetâlapantschavinçati; Sindabadreiſe; Tauſendundeine Nacht; Gesta Romanorum u. a.; Somadeva (ſ. Nachtrage) 359
§. 151. Pantschatantra, III, 6 (II, 245); Aesop 365
§. 152. Pantschatantra, III, 7 (II, 247); Mahâbhârata; Kapotavâkya (ſ. Nachträge; buddhiſtiſche Legende) 365
§. 153. Pantschatantra, III, 8 (II, 252); Hitopadeça; Peter Alfons u. ſ. w.; Çukasaptati 366
§. 154. Pantschatantra, III, 9 (II, 254) 368
§. 155. Pantschatantra, III, 10 (II, 256); Polier; Gesta Romanorum; Baſile; Sſiddikür; Grimm, Kindermärchen; Dſanglun 369
§. 156. Pantschatantra, III, 11 (II, 278); Çukasaptati; Tûtinâmeh; Collectae 370
§. 157. Einſchiebung im Anvar-i-Suhaili 373
§. 158. Pantschatantra, III, 12 (II, 262); Form in den hamburger Handſchriften (II, 281); Polier; Hitopadeça; Mahâbhârata; Aesop; Strattis; Phaedrus; jüdiſche Sage; Harivança; indiſche Fabel; deutſche Fabel; Reinete Fuchs (ſ. zwei Nachträge) 373
§. 159. Pantschatantra, III, 13 (II, 267); aleriſche Fabel; Dſanglun; Geldentleerung u. ſ. w.; Baſile; Grimm, Kindermärchen u. ſ. w.; Mahâbhârata; Sſiddikür; Blumenwetten; Baſile; Tûtinâmeh; Çukasaptati; buddhiſtiſche Sage; Kalilah und Dimnah; Barlaam und Joſaphat; Peter Alfons u. ſ. w. (ſ. zwei Nachträge: buddhiſtiſch, Avadânas) 378
§. 160. Pantschatantra, III, 14 (II, 268); Aesop; Tûtinâmeh; Ra[illegible]men 381

Seite

§. 161. Differenzen im Rahmen des Pantschatantra 382
§. 162. Fortsetzung (s. Nachträge: Avadânas): äsopische Fabel; Aristophanes 382
§. 163. Fortsetzung 383
§. 164 Pantschatantra, III, 15 (II, 273); Aesop 384
§. 165. Pantschatantra, III, 16 (II, 276): Çukasaptati; Ssiddikûr: Grimm, Kindermärchen: Somadeva: Vierzig Veziere: Conte devote; Boccaccio; Pröhle 385
§. 166. Darstellung des dritten Buchs im südlichen (Dubois') Pantschatantra: Erzählungen: — buddhistische Anknüpfungslegenden aus Hionen Thsang u. a. — Gesta Romanorum: Grimm, Kindermärchen. — Dsanglun: stückweises Fleischabschneiden; Shakspear's Kaufmann von Venedig; buddhistisches Märchen im Dsanglun: Buddha's Entscheidungen; mongolische Uebersetzung des Dsanglun; russische Form des dort erscheinenden Marchens; Form bei Lutfullah; im Meistergesang 1493: Dolopathos; Gesta Romanorum; Pecorone. — Barlaam und Josaphat; Vikramacaritra; tamulische Erzählung; Çukasaptati; Boccaccio; Somadeva; Zehn Veziere: Tausendundeine Nacht (s. zwei Nachträge: Avadânas; böhmisches Märchen) 386
§. 167. Fortsetzung: Ssiddikûr: Vierzig Veziere: Tausendundeine Nacht; Tausendundein Tag; Straparola; serbisches Märchen; Grimm, Kindermärchen u. a. 410
§. 168. Darstellung des dritten Buchs im Hitopadeça: Erzählungen desselben; dessen siebente; buddhistische Form; Tûtinâmeh; Vetâlapantschavinçati; Tûtinâmeh; tamulische Form; Baëte; Grimm, Kindermärchen; Gudrun; russisches Märchen 414
§. 169. Viertes Buch des Hitopadeça; dessen Erzählungen; Mahâbhârata 418
§. 170. Somadeva's Auszug; Hitopadeça; Gestalt des Pantschatantra zu der Zeit, wo jene abgefaßt wurden 419

§. 171. Viertes Buch des Pantschatantra. Stoff 420
§. 172. Differenzen in der Rahmenerzählung 420
§. 173 Rahmenerzählung; Sindibadnâmeh; Çukasaptati; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Anvâr-i-Suhaili 421
§. 174. Fortsetzung: äsopische Fabel 425
§. 175. Fortsetzung: Begierde nach dem Herzen u. s. w. 426

Seite

§. 176. Fortsetzung: Differenz des östlichen (Dubois') Pantschatantra 426
§. 177. Fortsetzung: arabische Bearbeitung 427
§. 178. Differenzen bezüglich der Anzahl der eingeschobenen Erzählungen 427
§. 179. Einschiebung im Anvár-i-Suhaili 429
§. 180. Pantschatantra, IV, 1 (II, 289); äsopische Fabel; Tútinámeh; Nicolaus Pergaminus; äsopische Fabeln (s. Nachträge: Avadánas) 429
§. 181. Pantschatantra, IV, 2 (II, 295); äsopische Fabel, Geschichte derselben; hebräische Uebersetzung vollständiger; Bartan; Tausendundeine Nacht; Fredegar; Gesta Romanorum; Grimm, Kindermärchen; Extravagantes; äsopische Fabel 430
§. 182. Differenz im Rahmen; Pantschatantra, IV, 3 (II, 299) ... 433
§. 183. Pantschatantra, IV, 4 (II, 301); Tútinámeh; äsopische Fabel 434
§. 184. Differenz im Rahmen. Zusatz 434
§. 185. Zwei Erzählungen der berliner und der Wilson'schen Handschriften 435
§. 186. Pantschatantra, IV, 5 (II, 303); Daçakumáracarita; Somadeva; Ardschi Bordschi; buddhistisch; Viaggio di tre figliuoli del re di Serendippo; Bahar Danush; Tausendundeine Nacht; Vierzig Vezire; armenoperssisch bei Hrn. v. Harthausen; Gesta Romanorum; Heptameron; Stolberg's „Büßende"; Vicente Espinel; Grimm, Kindermärchen; Tausendundeine Nacht; Sindabadkreis; buddhistische Erzählung; Dschainalegende; Megmoun Hikaïat; Çukasaptati; Heptameron; Lafontaine; Elsholz; Ardschi Bordschi; Somadeva; Bahar Danush; Heptameron; Tútinámeh; Ariosto; Matrone von Ephesus; Vetálapantschavinçati; Tútinámeh; Bahar Danush (s. vier Nachträge; walachisches Märchen; kirgisische und baschkirische Sage; böhmische Märchen) 436
§. 187. Pantschatantra, IV, 6 (II, 306); buddhistische Erzählung; Daçakumáracarita; Adjaïbel Mouaser; Peter Alfens u. s. w.; Spranger; Baldung, genannt Grün (s. Nachträge) 461
§. 188. Pantschatantra, IV, 7 (II, 308); Somadeva, Hitopadeça; äsopisch; Tútinámeh; Phaedrus; Hitopadeça; Tútinámeh (s. Nachträge: Avadánas) 462
§. 189. Differenz der hamburger Handschriften; Folgerungen; Legende (s. Nachträge; niederländische Sage) 464
§. 190. Erweiterung des Rahmens des Pantschatantra 467
§. 191. Pantschatantra, IV, 8 (II, 310); Tútinámeh; Soma-

Seite

deva: Fabel; aesopisch; Loqman (s. Nachträge: buddhistisch: Avadânas) 468
§. 192. Differenz im Rahmen des Pantschatantra 469
§. 193. Differenz in Bezug auf die Stelle einer Fabel; Folgerungen 469
§. 194. Pantschatantra, IV, 9 (II, 313); Differenz der Recensionen 471
§. 195. Fortsetzung; buddhistische Erzählung; Somadeva; Wittington's Katze u. s. w.; Grimm, Kindermärchen 472
§. 196. Pantschatantra, IV, 10 (II, 316); Mahâbhârata; Hirnstamerzählung 472
§. 197. Pantschatantra, IV, 11 (II, 319); Schluß des vierten Buchs 473

§. 198. Das fünfte Buch des Pantschatantra. Charakter desselben .. 473
§. 199. Fortsetzung; Differenzen der Recensionen 474
§. 200. Pantschatantra, V, 1 (II, 321); buddhistisch; Darstellung im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Tûtinâmeh; Sindikûr; aesopische Fabel; Bâsile u. s. w.; Tausendundein Tag; Tausendundeine Nacht 475
§. 201. Pantschatantra, V, 2 (II, 326); Differenzen der Recensionen; mongolische (?) Darstellung; hebräische Uebersetzung älterer Reflex der arabischen Bearbeitung; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Fabliau; Sansovino; wallisisch; russisch; tschudisch; der Hund des Ankry; tamulische Erzählung (s. Nachträge; chinesisch: buddhistisch) 479
§. 202. Eingeschobene Erzählung im Anvâr-i-Suhaili; Aesop; aegyptische Erzählung 485
§. 203. Pantschatantra, V, 3 (II, 327); buddhistisch; Tûtinâmeh; europäische Volksmärchen; Grimm, Kindermärchen; Simeoth hanefesh; Peter Alfons; Tausendundeine Nacht; europäische Märchen (s. Nachträge; buddhistisch; Avadânas) 486
§. 204. Anspinnung des Rahmens des Pantschatantra, V, 4 (II, 332); Vetâlapantschavinçati; Bahar Danush; Tûtinâmeh; Ardschi Bordschi; böhmisches Märchen; Peter Alfons (s. zwei Nachträge; Recension des Pantschatantra) 488
§. 205. Pantschatantra, V, 5 (II, 334); Differenz der Recensionen; indische Schwabenstreiche; walachisches Märchen 493
§. 206. Pantschatantra, V, 6 (II, 337) 494
§. 207. Pantschatantra, V, 7 (II, 339); Tûtinâmeh; Marner; Reineke Fuchs; esthnische Fabel 494

Seite

§. 208. Pantschatantra, V, 8 (II, 341): Brahmavaivarta Purâna; Tausendundein Tag; Sindabadkreis; Fabliau; Grimm, Kindermärchen; buddhistisch-chinesische Legende, in Europa verbreitet; buddhistisches Märchen; Phaedrus; Basile; Polier; Vierzig Veziere; Tausendundeine Nacht; Somadeva; Marie de France; Grimm, Kindermärchen; Fabliau u. a.; Gesta Romanorum; Aesop u. s. w. 495

§. 209. Pantschatantra, V, 9 (II, 345): Differenz der Darstellung; hebräische Uebersetzung treuerer Reflex; Tausendundeine Nacht; Conde Lucanor; Tûtinâmeh; Nicolaus Pergaminus; Grimm, Kindermärchen u. s. w. (s. Nachträge: buddhistisch, Ssiddikûr) 499

§. 210. Pantschatantra, V, 10 (II, 346): buddhistische Legenden oder Fabeln; äsopische Fabel; Tausendundeine Nacht; Sindibad-nâmeh; Tûtinâmeh (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) 501

§. 211. Pantschatantra, V, 11 (II, 352): Sindabadkreis; Çukasaptati; Tûtinâmeh; Anvâr-i-Suhaili; südliches (Dub.) Pantschatantra; persisches Märchen; europäische Märchen; Grimm, Kindermärchen; litauisches Märchen; Uebersicht (s. drei Nachträge: buddhistisch; Avadânas; Ssiddikûr; böhmisch; Grimm, Kindermärchen) 504

§. 212. Pantschatantra, V, 12 (II, 355): Tûtinâmeh; buddhistische Sage, südindische; Legenden; Cardonne; Çukasaptati; Fabliau; Molière; Basile u. s. w.; Grimm, Kindermärchen; Fabliau; Straparola; europäische Märchen u. s. w.; Morlini; Sacchetti; Çukasaptati; Vierzig Veziere; Tausendundein Tag; Tausendundeine Nacht; serbisches Märchen; Fabliau; slowenisch; finnisch; Grimm, Kindermärchen; mariage du diable u. s. w.; Macchiavelli; Abstemius; böhmisches Märchen; Straparola u. a.; Somadeva (s. drei Nachträge: Straparola) 510

§. 213. Pantschatantra, V, 13 (II, 356): buddhistische Sage; Sindabadkreis; Mahâbhârata u. a. (s. Nachträge: niederländische Sagen; Skandapurâna) 534

§. 214. Differenzen der Recensionen 536

§. 215. Weitere Ausspinnung des Rahmens. Pantschatantra, V, 14 (II, 360): Mahâbhârata (s. Nachträge: Avadânas) 537

§. 216. Pantschatantra, V, 15 (II, 362): Differenzen der Darstellung; buddhistische Fabel; griechische Fabel 538

§. 217. Schluß des fünften Buchs: unvollendet 541

Seite

§. 218. Umfang und Bestand des dem Pantschatantra und dem Kalilah und Dimnah zu Grunde liegenden Werks im allgemeinen. 541

§. 219. Das 11. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recensionen des Kalilah und Dimnah; Form desselben im Mahâbhârata; buddhistisch 543

§. 220. Eingeschobene Erzählungen im Anvâr-i-Suhaili; Aesop.... 560

§. 221. Das 12. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recensionen des Kalilah und Dimnah; Form desselben im Mahâbhârata; die hebräische Uebersetzung der treuere Reflex der ältesten arabischen Recension; buddhistisch. Merlini; Lafontaine 560

§. 222. Zusatz einer arabischen Recension; Einschiebungen im Anvâr-i-Suhaili; Anthol. palat.; Plutarch u. s. w.; Aesop; Arabschah 573

§. 223. Das 13. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recensionen des Kalilah und Dimnah; Form desselben im Mahâbhârata; hebräische Uebersetzung treuester Reflex der ältesten arabischen Recension .. 574

§. 224. Einschiebungen im Anvâr-i-Suhaili; Tausendundeine Nacht. 584

§. 225. Das 14. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recensionen des Kalilah und Dimnah; buddhistischer Ursprung dieses Kapitels und des Grundwerks überhaupt; buddhistische Legenden; hebräische Uebersetzung vollständiger (s. Nachträge; buddhistisch) 585

§. 226. Erzählung in „Sieben weise Meister“; Vierzig Veziere; Tausendundein Tag 596

§. 227. Eingeschobene Erzählungen; Sindabadkreis; Grimm, Kindermärchen; Aesop (s. Nachträge; buddhistisch; Avadânas) 596

§. 228. Einschiebungen im Anvâr-i-Suhaili; Tûtînâmeh; Sinhâsanadvâtrinçat; Râmâyana; Adjaïbel Monaser; tamulische Erzählung; Tausendundein Tag 597

§. 229. Das 15. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recensionen des Kalilah und Dimnah; indisch, buddhistisch; buddhistische Legende; griechische Fabel. Einschiebungen im Anvâr-i-Suhaili 599

§. 230. Das 16. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recensionen des Kalilah und Dimnah; nicht indisch. Eingeschobene Fabel; griechi-

Seite

iche Fabeln; buddhistische Legende. Einschiebungen im Anvár-i-Suhaili; äsopische Fabeln (s. Nachträge: Avadânas) 601

§. 231. Das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; indisch, buddhistisch (vgl. §. 69—71) 603

§. 232. Das 18. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; indisch, buddhistisch (vgl. §. 101—106 und Nachträge). Darstellung und Einschiebung im Anvár-i-Suhaili; Gesta Romanorum 603

§. 233. Spätere Zusätze in Ausflüssen der arabischen Bearbeitung . 605

§. 234. Zusatz in der griechischen Uebersetzung (14. Abschnitt derselben) und zwei arabischen Handschriften. „Der Katze eine Schelle anhangen" zwischen 1460—1480 605

§. 235. Zwei Zusätze in der hebräischen Uebersetzung (16. und 17. Kapitel bei Johann von Capua); aus arabischen Handschriften (vgl. S. 609) 606

§. 236. 16. Kapitel der hebräischen und lateinischen Uebersetzung . . 607

§. 237. 17. Kapitel der hebräischen und lateinischen Uebersetzung; Reinele Fuchs 609

§. 238. Abschluß der arabischen Bearbeitung und wol auch des Grundwerks 610

§. 239. Ursprüngliche Ordnung der nicht im Panschatantra widergespiegelten Kapitel des Kalilah und Dimnah zweifelhaft 610

Einleitung.

§. 1. Die nachfolgende Einleitung hat eine zweifache Aufgabe. Einerſeits wird ſie ſich mit den Recenſionen des Pantſchatantra oder, genauer geſprochen, desjenigen indiſchen Werkes, aus welchem es hervorgegangen iſt, beſchäftigen, andererſeits mit den Fabeln und Erzählungen deſſelben, insbeſondere deren Quellen und Verbreitung. An und für ſich würde es vielleicht dienlicher geweſen ſein, beide Aufgaben ſcharf voneinander zu ſondern; allein die Bemerkungen, welche in Bezug auf die Recenſionen zu machen ſind, nöthigen nicht ſelten, auf die Erzählungen ſelbſt einzugehen, ſodaß eine ſchärfere Trennung jener Aufgabe Wiederholungen unvermeidlich gemacht haben würde: ich habe es deshalb vorgezogen, ſie im allgemeinen vereinigt zu behandeln; im einzelnen ſind ſie jedoch getrennt, ſodaß ſie ſich, wie ich hoffe, auch in ihrer Beſonderheit mit Leichtigkeit werden überſehen laſſen können.

§. 2. Johann Gottfried Ludwig Koſegarten, welchem wir die erſte Ausgabe eines Sanskrittextes des Pantſchatantra verdanken [1]), bemerkt in ſeiner Vorrede (S. VI) am Schluß der Aufzählung der reichen handſchriftlichen Hülfsmittel, welche ihm zu

[1]) Pantschatantrum sive quinquepartitum de moribus exponens ex Codicibus manuscriptis edidit commentariis criticis auxit Jo. Godofr. Ludov. Kosegarten. Pars prima textum sanscritum simpliciorem tenens (Bonn 1848). Der 2. Theil (welcher die kritiſchen Commentare enthalten ſollte) iſt nicht erſchienen.

Gebote ſtanden, daß ſie verſchiedene Texte gewähren, daß dieſe ſich nicht blos in den einzelnen Sätzen und eingeſchobenen Verſen, ſondern auch durch Hinzufügung, Auslaſſung oder Verſetzung ganzer Geſchichten ſo ſehr voneinander unterſcheiden, daß man faſt ſagen kann: ſo viel Handſchriften, ſo viel Texte („codices hi textus Pantschatantri proponunt varios, qui non modo in sententiis singulis et versiculis interpositis, verum etiam fabulis integris vel adjectis, vel omissis, vel loco alio collocatis, tantopere inter se differunt, ut paene quot codices, tot textus esse dicere possis"). Da es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß durch Vergleichung der in dieſen Recenſionen und ſonſtigen Bearbeitungen des Pantſchatantra hervortretenden Differenzen die urſprüngliche Geſtalt dieſes Werkes bis zu einem gewiſſen Grade erreicht werden könne, ſo iſt es aufs tiefſte zu beklagen, daß die verſprochenen kritiſchen Commentare uns bisjetzt zur Benutzung noch nicht vorliegen. Die Bemerkungen, welche ich in Bezug auf dieſe Frage machen werde, können unter dieſen Umſtänden natürlich nicht darauf Anſpruch machen, ſie zu erſchöpfen, vielleicht tragen ſie aber dazu bei, den Weg zur Beantwortung zu bahnen.

§. 3. Die Hülfsmittel, welche mir die nachfolgenden Bemerkungen an die Hand gegeben haben, ſind folgende: Zunächſt natürlich der Text, wie ihn Koſegarten conſtituirt hat. Wie ſich dieſer zu ſeinen Handſchriften im einzelnen verhält, wird ſich erſt nach Publication der kritiſchen Commentare mit vollſtändiger Beſtimmtheit erkennen laſſen. Im allgemeinen iſt es folgendes. Koſegarten erkannte in ſeinen Handſchriften — deren ihm elf (vielleicht nur zehn, vgl. ſeine Bemerkung über Cod. L., Praef., VI) zu Gebote ſtanden — neben den angedeuteten Detaildifferenzen eine allgemein-charakteriſtiſche, nach welcher er ſie in zwei Hauptklaſſen ſchied. Die eine derſelben hat im allgemeinen eine einfachere und ſchmuckloſere Darſtellung, die andere eine ausführlichere und ſchmuckreichere. Der edirte Text ſtützt ſich weſentlich auf die Handſchriften der erſten Klaſſe — wol insbeſondere mit Zugrundelegung von zwei hamburgern, H. J., und einer londoner, L., welche dem Herausgeber zuerſt unter die Augen kamen —; wo

jedoch diese Codices zu fehlerhaft oder verstümmelt zu sein schienen, hat er aus den übrigen Besseres oder Vollständigeres zur Ergänzung entnommen („in editionis meae volumine hoc primo scriptura potissimum ad editionem simpliciorem accommodata est, quoniam codices H. J. L. qui mihi obtigerunt primi, illam editionem exhibent, eoque factum est, ut ad eam primam ex illis codicibus erudendam me adplicarem. Qui codices ubi nimis vitiosi vel mutili esse mihi videbantur, ex ceteris meliora vel pleniora supplevi". Praef., IX). — Nächst diesem edirten Text benutzte ich drei der von Kosegarten gebrauchten Handschriften: die beiden hamburger, H. und J., welche wesentlich identisch sind und die einfachere Recension repräsentiren (vgl. über sie Kosegarten, Praef., V), und eine berliner (bei Kosegarten K.), welche die schmuckreichere Recension gibt (vgl. Kosegarten, a. a. O., und Weber, Die Sanskrit-Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, Nr. 557, S. 164). [1]) Meine übrigen Hülfsmittel bestehen nur in Uebersetzungen, Bearbeitungen und Auszügen; doch scheint mir auch deren Nutzen ersprießlich genug, um mir einige Worte über sie verstatten zu müssen. Zunächst ist hier die von H. H. Wilson schon im Jahre 1827 bekannt gemachte Analyse des Pantschatantra zu erwähnen. [2]) Diese beruht auf drei Handschriften, welche (wie am angeführten Orte, S. 157, gesagt wird) „in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen, obgleich sie in Fülle Verschiedenheiten darbieten, wie man sie in Compilationen von einem solchen Charakter erwarten darf, wo Stanzen und selbst Geschichten nach dem Gutdünken des Abschreibers oft zugesetzt oder ausgelassen werden" (these copies agree in all essential points, although they present, abundantly, the variations to be expected in compilations of such a character; where stanzas-

[1]) Ueber diese drei Handschriften werde ich an einem andern Orte genauere Mittheilungen machen.

[2]) Analytical account of the Pancha Tantra, in den Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (Bd. I, Th. II. S. 155 fg.).

and even stories, are often omitted or inserted at the pleasure of the transcriber). — Nächstdem ist die griechische Uebersetzung von Demetrios Galanos hervorzuheben. Dieser, im Jahre 1760 in Athen geboren, lebte von 1786—1833 in Indien und benutzte seinen Aufenthalt dazu, eine Menge Sanskritwerke ins Griechische zu übertragen. Eine der bedeutendsten Stellen unter diesen Uebersetzungen würde die des Pantschatantra einnehmen, wenn sie nicht so früh abbräche. Sie geht nämlich nur bis zur 57. Seite des Kosegarten'schen Textes und infolge einer Umstellung der fünften (Erzählung des ersten Buchs (s. §. 55) fehlt auch die Uebersetzung von Kosegarten S. 48, 15—49, 11. Sie beruht, wie sich weiterhin ergeben wird, auf einer von allen bisher bekannten verschiedenen Recension und gewährt schon durch eine nur in ihr vorkommende, besonders eigenthümliche Erzählung ein hohes Interesse (s. §. 39). Abgedruckt ist sie in Χιτοπαδασσα, ἢ Παντσα Ταντρα (Πεντατευχος) συγγραφεισα ὑπὸ τοῦ σοφοῦ Βισνουσαρμανου και ψιττακου μυθολογιαι νυκτεριναι μεταφρασθεντα ἐκ του Βραχμανικου παρα Δημητριου Γαλανου Ἀθηναιου, νῦν δὲ πρῶτον ἐκδοθέντα κτλ. δαπάνῃ μὲν καὶ μελέτῃ Γεωργιου Κ. Τυπαλδου κτλ. Ἐν Ἀθηναις 1851. S. 3—74. [1])

Nächst diesem benutze ich die Uebersetzung von Dubois. [2]) Diese beruht auf drei verschiedenen Handschriften, deren eine das

[1]) Irrig ist diese Uebersetzung a. a. O. als Χιτοπαδασσα rubricirt. Von S. 75—150 folgt eine leider ebenfalls fragmentarische Uebersetzung des Hitopadesa und zwar von S. 75—108 die des 2. Buchs (hier irrig als A bezeichnet); dann von S. 111—138 die des 1., jedoch mit Mangel des Anfangs (sie beginnt erst mit einer Stelle, welche S. 17, 20 des Textes der Lassen'schen Ausgabe entspricht. Herr Tyrwhitt hat diesen Mangel aus der Uebersetzung des Kalilah und Dimnah von Symeon Seth ergänzt und das Buch irrig als B rubricirt). Von S. 139 an beginnt die Uebersetzung des 3. Buchs, welche aber mit Lassen S. 90, 6 abbricht, sodaß auch die des 4. fehlt. Die Uebersetzung des Hitopadesa beruht übrigens ebenfalls auf einer besondern Recension, welche jedoch weniger von den bekannten Recensionen abweicht.

[2]) Le Pantchatantra ou les cinq ruses. Fables du Brahme Vichnou Sarma; Aventures de Paramarta et autres contes, le tout traduit pour

Werk in tamulischer, die andere in Telugu-, die dritte in Cannadasprache darbot; sie enthält übrigens keineswegs den ganzen Inhalt derselben, sondern nur eine Auswahl (Préf., VIII: „Le choix que nous publions a été extrait sur trois copies différentes, écrites l'une en tamoul, l'autre en telougou et la troisième en cannada, sous le titre de Pancha-Tantra, qui signifie les cinq ruses. Nous avons tiré de cet ouvrage tous les apologues qui peuvent intéresser un lecteur européen; et nous en avons omis plusieurs autres dont le sens et la morale ne pouvaient être entendus que par le très-petit nombre de personnes versées dans les usages et les coutumes indiennes"). Unter diesen Umständen gewährt diese Uebersetzung natürlich keine ganz sichere Grundlage für Schlüsse und es wäre sehr zu wünschen, daß irgendjemand, dem die schon edirten Uebersetzungen des Pantschatantra in tamulischer und Telugusprache zugänglich sind, das Verhältniß derselben zum Sanskrittext genauer bestimmen möchte. Allein in Ermangelung solcher zuverlässigern Data bleibt Dubois' Arbeit höchst beachtenswerth, insbesondere deshalb, weil, wie sich im folgenden ergeben wird, es höchst wahrscheinlich ist, daß die ihr zu Grunde liegenden Uebersetzungen auf einer Recension des Pantschatantra beruhen, welche, wenigstens theilweise, älter ist als alle bisher bekannten sanskritischen.

Was für diese dekhanischen Uebersetzungen oder Bearbeitungen wahrscheinlich ist, ist für die arabische [1]) wol unzweifelhaft. Wenn wir bedenken, daß, trotz der nicht unbeträchtlichen Anzahl bekannter Handschriften des Pantschatantra, keine einzige mit der andern übereinstimmt, so können wir uns schon aus diesem Grunde

la première fois sur les originaux indiens par Mr. l'Abbé J. A. Dubois (Paris 1826).

[1]) Im Original herausgegeben von Silvestre de Sacy unter dem Titel: Calila et Dimna, ou fables de Bidpai (Paris 1816, 4.); ins Deutsche übersetzt von Wolff unter dem Titel: Das Buch des Weisen, in lust- und lehrreichen Erzählungen des indischen Philosophen Bidpai (Stuttgart 1839), und ins Englische von Knatchball: Bidpai Kalila and Dimna (Orford 1819).

des Gedankens nicht erwehren, daß, so lange als in Indien Sanskrit von allen Priestern und Gelehrten gehandhabt wurde, jeder desselben kundige Abschreiber sich für berechtigt hielt, seine Abschrift, wenn auch nicht im allgemeinen, doch in vielen oft sehr wesentlichen Einzelheiten nach seinem Geschmack und Gutdünken zu verändern. Der praktische Gebrauch des Sanskrit begann aber erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts beschränkter zu werden. Wenn also bis dahin die Recensionen des Pantschatantra einer steten Veränderung ausgesetzt waren, so ist es schon an und für sich unmöglich, daß jetzt noch eine sanskritische Handschrift desselben existiren sollte, welche diejenige oder eine Recension darböte, in welcher das Pantschatantra oder dessen Grundlage sich vor etwa 1200 Jahren vorfand. Auf einer solchen, zur Zeit von Khosru Anuschirvan (zwischen 531—579 n. Chr.) in die damalige Hofsprache Persiens übertragenen [1]), beruht aber diese arabische Bearbeitung und es wird also schon durch diese Betrachtung wahrscheinlich, daß sie sich der ältesten uns erreichbaren Recension des Pantschatantra oder dessen Grundlage im allgemeinen wenigstens am meisten nähert, also für die Erkenntniß derselben von allerwesentlichster Bedeutung ist. Aber wie das sanskritische Original, so hat auch diese arabische Bearbeitung sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht zu erhalten vermocht. Auch sie erscheint in den Handschriften mit den allergrößten Differenzen, sodaß Silvestre de

[1]) Es wird gewiß niemand die Skepsis so weit treiben, an diesen in den Einleitungen zum Kalilah und Dimnah und auch von Firdusi und Andern beglaubigten Uebersetzung zu zweifeln. Dennoch will ich ein sprachliches Moment erwähnen, welches sie über allen Zweifel erhebt. Es entspricht bekanntlich dem sanskritischen h zendisch und persisch z, und so z. B. dem sanskr. hiranya, Gold, zend. zaranya (z. B. Vend. II, 7); vgl. pers. زر zer, Geld, und زرين zerrin, golden. Dieses Verhältniß konnte dem persischen Uebersetzer des Sanskritwerkes nicht unbekannt bleiben, und danach änderte er den Namen der Maus (im Pantschatantra II = Kalilah und Dimnah VI); diese heißt im Sanskrit hiranyaka, in der arabischen Bearbeitung (vgl. die Uebersetzung von Wolff, I, 149, 3 v. u.), durch die persische vermittelt, zirak (wohl aus ziranyaka verstümmelt).

Sacy in dem Mémoire historique, welches er seiner Ausgabe derselben vorausgeschickt hat, S. 14, 8 sagt: „On ne peut se faire une idée de l'extrême variété qui règne dans les manuscrits de la version Arabe. Cette variété est telle, qu'on est quelquefois tenté de croire qu'il existe plusieurs versions Arabes de ce livre tout-à-fait différentes l'une de l'autre. J'aime mieux penser cependant qu'il n'y a eu qu'une seule traduction du pehlvi en arabe, celle d'Abd-allah, fils d'Almokaffa; mais que cette traduction a été dans la suite interpolée par les copistes ou par des hommes de lettres qui ont cru l'embellir en alongeant le récit, multipliant les incidens, y insérant de nouvelles fables, des proverbes, des allusions, soit à l'Alcoran, soit aux traditions, retranchant aussi parfois ce qui leur paroissoit manquer de justesse ou d'élégance, accommodant enfin l'ouvrage à leur goût ou à celui de leur siècle" (vgl. auch S. 64). Wenn man einerseits bedenkt, wie rasch die ganze Pehlewiliteratur — mit Ausnahme einiger religiöser, von treugebliebenen Mazdajasnas geretteter Schriften — durch den Einfluß des Islam verdrängt ward, wie unwahrscheinlich es daher bei der damaligen Entwickelung der arabischen Literatur sei, daß, nachdem das Werk von einem geborenen Perser und anerkannten Kenner des Arabischen in letztere Sprache übertragen war, kurz danach irgendein oder gar mehrere Andere auf die Pehlewiübersetzung von neuem recurrirt seien, andererseits beachtet, wie der Sammelcharakter, welchen das Werk angenommen hatte, bei der so wenig geschlossenen Form desselben, gleichsam von selbst zu den angedeuteten Umwandlungen einlud, endlich die analoge Erscheinung des sanskritischen Originaltextes vergleicht, welcher doch unzweifelhaft auf einer einzigen Grundlage beruht und dennoch in so verschiedene Recensionen ausschoß, so wird man unbeirrt Silv. de Sacy's Ansicht beitreten und selbst die von ihm (a. a. O., S. 60) angedeutete Möglichkeit zweier voneinander unabhängiger Uebersetzungen abweisen — und zwar auch hier in Uebereinstimmung mit ihm selbst. Dagegen müssen uns — so lange die älteste Recension der arabischen Uebersetzung nicht erkannt ist — diese

Differenzen von der allergrößten Bedeutung erſcheinen, für die Geſchichte des Werks entſchieden von noch größerer, als die in den faſt durchweg unzweifelhaft jüngeren Recenſionen des Sanskrittextes. Wir können daher nicht umhin, es zu bedauern, daß Silv. de Sacy ſie nicht genauer ſpecialiſirt hat, und müſſen bei der hohen culturhiſtoriſchen Bedeutung dieſes Werkes den Wunſch ausſprechen, daß irgendjemand die weſentlichen Differenzen — Mangel oder Zuſatz von Erzählungen und Verſchiedenheiten in charakteriſtiſchen Merkmalen — veröffentlichen möge, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß ſich alsdann ergeben würde, daß Silv. de Sacy ſich mit Recht nicht ſpecieller auf ſie eingelaſſen hat.

Schon an und für ſich würden natürlich die alten, unabhängig voneinander entſtandenen Ueberſetzungen dieſer arabiſchen Bearbeitung einen hohen Werth haben; dieſer wird aber noch durch die bemerkte Verſchiedenheit der Recenſionen von jener und die noch mangelnde genauere Kenntniß ihrer Differenzen nicht unbeträchtlich erhöht.

Die älteſte dieſer Ueberſetzungen iſt wahrſcheinlich die griechiſche von Symeon Seth, welche etwa um 1080 unſerer Zeitrechnung abgefaßt iſt. Wir beſitzen leider noch keine brauchbare Ausgabe derſelben. Die älteſte und gewiſſermaßen bisjetzt einzige (denn die in Athen 1851 erſchienene iſt ein bloßer Abdruck derſelben) von Seb. Gottfried Starkl [1]) ermangelt der Prolegomena und hat auch ſonſt kleinere Lücken und Fehler. Dieſe laſſen ſich

[1]) Specimen sapientiae Indorum veterum, i. e. liber ethico-politicus pervetustus, dictus arabice Kylile et Dimne, graece Στεφανίτης και Ιχνηλάτης, nunc primum graece ex Manuscripto Cod. Holsteiniano prodit cum versione nova Latina opera Seb. Gottfr. Starkii (Berlin 1697). Der erwähnte Wiederabdruck führt den Titel: Στεφανίτης και Ιχνηλάτης ητοι βιβλίον φυσιολογικὸν (ἠθικοπολιτικόν) μετακομισθὲν ἐκ τῆς Ινδίας καὶ δοθὲν τῷ βασιλεῖ Χοσρόῃ ἐν Περσίδι παρά τινος Περζωὲ σοφοῦ καὶ ἰατροῦ τὴν τέχνην καὶ μετενεχθὲν εἰς τὴν Ἀράβων γλῶσσαν. Ὑπὸ δὲ Συμεὼν Μαγίστρου καὶ Φιλοσόφου τοῦ Σὴθ εἰς τὴν Ἑλλήνων διάλεκτον μεταβληθέν κτλ. Ἐν Ἀθήναις, ἐκ τῆς τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος 1851. 8.

nun zwar für den Gebrauch, den wir hier im Auge haben, durch die upsaler Ausgabe und die darin mitgetheilten Varianten [1]), sowie durch Vossius' lateinische Uebersetzung [2]) so ziemlich ersetzen; doch würde eine kritische Ausgabe ein sehr erwünschtes und verdienstliches Werk sein. Die alte italienische Uebersetzung, welche schon 1583 [3]) erschienen ist, war mir leider nicht zugänglich.

Im 12. Jahrhundert ist die arabische Bearbeitung von Nasr-Allah ins Persische übersetzt; obgleich diese Uebersetzung in mehreren Handschriften in Paris, Berlin und Wien sich befindet, ist sie doch erst sehr unzureichend bekannt: das Wenige, was wir von ihr wissen, verdanken wir Silv. de Sacy. [4]) Allein auf ihr beruht die über drei Jahrhunderte später unter dem Titel: Anvár-i-Suhaili von Huśaïn Vaïz verfertigte Bearbeitung. Diese mußte wegen des Mangels ihrer Grundlage für mich an die Stelle derselben treten und der Verlauf der Untersuchung ergab, daß sie

[1]) Prolegomena ad librum Στεφανιτης και Ιγνηλατης. Ex cod. Mscpt. Bibliothecae Acad. Upsalensis edita et latine versa dissertatione academica, quam, praeside Flodero, publico examini submittet Aurivillius (1786. 4.).

[2]) Diese findet sich unter dem Titel: Appendix ad observationes Pachymerianas. Specimen sapientiae Indorum veterum. Liber olim ex lingua Indica in Persicam a Perzoe medico: ex Persica in Arabicam ab Anonymo; ex Arabica in Graecam a Symeone Seth, a Petro Possino Societ. Jesu novissime e Graeca in Latinam translatus; von S. 547 an hinter seiner Ausgabe des Pachymeres: Georgii Pachymeris Michael Palaeologus etc. (Rom 1666, Fol.).

[3]) Del governo de' regni sotto morali esempj di animali ragionanti tra loro, tratti primo della lingua indiana in agarena (für arabisch, weil die Araber Nachkommen der Hagar) da Lelio Demno (Missverständniß des arabischen Titels Kalilah und Dimnah) Saraceno e dall' Agarena nella Greca da Simon Seto filosofo Antiocheno ed ora tradotti dal Greco in Italiano (Ferrara 1583); vgl. Silvestre de Sacy in Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, X, 2, 46.

[4]) Not. et Extr. (X, 94 fg.), vgl. auch Mémoire historique vor seiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 39.

trotz der großen Freiheiten, welche sich Husain Vaïz genommen hat, wenigstens in vielen Beziehungen diese Stelle auch ausfüllt. Sie liegt mir in der englischen Uebersetzung von Eastwick [1]) vor, deren Mittheilung ich der Güte meines Freundes, des Herrn Professor Brockhaus, verdanke, welcher mich aus seiner reichen Bibliothek auf alle Weise bei meinen Untersuchungen unterstützt hat.

Die für die Culturgeschichte wichtigste Uebersetzung ist aber eine hebräische geworden. Leider wissen wir von dem Uebersetzer weiter nichts als seinen Namen, und selbst dieser ist keineswegs ganz sicher. Wir verdanken ihn einer Mittheilung von Doni, welcher ihn in der Einleitung zu seiner, mittelbar auf dieser Uebersetzung ruhenden Bearbeitung [2]) aufbewahrt hat. Er nennt ihn uno Joel gran Rabbi Giudeo. [3]) Es wäre nun an und für sich kein Grund, an einer solchen Angabe zu zweifeln; allein auffallend ist zunächst, daß der sorgsame und kenntnißreiche Rossi nichts der Art in den reichen Schätzen, welche ihm zu Gebote standen, gefunden haben muß. Er nimmt von dieser Angabe, die ihm gewiß nicht unbekannt war, gar keine Notiz, obgleich infolge der interessanten Mittheilungen über eine alte hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah (Chelila e dimnà, wie sie in der Quelle derselben

[1]) Der Titel ist: The Anvár-i-Suhaili: or the lights of Canopus being the Persian version of the fables of Pilpay; or the book „Kalilah and Damnah" rendered into Persian by Husain Váïz Ul-káshifi: literally translated into prose and verse by Edward Eastwick (Hertford 1854).

[2]) Der Theil derselben, welcher in drei Büchern im allgemeinen den sechs ersten Kapiteln von Silvestre de Sacy's Ausgabe des Kalilah und Dimnah entspricht, führt den Titel: La moral filosofia del Doni tratta dagli antichi scrittori allo illustr. S. Don Ferrante Caracciolo dedicata. Die folgenden, mit Ausnahme des 17. Kapitels, welches bei Doni fehlt, sind bei demselben betitelt: Trattati diversi di Sendebar Indiano filosofo morale. Beide Abtheilungen sind in Venedig (1552, 4.) erschienen und liegen in dieser Ausgabe vor mir.

[3]) So auch Wolf, Bibl. hebr., III, 350, Nr. 801: R. Joel nescio quis cui versio hebraica libri fabularis Indorum Kelila et Dimna tribuitur, aber ohne Angabe einer Autorität.

genannt wird) durch Giacobbe, Sohn von Sceará, die er sowol in seinem Dizionario als in seinem Manuscripti [1]) gibt, seine Aufmerksamkeit auf diese gewiß gezogen war und er einen hebräischen Schriftsteller Joel (Gioele, wie er ihn schreibt) in der That kennt, aber nur als Uebersetzer des sogenannten Sendabar, nicht des Kalilah und Dimnah. [2]) Diese letztere Angabe, daß Joel Verfasser der Uebersetzung des Sendabar sei, findet auch ihre Wiederholung in einem Manuscript von diesem im Britischen Museum. [3]) Es liegt dadurch die Vermuthung nahe, daß entweder Doni selbst oder seine Autorität durch Verwechselung den Uebersetzer des Sendabar zum Uebersetzer des Kalilah und Dimnah gemacht habe. Dagegen ließe sich nun zwar einwenden, daß Doni so viel älter als Rossi ist, daß ihm sogar vielleicht eine hebräische Handschrift der Uebersetzung zugänglich war, aus der er seine Notiz schöpfte, daß endlich Rossi sie deshalb nicht erwähnt, weil er in seinen Hülfsmitteln keine Bestätigung dafür fand, und man könnte sich demgemäß der Annahme zuneigen, daß beide Angaben richtig seien und daß Joel ebenso wol Uebersetzer des Kalilah und Dimnah als des Sendabar sei. Dafür könnte man auf den ersten Anblick nicht blos die Verwandtschaft dieser Schriften, sondern noch zwei besondere Umstände geltend machen. Erstens nämlich: während die arabische Bearbeitung dem indischen Philosophen, welcher die Hauptrolle im Kalilah und Dimnah hat, den Namen Bidpai oder einen wenig differirenden [4]) gibt, hat die hebräische Uebersetzung statt dessen denselben Namen, den der erste Philosoph

[1]) Dizionario Storico degli autori ebrei (1802, I, 135) und Mss. Codd. hebraici Bibl. J. B. de Rossi (1803, Nr. 212, S. 137).

[2]) Seine Worte sind: „Gioele ebreo d'incerta età. Tradusse dall' arabo in ebraico i Proverbj di Sendabàr". Dizionario storico degli autori Ebrei, I, 136.

[3]) Ellis, Specimens of early English romances (London 1811), III, 6, und Keller, Li Romans des Sept Sages, XX.

[4]) Vgl. Silvestre de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 397 und 403, und Mém. histor. (vor seiner Ausgabe), S. 17, 59, und weiterhin Anm. zu §. 6.

in den „Gleichnissen Sandabar's“ führt, nämlich ebenfalls Sandabar; zweitens hat die hebräische Uebersetzung einige Erzählungen, welche die übrigen Ausflüsse der arabischen Bearbeitung nicht darbieten, wol aber der Sandabar.[1]) In diesen beiden Uebereinstimmungen könnte man eine Bestätigung dafür erblicken, daß der Uebersetzer beider Werke eine und dieselbe Person sei; daß er an die Stelle des ihm minder bekannten Namens Bidpai, welcher vielleicht in seiner arabischen Handschrift entstellt war, den ihm durch die Uebersetzung des Sandabar geläufigern gesetzt habe und auch aus letzterer aus eigenem Antriebe die Erzählungen hinzugefügt. Allein eben diese Umstände, welche auf den ersten Anblick eine Bestätigung jener Vermuthung zu gewähren scheinen, entscheiden bei genauerer Betrachtung dafür, daß, selbst wenn ein gewisser Joel der Uebersetzer des Kalilah und Dimnah war, er doch nicht eine und dieselbe Person mit dem Joel sein könne, welchem die Uebersetzung des Sandabar zugeschrieben wird, vielmehr nicht unbeträchtlich später gelebt haben müsse. Denn es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, daß die hebräische Schreibweise dieses Namens, סנדבא־[2]), nur durch die im Hebräischen leichte Verwechselung von ד d. und ר r. aus der im Arabischen [3]) und Persischen [4]) und auch in der griechischen Uebersetzung sich widerspiegelnden Form سندباد entstanden ist, welche, wie ich im Bulletin der St.-Petersburger Akademie, histor.-philol. Klasse, 1857, 4, 16. September (vgl. Mélanges asiatiques. III, 196) bemerkt habe,

[1]) S. weiterhin §. 95 und §. 99.

[2]) So hat der Titel der gedruckten Ausgabe des Sandabar (Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 415, Nr. 1), und ebenso die Aufzählung der sieben Weisen (ebend. 417), sowie auch das Manuscript der Uebersetzung des Kalilah und Dimnah (ebend. 424); die Schreibart ohne א ist eine schlechtere; sie erscheint im Manuscript des Sandabar (ebend. 416, 417), vgl. Mel. asiat., III, 192.

[3]) Vgl. Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 1, 404; Die sieben Vezire in der Uebersetzung von Scott und in der breslauer Ausgabe von Tausendundeine Nacht XV, und sonst.

[4]) S. Sindibâd-nâmeh im Asiatic Journal, 1841, XXXV, 169 fg.

der im Wesentlichen treue Reflex des im Sanskrit entsprechenden ursprünglichen Namens Siddhapati ist. Ist diese Annahme richtig, so ist es absolut unwahrscheinlich, daß diese Corruption schon von dem Uebersetzer selbst herrührt — denn eine Verwechselung des arabischen د d. und ر r, die sich so unähnlich sind, ist nicht wahrscheinlich —, sondern so gut als gewiß, daß sie erst von minder kundigen Abschreibern der hebräischen Uebersetzung eingeführt ward. Was aber den zweiten Punkt: die in der Uebersetzung des Kalilah und Dimnah eingeschobenen Geschichten betrifft, so wird sich an den angeführten Stellen (§. 95, 99) ergeben, daß sie zwar im allgemeinen mit den entsprechenden im hebräischen Sandabar übereinstimmen, im einzelnen aber so sehr von der darin vorliegenden Darstellung abweichen, daß absolut keine Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß sie aus ihm entlehnt sind. — Diesem gemäß muß die hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah nicht allein einen andern Verfasser haben als die des Sandabar, sondern höchst wahrscheinlich auch beträchtlich jünger sein, da die corrumpirte Form סנדבאר Sindabär. doch eine gewisse Zeit nöthig hatte, ehe sie sich statt der richtigen סנדבאד, Sindabäd — so werde ich fortan als nächsten Reflex der indischen Form Siddhapati schreiben — fixiren konnte. Was nun die Einführung des Namens Sendebar statt Bidpai in den hebräischen Text selbst betrifft, so glaube ich im allgemeinen mit Silv. de Sacy [1]), daß er zunächst auf dem Mangel oder der Ungenauigkeit der diakritischen Zeichen beruht; im einzelnen weiche ich jedoch darin von ihm ab, daß ich annehme, daß der Uebersetzer die Variante تندبا Tendebä [2]). oder eine ihr ähnliche تندبا Sendebä. in seiner Handschrift fand und dadurch an den ihm schon geläufigen Namen des indischen Philosophen Sendebär erinnert ward.

Die Zeit, in welcher diese hebräische Uebersetzung abgefaßt ist, ist bisjetzt nicht genauer zu bestimmen. Da die lateinische Uebersetzung derselben, welche wir sogleich erwähnen werden, zwi-

[1]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 403.

[2]) ebend., und in der Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 59.

schen 1263—1278 fällt, so wird sie wol auf jeden Fall vor 1250 zu setzen sein.

Von ihr ist bis jetzt nur ein einziges und zwar unvollständiges Manuscript bekannt, welches sich in Paris befindet und von Silv. de Sacy benutzt und beschrieben worden ist.[1]) Es fehlt ihm der Anfang, oder vielmehr etwas über die ganze vordere Hälfte: es beginnt nämlich mit der Geschichte, welche sich in Silv. de Sacy's arabischer, 286 Seiten umfassender Ausgabe, S. 148, Zeile 2 von unten findet.[2]) Von da an ist es vollständig.

Die hohe Bedeutung dieser Uebersetzung für die Erkenntniß der letzterreichbaren Form des indischen Werks, aus welcher sie stammt, wird sich im Verlauf unserer Untersuchungen herausstellen, und es ist daher um so mehr zu bedauern, daß bisjetzt noch weiter nichts veröffentlicht ist als die erwähnte Geschichte, mit welcher sie beginnt[3]), und das 9. Kapitel derselben[4]), welches dem 12. der arabischen Recension von Silv. de Sacy entspricht. Die Herausgabe derselben würde eine ebenso wichtige als verdienstliche Unternehmung sein, und ich kann mich deshalb nicht enthalten, hier den Wunsch auszusprechen, daß die hebräisch-antiquarische Gesellschaft in London, welche sich die nützliche Aufgabe gestellt hat, die alten hebräischen Manuscripte, welche seit langer Zeit in den Bibliotheken größtentheils unbenutzt liegen, zu veröffentlichen, vorzugsweise dieser hebräischen Uebersetzung des Kalilah und Dimnah ihre Aufmerksamkeit zuwenden und mit ihr eine neue, auf Handschriften gestützte Ausgabe der so überaus seltenen Mishle Sandabar, „Gleichnisse des Sandabar", verbinden möge. Beide Werke sind bekanntlich von der größten culturhistorischen Bedeutung und stehen an der Spitze eines überaus umfassenden und einflußreichen occidentalischen Literaturkreises.

[1]) Notices et Extraits, IX, 1, 419 fg.

[2]) Vgl. ebend., IX, 1, 421, wo der Text dieser Erzählung hebräisch und zugleich nach fünf arabischen Handschriften mitgetheilt wird. In Wolff's Uebersetzung findet sie sich I, 127; in Knatchbull's englischer S. 178.

[3]) Notices et Extraits, IX, 424.

[4]) ebend., 451.

In Ermangelung der hebräiſchen Ueberſetzung tritt für mich an ihre Stelle die danach von Johann von Capua in der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts (zwiſchen 1263 und 1278) verfertigte lateiniſche Ueberſetzung. [1]) Die Vergleichung derſelben mit den oben erwähnten edirten Stücken der hebräiſchen, ſowie ihr Charakter im allgemeinen erweiſt ſie als einen ſklaviſchen Spiegel von dieſer, ſodaß man mit der größten Entſchiedenheit ſagen kann, daß Johann von Capua zwar ſehr ſchlecht überſetzt hat, aber ſo treu, als ihm bei ſeiner nicht beſonders großen Kenntniß des Hebräiſchen und ſehr geringen des Lateiniſchen möglich war, insbeſondere, daß er ſich abſichtlich nur überaus ſelten eine kleine Freiheit erlaubt hat. Der Abdruck dieſer Ueberſetzung iſt sine loco et anno erſchienen und wird von Santander [2]) etwa um 1480 geſetzt. Dieſer Anſatz wird wol vielleicht ſelbſt bis auf das Jahr richtig ſein. Denn ich werde an einem andern Orte — weil es hier zu vielen Raum wegnehmen würde — nachweiſen, daß der älteſte Druck der deutſchen, nach dieſer lateiniſchen abgefaßten Ueberſetzung, welcher ebenfalls sine loco et anno erſchienen iſt, nicht nach dem Abdruck, ſondern nach einem Manuſcript der lateiniſchen Ueberſetzung gemacht iſt, wahrſcheinlich nach demſelben, welches uns im Abdruck vorliegt; denn daß der älteſte Druck der deutſchen Ueberſetzung mit dem der lateiniſchen in innigſter Beziehung ſteht, folgt daraus, daß beide dieſelben Holztafeln als Holzſchnitte benutzt haben; doch bemerke ich ſogleich, daß alles übrige Aeußerliche — Typen, Papier, Druckordnung — verſchieden iſt. Nach jenem älteſten deutſchen Druck erſcheint zunächſt ein

[1]) Vgl. über ſie Silv. de Sacy, a. a. O., IX, 398 fg.; Loiſeleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes (Paris 1838), S. 18. Mir liegt davon das von G. H. B. (Bode) in ſeinem verdienſtlichen Beitrage zur Geſchichte dieſes Literaturkreiſes (in der Recenſion von Loiſeleur Deslongchamps' erwähntem Werke in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1843, S. 721 fg.), S. 729 beſchriebene Exemplar der göttinger Bibliothek vor.

[2]) Serna Santander, Dictionnaire bibliographique choisi du quinzième siècle, II, 378; Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 400.

ulmer von 1483; dieser ist aber kein Abdruck von jenem, sondern er beruht auf einer Transscription des in diesem gebrauchten deutschen Dialekts in einen andern, ohne Zweifel den in Ulm damals herrschenden. Diese Transscription ist aber mit einer so grenzenlosen Nachlässigkeit gemacht, daß die ganze Ausgabe dadurch fast werthlos ist. Nach ihr aber ist die ulmer von 1484 und, so viel ich sie untersuchen konnte, mit unwesentlichen Veränderungen die Reihe der nachfolgenden Ausgaben gedruckt, von denen keiner einzigen weiter die ganz vortreffliche älteste ohne Orts- und Jahresangabe gedruckte wieder zu Gebote gestanden zu haben scheint, sodaß derjenige, welcher diese nicht kennt und seine Ansicht über den Werth der alten deutschen Uebersetzung sich nach einer andern Ausgabe bildet, zu einem ganz falschen Urtheil über sie gelangt. So schlecht in allen Ausgaben von 1483 an diese Uebersetzung erscheint, so wahrhaft vortrefflich tritt sie in jener ältesten hervor, und ich glaube, daß es ein ebenso interessantes als verdienstliches Werk wäre, wenn man einen neuen Abdruck von ihr besorgte. Jene Ausgabe von 1483 nun hat schon gelegentlich den Druck der lateinischen Uebersetzung vor Augen gehabt, sodaß diese also zwischen dem ältesten deutschen Druck sine loco et anno und 1483 erschienen sein muß. Jener älteste deutsche Druck wird von einigen alten Bibliographen in das Jahr 1470 gesetzt [1]), ich zweifle aber sehr, daß er so alt ist. Das Interesse für diese Schriften war — wie ihre rasch aufeinander folgenden Auflagen zeigen [2]) — damals viel zu groß, als daß zwischen der ersten und zweiten Ausgabe dreizehn Jahre hätten verfließen können.

Ob Ebert wegen zweier Differenzen — einer in der Columnenbezeichnung und einer am Schluß — mit Recht zwei Aus-

[1]) Bertschneider bei Panzer, Annalen der ältern deutschen Literatur, I, 49. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 444. G. H. B(ode). in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1843, S. 737.

[2]) Die ulmer von 1483 wurde 1484 und 1485 von neuem in Ulm aufgelegt, während 1484 auch eine Ausgabe in Augsburg erschien: vgl. Panzer, Annalen der ältern deutschen Liter., I, 143, 152, 153, 158, 256.

gaben der lateinischen Ueberſetzung annimmt [1]), wage ich nicht zu entſcheiden, aber auch kaum zu glauben; und zwar um ſo weniger, als die vor mir liegende alsdann eine dritte ſein würde. [2]) Auf jeden Fall iſt ſchwerlich zu bezweifeln, daß dieſe Ausgaben, trotz dieſer unbedeutenden Differenzen, wie in allen übrigen Aeußerlichkeiten, ſo auch im ganzen eigentlichen Text vollſtändig übereinſtimmen.

Der Umſtand, daß die deutſche Ueberſetzung, wie ſchon erwähnt, aus einem Manuſcript der lateiniſchen gefloſſen iſt, machte es natürlich geratben, auch ſie zu Rathe zu ziehen. Sie ſtand mir auf kürzere Zeit in der älteſten Ausgabe (ohne Ort und Jahr) durch die Liberalität der wolfenbütteler Bibliothek zu Gebote, in der ulmer von 1483, welche die göttinger Bibliothek beſitzt, während der ganzen Dauer meiner Unterſuchungen.

Eine vierte, wenigſtens auf einer von jenen drei Ueberſetzungen unabhängigen beruhende, poetiſche Nachahmung einzelner Partien des Kalilah und Dimnah tritt uns in Baldo's Alter Aesopus entgegen, deſſen Herausgabe wir Edéleſtand du Méril [3]) verdanken. Das Alter iſt leider nicht ſicher zu beſtimmen; der Herausgeber ſetzt ihn mit Wahrſcheinlichkeit in das 13. Jahrhundert. [4]) Auch deren Vergleichung war nicht ohne Nutzen.

Eines der allerwichtigſten Hülfsmittel würde natürlich die ſpaniſche Ueberſetzung ſein, welche wahrſcheinlich um 1251 nach einer unmittelbar aus dem Arabiſchen gefloſſenen lateiniſchen gearbeitet iſt, allein von dieſer iſt bisjetzt leider nur ein kleines,

[1]) Ebert, Allgemeines bibliographiſches Lexikon, I, Nr. 6259 a. b. Beide Ausgaben unterſcheiden ſich nach ihm dadurch, daß a. als Columnentitel capitulum II, III u. ſ. w. und am Schluſſe explicit liber parabolaꝝ antiquoꝝ sapientum hat, während in b. jene capitulum secundum, tertium u. ſ. w. lautet, dieſer aber explicit liber paraboları antiquoꝝ sapientum geſchrieben iſt.

[2]) Sie hat nämlich die Columnentitel wie Ebert's b. (ſ. vorige Anmerkung), den Schluß aber wie Ebert's a.

[3]) Poésies inédites du moyen âge (Paris 1854), S. 217 fg.

[4]) a. a. O.

jedoch nichtiges Stückchen bekannt, welches Rodriguez de Castro veröffentlicht hat.[1]) Höchst wahrscheinlich aber war sie es, nach welcher Raimond vorzugsweise — jedoch nicht ohne gelegentlichen Einfluß der lateinischen des Johann von Capua — seine lateinische Bearbeitung abgefaßt und im Jahre 1313 vollendet hat.[2]) Von dieser hat Silv. de Sacy an der in der Anmerkung mitgetheilten Stelle sehr ausführlich gehandelt und auch einige Proben mitgetheilt; andere verdanken wir gelegentlichen Anführungen von Edelestand du Méril in den Anmerkungen zu Baldo's Alter Aesopus.

§. 4. Nächst den angeführten Uebersetzungen stand mir ferner, ebenfalls durch die Güte des Herrn Professor Brockhaus, der im Anfange des 12. Jahrhunderts abgefaßte Auszug aus den drei ersten Büchern des Pantschatantra, welcher sich im 59., 60. und 61. Taranga der Kathâ-Sarit-Sâgara (Meer der wie Ströme hineinfließenden Erzählungen) von Somadeva befindet, im Manuscript zu Gebote. Am Schluß eines jeden der ausgezogenen Bücher finden sich höchst interessante lalenburger Streiche, welche eine baldige Bekanntmachung verdienten, da auch sie höchst auffallende Anklänge an Occidentalisches enthalten.

Schließlich war der sanskritische Hitopadeśa „der gute Rath" (vgl. Rosegarten, Pantschat., S. 227, 25), zu berücksichtigen, da diese Sammlung von Fabeln und Erzählungen aus dem Pantschatantra und einem andern, nicht genannten Werke gebildet ist[3]) und, wie die Vergleichung zeigt, vorzugsweise auf jenem beruht. Auch hier sind jedoch, wie bei Somadeva, im Ganzen nur die drei ersten Bücher des Pantschatantra wiedergespiegelt (vgl. §. 170), aber es sind auch mehrere Geschichten aus den zwei letzten in die Restere der drei ersten aufgenommen (vgl. weiterhin). Dieses Werk scheint in Indien lange nicht so gesucht und so häufig gelesen

[1]) Vgl. Rodriguez de Castro, Biblioteca Española. I, 636. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 434.
[2]) Vgl. Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 3 fg.; insbes. S. 13 u. 9.
[3]) S. Hitopadeśa, übersetzt von Max Müller (Leipzig 1844), S. 2.

worden zu sein als das Pantschatantra: indem es infolge davon weder so häufig abgeschrieben, noch umgearbeitet wurde, zeigen seine Handschriften — im Vergleich mit denen des Pantschatantra — verhältnißmäßig wenige und minder bedeutende Differenzen. Doch gibt es einige und keineswegs ganz unwesentliche, welche im Verlaufe dieser Untersuchungen hervortreten werden. [1]) Wir besitzen eine vortreffliche Ausgabe dieses Werkes und Uebersetzungen in mehreren neuern Sprachen. [2])

§. 5. Was meine Hülfsmittel für die andere Aufgabe dieser Einleitung betrifft — die Quellen und Verbreitung der im Pantschatantra enthaltenen Fabeln, Märchen und Erzählungen und der ihnen verwandten, mir bekannten sonstigen indischen —, so wäre das Verkehren der positiven Seite — die Aufzählung des von mir Benutzten — Raum- und Zeitverschwendung: der Leser wird sie aus der Darstellung hinlänglich erkennen können. Leider muß

[1]) Im allgemeinen vgl. man über sie meine Anzeige von Lancereau's Uebersetzung (s. folgende Anmerk.) in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1857, S. 1307 fg.

[2]) Die Ausgabe ist von Schlegel und Lassen besorgt unter dem Titel: Hitopadesas, id est Institutio salutaris. Textum codd. mss. collatis recensuerunt, interpretationem latinam et annotationes criticas adjecerunt A. G. a Schlegel et Chr. Lassen (Bonn 1829, 4.). Die lateinische Uebersetzung ist nicht erschienen. Unter den Uebersetzungen hebe ich hervor die griechische von Galanos, welche schon oben S. 4, Anm. 1 erwähnt ist, weil sie auf einer theilweise abweichenden Recension beruht, deren Interesse dadurch erhöht wird, daß sie mit einer schon vor der Mitte des 17. Jahrhunderts abgefaßten persischen Uebersetzung in einem sehr wichtigen Punkte übereinstimmt; über diese hat Silv. de Sacy in den Notices et Extraits, IX, 1, 227 fg. berichtet (vgl. Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1857, S. 1309). Eine deutsche Uebersetzung hat Max Müller geliefert (s. S. 18, Anm. 3); eine andere Dursch (Tübingen 1853), welche ich nicht kenne; eine sehr gute französische Lancereau unter dem Titel: Hitopadésa ou l'Instruction utile, recueil d'apologues et de contes traduit du Sanscrit avec des notes historiques et littéraires et un appendice contenant l'indication des sources et des imitations par M. Edouard Lancereau (Paris 1855).

ich im Gegentheil hier die negative Seite herauskehren. Denn ich bin fest überzeugt, daß ich bei größerm Reichthum und bei besserer Beschaffenheit meiner Hülfsmittel diese Untersuchungen zu noch viel ersprießlichern und entscheidendern Resultaten hätte führen können.

Was hier zunächst die Hülfsmittel für die Aufsuchung der Quellen betrifft, so ist es allgemein bekannt, wie wenig bisjetzt — wie sich bei der Jugend des Sanskritstudiums nicht anders erwarten läßt — im Verhältniß zu dem ungeheuern Reichthume der Literatur dieser Sprache veröffentlicht oder leicht zugänglich ist. Insbesondere ist aber dieser Mangel gerade bei diesen Untersuchungen fühlbar. Es wird sich bei der Betrachtung des Einzelnen herausstellen, daß die Quellen dieser Erzählungen u. s. w. nur in geringerm Grade in der indischen Heldensage zu suchen sind — die uns insbesondere durch Herausgabe des Mahâbhârata und anderer epischer Werke schon ziemlich bekannt ist —, in wie viel höherm Grade dagegen in den religiösen, vor allen — da das Grundwerk des Pantschatantra buddhistischen Ursprungs ist (s. §. 225) — den buddhistischen Schriften; hier fehlen uns aber die Originale und treue Uebersetzungen von fast noch allen Puranen und den buddhistischen Schriften; und die vielen legendären Werke der indischen Literaturen sind aufs allerunzulänglichste, größtentheils auch nicht einmal dem Namen nach bekannt. Bei den buddhistischen Schriften traten an die Stelle der Originale zwar mehrfach die verschiedenen Uebersetzungen, welche sich bei den Völkern finden, zu denen mit dem Buddhismus auch Theile der buddhistischen Literatur gedrungen sind, und im allgemeinen sind diese Uebersetzungen bei der sklavischen Treue, mit welcher sie, wenigstens theilweise, abgefaßt sind, für unsere nächsten Zwecke bis zu einem gewissen Grade brauchbar; aber auch sie sind zum allergrößten Theile erst durch weitere Uebersetzung, oft nur Auszüge in einer der modernen Sprachen, uns zugänglich gemacht, umfassen — so weit bisjetzt bekannt — nur einen geringen Theil der großen buddhistischen Literatur und sind auf jeden Fall nur ein schwacher und nicht selten unsicherer Ersatz für die indischen Originale.

Von einer andern Klasse von Werken — den indischen Sammlungen von Erzählungen —, welche theils als Quellen, theils zur Vergleichung von der größten Bedeutung sein würden, zumal da auch die Vergleichung der verschiedenen Formen, in welchen eine Erzählung auftritt, nicht selten geeignet ist, auf ihre Quelle zu führen, steht uns ebenfalls bis jetzt nur eine sehr unzureichende Bekanntschaft zu Gebote. Von der Vetâlapantschavinçati, „fünfundzwanzig Erzählungen eines Vetâla" (einer Art Dämonen, die in die Körper Verstorbener fahren), sind erst sechs Erzählungen im Sanskrit bekannt gemacht, vollständig in der Recension des Sivadâsa [1]), fünf derselben, theils auszugsweise, in der des Somadeva. [2]) Die übrigen sind in indischen Volkssprachen veröffentlicht, von denen mir jedoch wieder nur Uebersetzungen zu Gebote standen, und zwar eine englische vollständige [3]) wiederum durch die Güte meines hülfreichen Freundes, des Herrn Professor Brockhaus, eine andere von der hiesigen Bibliothek [4]) und die theilweise französische von Lancereau [5]). Die wichtigste Bearbeitung ist aber die mongolische, vermittelst deren ich den buddhistischen Ursprung dieser Sammlung erkannt habe und in welcher ich eine Umarbeitung der ältest-erreichbaren Form derselben sehe [6]); die höchste Wichtigkeit hat sie für die Erkenntniß der Art, wie diese

---

[1]) Fünf in Lassen's Anthologia sanscritica, S. 1—38; die sechste in Höfer's Sanskrit-Lesebuch, S. 69.

[2]) von Hermann Brockhaus in: Berichte der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft: histor.-philol. Kl., 1853, S. 281—306.

[3]) Bytal-Puchisi: or the twenty-five tales of Bytal, translated from the Brujbhakha into English: by Rajah Kalee-Krishen Behadur (Kalkutta 1834).

[4]) Nämlich die englische Uebersetzung der tamulischen Bearbeitung: Vetâla Cadai, übersetzt von Babington in: Miscellaneous translations from oriental languages (London 1831).

[5]) Journal asiatique, 1851, XVIII, 383 u. f. w.

[6]) S. meine Abhandlung im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. Mél. asiat., III, 170 fg. Genaueres in einer spätern Abtheilung dieses Werks.

indischen Conceptionen nach dem Abendlande übergingen; in der mongolischen Bearbeitung führt sie den Titel: Ssiddi-kür, aus dem sanskritischen Siddhi und einem mongolischen Worte, im Ganzen = sanskr. Vetâlasiddhi, „Vetâlazauber", und ist in einer deutschen Uebersetzung von Benjamin Bergmann [1]) bekannt.

Nächst dieser nimmt die Sammlung, welche den Titel: Çukasaptati führt, das ist „die siebzig Erzählungen eines Papagai", insbesondere wegen ihrer nähern Beziehung zum Pantschatantra eine ebenso bedeutende Stelle ein. Von ihr ist noch viel weniger als von der vorigen im Original bekannt gemacht, nämlich nur die Einleitung und erste Erzählung [2]); dagegen besitzen wir eine nach dem Original gearbeitete griechische Uebersetzung, in der jedoch die Erzählungen von elf oder dreizehn Nächten fehlen, von Demetrios Galanos. [3])

Eine dritte Sammlung: Sinhâsana-dvâtrinçati, „die zweiunddreißig Erzählungen des Thrones des Vikramaditya", auch Vikrama-carita, „Abenteuer des Vikrama" genannt, ist mir ausführlich nur durch eine bengalische Uebersetzung [4]) bekannt, deren Mittheilung ich wiederum dem Herrn Professor Brockhaus verdanke; ferner in Auszügen aus dem Sanskrittert, welche Roth [5])

---

[1]) Nomadische Streifereien im Lande der Kalmücken ꝛc., I, 247 fg.; findet sich auch theilweise abgedruckt in Kletke, Märchensaal, III, 1 fg.

[2]) Ebenfalls von Lassen in seiner Anthologia sanscritica, S. 38—45.

[3]) Unter dem Titel: Ψιττάκου μυθολογίαι νυκτεριναί, von Typaldos herausgegeben hinter der oben erwähnten Uebersetzung des Pantschatantra und Hitopadesa, S. 1—77. Seitdem ich dies geschrieben, ist mir durch die Liberalität der St.-Petersburger Akademie ein Manuscript des Originals zu Gebote gestellt. Leider enthält es zwei große und eine Menge kleinere Lücken und ist deswegen ungenügend zu einer Edition. Dennoch ist es höchst belehrend und ich werde darüber an einem andern Orte berichten (vgl. §. 95).

[4]) Vatriç Singhâsan (Serampur 1818).

[5]) Journal asiatique, 1845, VI, 278 fg.

mitgetheilt hat, und in gleichen aus der Hindiüberſetzung, die ſich bei Garcin de Taſſy [1]) finden.

Auch dieſe Sammlung iſt in die mongoliſche Literatur übergegangen. Sie führt daſelbſt den Titel: „Geſchichte des Artſchi Bordſchi Chan". Auf Veranlaſſung meiner Entdeckung bezüglich der Vetâlapantschavinçati hat Anton Schiefner darüber in dem Bulletin der St.-Petersburger Akademie (hiſtor.-philolog. Kl.), 1857, 27. November, berichtet. Seine Mittheilungen, ſowie der Inhalt der ſanskritiſchen Bearbeitung entſcheiden auch für die urſprünglich buddhiſtiſche Entſtehung dieſer Sammlung, worüber ich im Fortgange dieſer Unterſuchungen handeln werde.

Von der großen Märchenſammlung des Somadeva, welche von der allergrößten Bedeutung ſein würde, iſt leider erſt ein kleiner Theil in der vortrefflichen Ausgabe des Herrn Profeſſor Brockhaus erſchienen. [2]) Ich ſpreche nur einen allgemeinen Wunſch aus, wenn ich den Herrn Herausgeber auffordere, ſein Werk ſo bald als möglich zu vollenden.

Von manchen anderen Sammlungen wiſſen wir noch weiter nichts als den Namen, und andere mögen uns noch ganz unbekannt ſein (vgl. über eine der Art meine Andeutung in der Anzeige von Roſen's Papagaienbuch, d. i. der deutſchen Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1858, S. 536, und Genaueres im Fortgange dieſer Unterſuchungen). Das, welches für uns das bedeutendſte ſein würde, das ſanskritiſche Original des Sindabadkreiſes, der Literatur der Sieben Veziere und Sieben weiſen Meiſter, welche, wie ich vermuthet habe [3]), ſich an einen ſanskritiſchen Siddhapati, „Meiſter der Zauberer oder Weiſen", ſchließen, ſcheint im Sanskrit ganz eingebüßt.

---

[1]) Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani, II, 273 fg.

[2]) Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchenſammlung des Śri Somadeva Bhatta aus Kaſchmir. 1—5. Buch. Sanskrit und deutſch herausgegeben von H. Brockhaus (Leipzig 1839). Die Ueberſetzung iſt auch beſonders abgedruckt.

[3]) in der S. 12 angeführten Abhandlung. Mél. asiatiq., III, 188 fg.

Wenn unſere Hülfsmittel für die Erkenntniß der Quellen dieſer Fabeln, Märchen und Erzählungen noch ſpärlich und größtentheils ſecundär ſind, ſo ſteht es nicht viel anders, ja theilweiſe noch ſchlimmer mit denen, welche zur genauern Erkenntniß der Verbreitung dienen würden. Dieſe fand von Indien aus theils durch die Perſer und die mohammedaniſchen Völker ſtatt, theils durch die, welche die buddhiſtiſche Religion verbreiteten und annahmen. Die Perſer, Araber u. a. lernten die indiſchen Fabeln, Märchen und Erzählungen größtentheils durch Ueberſetzung in ihre Literatur kennen, theilweiſe auch durch die friedliche oder kriegeriſche Berührung, in welche ſie mit den Indern traten, aus dem Munde des Volks und der Gebildeten; zu den zum Buddhismus bekehrten Völkern kamen ſie theils durch Uebergang der buddhiſtiſchen Literatur, theils durch mündliche Erzählung der buddhiſtiſchen Lehrer und auch wol anderer buddhiſtiſcher Inder, welche bekanntlich ihre Glaubensbrüder ſelbſt über die weiteſten Strecken hin aufzuſuchen pflegten. Wir werden aber weiterhin ſehen, daß gerade der Buddhismus der ganz eigentliche Träger von Fabeln und Märchen iſt. Bei dieſen Völkern, zu denen die indiſchen Conceptionen dieſer Art zunächſt drangen, gingen ſie ebenfalls vorwaltend in die Literatur über; manche mögen ſich auch ſogleich im Volke verbreitet haben, die meiſten ſtiegen aber erſt, nachdem ſie ihre Stellung in der nationalen Literatur eingenommen hatten, aus dieſer in das Volk hinab, von dieſem wieder gelegentlich in die Literatur und von neuem zurück in das Volk, wobei natürlich mehr oder weniger ſtarke Veränderungen eintraten. Die weitere Verbreitung nach dem Occident, insbeſondere nach Europa und — ſo weit bisjetzt erkannt zu werden vermag — in geringerm Grade auch nach Afrika, fanden ſie alsdann durch die Araber und die ſich an ſie ſchließenden mohammedaniſchen Völker und die Mongolen. Jene ſchufen ihnen den Eingang in den Süden von Europa durch die lange Herrſchaft der Araber in Spanien und ihre vielfachen Berührungen der verſchiedenſten Art, insbeſondere mit den Völkern Italiens, des griechiſchen Reichs u. ſ. w.; dieſe vorwaltend durch ihre zweihundertjährige Herrſchaft in Rußland

und andere Berührungen mit dem Osten. Im Süden von Europa, wo Träger und Empfänger schon einen höhern Grad von Cultur, eine Literatur und Aehnliches besaßen, drangen die so übertragenen Schöpfungen vorwaltend sogleich aus einer Literatur in die andere, theilweise gingen sie auch auf die damaligen Mitrepräsentanten der Literatur, Sänger und Erzähler, über, am seltensten mögen sie durch die volklichen Berührungen unmittelbar von einem Volke ins andere übertragen sein. Im Osten dagegen, wo Sieger und Unterworfene wesentlich auf gleich niederer Culturstufe standen, mochte die letzte Art des Uebergangs die Regel, die beiden ersteren die Ausnahmen gewesen sein. Von diesen Punkten aus verbreiteten sich diese Conceptionen dann über ganz Europa. Diese Ansicht über den Gang der Vermittelung läßt sich im allgemeinen als gesichert betrachten, dagegen verstatten unsere Hülfsmittel noch nicht, sie auch in allen einzelnen Fällen schlagend durchzuführen. So wird sich z. B. im Verfolg der Untersuchungen ergeben, daß eins der wichtigsten Verbindungswerke die älteste persische Bearbeitung der Çukasaptati war; denn es läßt sich fast mit Bestimmtheit behaupten, daß alles, was sie enthielt, nach Europa und in das occidentalische Leben überging. Diese ist aber wol unzweifelhaft verloren; allein die Umarbeitung derselben von Nachshebi, die uns ohne Zweifel auch das wichtigste Material für die Umwandelungen der indischen Erzählungen an die Hand geben würde, existirt in vielen Handschriften, liegt aber bis zu diesem Augenblicke — mit Ausnahme einer zwar kleinen, aber höchst bedeutenden Publication von Brockhaus und einigen von Kosegarten — noch unedirt. Ebenso schlummern die arabischen Sammlungen von Erzählungen, aus welchen Cardonne [1]) mehreres übersetzt hat und die, wie man daraus schließen kann, zu den bedeutendsten Gliedern in der Verbindungskette gehören, mit Ausnahme des Arabschah, welchen Freytag, aber leider ohne Uebersetzung, herausgegeben hat, seitdem ruhig in der pariser Bibliothek. Viele Hülfe dürfen wir uns auch von der jüdischen mittelalterlichen Lite-

[1]) Mélanges de littérature orientale.

ratur versprechen, die zu einem großen Theile noch nicht veröffentlicht ist. Denn die Juden waren damals die Hauptvermittler zwischen den Arabern und den abendländischen Völkern und hatten für diese Art Unterhaltungsliteratur das höchste Interesse, wie sich schon dadurch zu erkennen gibt, daß es vier Juden sind, von denen es gewiß ist, daß sie den unverhältnißmäßig größten Theil der in Europa verbreiteten orientalischen Fabeln, Märchen und Erzählungen hier eingeführt haben, nämlich die beiden jüdischen Uebersetzer: der des Kalilah und Dimnah und der des Sindabad (Sandabar), ferner Peter Alfons als Verfasser der Disciplina Clericalis, und endlich Johann von Capua als Uebersetzer des zuerst erwähnten Buchs ins Lateinische. Was die spanischen Juden insbesondere in dieser Beziehung geleistet haben mögen, wird sich, da bei ihrer Verfolgung in Spanien derartige Werke wol größtentheils verloren gegangen sind, schwerlich mehr in seinem ganzen Umfange ermessen lassen, aber es ist höchst wahrscheinlich, daß die orientalischen Stoffe, welche uns insbesondere in der altfranzösischen Poesie, den Fabliaux u. s. w. entgegentreten, durch ihre Vermittelung hierher gelangt sind. Schließlich endlich ist zwar, insbesondere in den letzten Decennien, ein reger Eifer auf dem Gebiete der mittelalterlichen Poesie und Unterhaltungsliteratur der abendländischen Völker ersichtlich, doch bleibt auch hier noch überaus viel zu leisten übrig, zumal da manche und zwar gerade die für unsere Aufgaben wichtigsten Völker — z. B. die der pyrenäischen Halbinsel — noch kaum von ihm berührt sind; welch ein Hülfsmittel aber gerade diese Veröffentlichungen unsern Untersuchungen gewähren, kann man daraus erkennen, daß fast jede neu hervortretende uns einen tiefern Blick in den großen Einfluß thun läßt, welchen die mittelalterliche orientalische, insbesondere Unterhaltungsliteratur auf die Schöpfung und Gestaltung der entsprechenden occidentalischen ausübte.

Wenn ich trotz dieser Mängel und Beschaffenheit meiner Hülfsmittel in Bezug auf die Quellen und die Verbreitung der in dieser Einleitung zu besprechenden Schöpfungen der indischen Phantasie etwas geleistet zu haben glaube, so kann das nur einen

Maßſtab abgeben für dasjenige, was unter in dieſem Betracht günſtigeren Umſtänden, die wol in nicht zu ferner Zeit eintreten werden, wird geleiſtet werden können.

Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen.

§. 6. Die Einleitung in den mir zu Gebote ſtehenden ſanskritiſchen Texten — dem Koſegarten'ſchen, dem der hamburger Handſchriften und der berliner — ſtimmt faſt ganz miteinander überein; die bei Dubois [1]) aus den ſüdlichen Ueberſetzungen gefloſſene weicht nur durch große Ausführlichkeit und im Einzelnen ab; wieder ſtimmt ganz nahe die im Hitopadeſa. Wir ſchließen natürlich aus dieſen Zuſammenſtimmungen, daß ſie in Bezug auf die Einleitung auf einer und derſelben Recenſion im allgemeinen beruhen. Dagegen weicht in dieſer Beziehung die arabiſche Bearbeitung vollſtändig ab, und da wir im ganzen Verlauf unſerer Unterſuchung ſo gut wie gar keine willkürliche oder unmotivirte Abweichung von der letzterkennbaren Grundform des indiſchen Werkes in ihr eintreten ſehen werden, ſo vermuthen wir ſchon danach mit hoher Wahrſcheinlichkeit, daß jene Einleitung zur Zeit des Uebergangs des indiſchen Werkes nach Perſien noch gar nicht exiſtirte, ſondern erſt ſpäter bei einer Umarbeitung eintrat. Doch auch hier muß unſere Betrachtung an das Einzelne anknüpfen.

In den mir bekannten ſanskritiſchen Texten hat ein König in Mahilâropya (Variante: Mibilâropya), Amaraçakti mit Namen, drei Söhne, welche nichts lernen wollen. Es wird ihm der Brahmane Viſhnuçarman empfohlen. Dieſer übernimmt es, die Kinder binnen ſechs Monaten in dem, was einem Fürſten zu wiſſen noth thut, ſo weit zu bringen, daß ſie alle übertreffen. Er faßt zu dieſem Zwecke das Pantſchatantra ab, welches er ſie ſtudiren läßt, und erfüllt ſein Verſprechen.

Im Weſentlichen ſtimmt hiermit das ſüdliche (Dubois'ſche) Pantſchatantra nur weicht es in einigen Einzelnheiten ab; auch iſt die Einleitung viel ausführlicher und zur Einrahmung von

[1]) S. §. 3.

Erzählungen benutzt. Was die Einzelheiten betrifft, so ist die Scene nicht in Mahilâropya, sondern — und zwar in Uebereinstimmung mit dem Hitopadeśa [1]) — in Pâṭaliputra, der Hauptstadt der Maurjadynastie, insbesondere des berühmtesten indischen Königs Tschandragupta, an dessen Namen sich so viele Märchen befteten. Der König heißt bei Dubois Souca-Daroucha, was zunächst ein sanskritisches Sukhadarça zu reflectiren scheint: da im Sanskrit su und sukha synonym sind und in Eigennamen synonyme Themen oft miteinander vertauscht werden, so liegt die Vermuthung nahe, daß dieses Souca-Daroucha nur eine in einer der südlichen Sprachen, aus denen Dubois seine Uebersetzung gestaltete, eingetretene Veränderung des Namens Sudarçana ist, wie der König im Hitopadeśa genannt wird. Diese entschiedene Uebereinstimmung in Bezug auf die Scene — Pâṭaliputra — und höchst wahrscheinliche in Bezug auf den König berechtigt uns, anzunehmen, daß sie auf einer beiden gemeinschaftlich zu Grunde liegenden, von unsern Sanskritterten in dieser Beziehung abweichenden Recension beruhen. Diese Annahme erhält dadurch eine Bestätigung, daß wir in den Sanskritterten im 5. Buche dieselbe Differenz in Bezug auf die Scene finden. Wo nämlich Kosegarten's Text (S. 234, 5) in Uebereinstimmung mit der berliner Handschrift und den Wilson'schen Pâṭaliputra (aber sonderbarerweise nach dem Dekhan verlegt) hat, haben die hamburger Mahilâropya. Wir werden nun im weitern Verlauf unserer Untersuchung mit Entschiedenheit das Resultat hervortreten sehen, daß der Hitopadeśa und die südliche (Dubois'sche) Bearbeitung zu einem großen Theile im allgemeinen eine ältere Recension repräsentiren, als in unsern Sanskritterten vorliegt, und es wird dadurch wahrscheinlich, daß diese ältere Recension die Scene in den ältern Hauptsitz des indischen Lebens in Mittelindien verlegt hatte, an dessen

[1]) Die persische Uebersetzung des Hitopadeśa hat zwar Mânakpur, allein Silvestre de Sacy hält dies wol mit Recht nur für eine aus der arabischen Schrift leicht erklärliche Corruption von Pâṭalpur (Notices et Extraits, X, 1, 231).

Stelle der Süden — Mahilâropya liegt nämlich im Dekhan [1]) — vielleicht erſt zu der Zeit trat, als die indiſche Cultur vor der mohammedaniſchen Herrſchaft theilweiſe hieher zurückwich.

Bezüglich der Namen der Prinzen ſtimmt Dubois im Weſentlichen mit den Sanskritterten; der Hitopadeſa hat ſie nicht; Dubois hat auch den Namen der Königin, welcher ſonſt nicht vorkommt.

In Bezug auf den Namen des Viſhnuçarman als Lehrers ſtimmt Dubois und der Hitopadeſa mit den Sanskritterten überein. Dagegen weicht der Hitopadeſa darin ab, daß er dieſen Viſhnuçarman nicht ein Buch (ſpeciell nicht das Pantſchatantra) abfaſſen, ſondern nur als Erzähler von Geſchichten auftreten läßt: ebenſo tritt er auch bei Dubois als Erzähler, nicht als Schriftſteller auf. Wir dürfen demnach auch in dieſem Zuſatze der Sanskritterte eine Angabe ſehen, welche ſich in der ältern Recenſion, auf die ſich der Hitopadeſa und das fürliche (Dubois'ſche) Pantſchatantra ſtützt, nicht befand. Es wird dies um ſo wahrſcheinlicher, da mit ihr eine Differenz in der allgemeinen Geſtaltung der Bücher des Pantſchatantra zuſammenzuhängen ſcheint. Eine Form beruht nämlich auf der Vorausſetzung, daß Viſhnuçarman den Inhalt der Bücher erzählt, die andere darauf, daß er ihn als Schriftſteller abgefaßt habe. Jene gibt ſich als die ältere kund, dieſe als die jüngere. Letztere erſcheint in dem Kosegarten'ſchen Text (auch in meiner ihm folgenden Ueberſetzung) und in dem der hamburger Handſchriften. Hier beginnt jedes Buch faſt ohne Erinnerung daran, daß es eine Erzählung ſein ſolle. Im Hitopadeſa dagegen, in der Bearbeitung bei Dubois, in der griechiſchen Ueberſetzung des Pantſchatantra von Galanos (S. 7), in der berliner Handſchrift, ſowie ohne Zweifel auch in den mit dieſer vorwaltend zuſammenſtimmenden Wilſon'ſchen beginnen die Bücher ſo, daß mit Beſtimmtheit angedeutet wird, daß ſie Erzählungen des Viſhnuçarman an die Prinzen ſind: man vergleiche Dubois, S. 30, Z. 5 von unten; S. 137, Z. 2 von unten; S. 184, Z. 3 von oben, und 205, wo man ſieht, daß in ſeinen Quellen,

[1]) ſ. Anm. 3 zu der Ueberſetzung.

mit denen er übrigens, wie wir oben (§. 3) gesehen, etwas frei verfuhr, die Darstellung, wie in den übrigen angeführten, wesentlich durch Fragen der Prinzen und Erzählung des Vishnuçarman veranlaßt wird. Im Hitopadeça geschieht dies in allen seinen vier Büchern mit bestimmten Worten; ebenso in der berliner Handschrift des Pantschatantra im zweiten, dritten, vierten und fünften Buche; daß es nicht im ersten geschieht, ist wol nur reiner Zufall, nämlich Folge davon, daß der Anfang des ersten Buches aus einer Handschrift abgeschrieben ist, die auf einer andern Recension beruhte. Daß auch in den Wilson'schen Handschriften die Bücher so eingeleitet sind, wird, abgesehen von ihrer sonstigen vorwaltenden Uebereinstimmung mit der berliner Handschrift, durch den Anfang des fünften Buches höchst wahrscheinlich, des einzigen, welches Wilson in seiner Analyse [1]) vollständiger mitgetheilt hat. Auch die arabische Bearbeitung, obgleich sie von der Einleitung im Pantschatantra und Hitopadeça keine Spur hat, stimmt in der Veranlassung der einzelnen Bücher durch Fragen und entgegnende Erzählungen mit der letzterwähnten Form überein. Da sich nun im Verlauf der Untersuchung herausstellen wird, daß im allgemeinen die arabische Bearbeitung die älteste erreichbare Recension repräsentirt, die berliner Handschrift (und wahrscheinlich die ihr so verwandten Wilson'schen) in Bezug auf den Rahmen (nicht aber die einzelnen eingerahmten Erzählungen) eine ältere als die in den hamburger Handschriften (und ihren Verwandten, vgl. §. 3) vorliegende, die Dubois'sche und der Hitopadeça ebenfalls, wenigstens theilweise, eine ältere als unsere Sanskritterte, so können wir daraus folgern, daß diese die Bücher durch Fragen einleitende und als Erzählungen darstellende Form die ältere war. Nachdem aber in die Einleitung der Zusatz aufgenommen war, daß Vishnuçarman dies Buch abgefaßt habe, so paßte diese Form nicht mehr dazu und es wurden der Harmonie wegen die Fragen zu Anfang der Bücher in einer Recension ausgelassen; in andern geschah dies nicht, indem die Discrepanz vielleicht nicht bemerkt wurde; dazu,

[1]) Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 182.

nämlich zu der ſich in dieſer Beziehung kundgebenden Sorgloſigkeit, werden ſich im Verlauf unſerer Unterſuchung noch einige Analogien darbieten.

Demgemäß befand ſich alſo in der ältern Recenſion des Pantſchatantra — ähnlich wie bei Dubois und im Hitopadeſa — nur die Angabe, daß Viſhnuçarman die Prinzen durch Erzählungen unterrichtet, nicht aber, wie in den jetzt vorliegenden, daß er dieſe Erzählung zu dieſem Zwecke in ein Buch gebracht habe: er war alſo nur als Lehrer, nicht als Schriftſteller bezeichnet: wer dieſe Erzählungen aufgezeichnet hatte, wurde, wie bei ſo vielen andern indiſchen Werken, im Dunkeln gelaſſen. Fehlte aber dieſe Angabe in der ältern Recenſion, ſo haben wir nicht den geringſten Grund mehr, einen Viſhnuçarman als Verfaſſer des Pantſchatantra aufzuſtellen und es braucht kaum noch darauf aufmerkſam gemacht zu werden, wie unwahrſcheinlich, wie übernaiv es wäre, wenn der Verfaſſer ſich ſelbſt als Lehrer — der Autor ſich als Held — hier eingeführt und ſich ſelbſt mit all den Lobſprüchen bedeckt hätte, mit welchen Viſhnuçarman in der Einleitung ſo verſchwenderiſch überhäuft wird. War aber Viſhnuçarman urſprünglich blos als Lehrer aufgeführt, ſo kann der Name entweder ein rein erfundener, oder irgendeine hervortretende indiſche Perſönlichkeit zu dieſer Rolle verwendet ſein. Wir kennen bisjetzt keine der Art, welche exact dieſen Namen führte; allein ich habe ſchon Gelegenheit gehabt, zu bemerken, daß das Sanskrit die Eigenthümlichkeit hat, in Eigennamen Synonyme zu vertauſchen; nun heißt Viſhnuçarman „durch Viſhnu beglückt", und Viſhnugupta „von Viſhnu beſchützt" (oder, nach der ſpeciell indiſchen Auslegung, „den Viſhnu ſchützen möge"). Dieſes letztere iſt aber der Name desjenigen Miniſters, welcher den Indern für das Muſter eines Staatsmannes galt, des Miniſters von Tſchandragupta, bekannter unter dem Namen Tſchânakya (von canaka, Kichererbſe, cicer, alſo gewiſſermaßen Cicero); und ich bin daher der Anſicht, daß, wenn Viſhnuçarman auch nicht für ſynonym mit Viſhnugupta zu nehmen iſt, doch der Name erfunden oder gewählt iſt, um an den großen Meiſter der Politik zu erinnern.

Die arabische Bearbeitung hat aber auch diesen Namen nicht; so wenig als sie etwas der hier besprochenen Einleitung Aehnliches hat, ebenso wenig läßt sie die Erzählung der einzelnen Bücher durch Fragen der Prinzen und Antworten des Vishnuçarman veranlassen, sondern statt des Prinzen fragt ein König Dabschelim (دبشليم [1]), und statt Vishnuçarman antwortet und erzählt ein Philosoph Bidbai. [2]) Ich habe schon bemerkt, daß wir wenig oder eigentlich gar keine willkürliche Aenderungen in der arabischen Bearbeitung finden werden und deswegen füglich auch hier Bedenken tragen müssen, eine solche anzunehmen. Dieses Bedenken aber wird noch dadurch vermehrt, daß diese beiden Namen, wenn

[1]) Dieser Name erscheint zwar in mehreren Varianten und Corruptionen, aber durch die Formen im Kalilah und Dimnah, dessen Uebersetzungen uns bei Mirkhond, Masudi und Ferishta stellen sich entschieden als seine consonantischen Bestandtheile د d, ب b, ش sh oder س s, ل l und م m. heraus (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 403; Mohamed ûl. Chondschahi vulgo Mirchondi Historia Gasnevidarum, ed. Wilken, S. 81; Masudi bei Gildemeister, Scriptores Arab. de rebus Indicis, S. 10; Ferishta, translated by Briggs, I, 76); b insbesondere ist dadurch gesichert, daß ihm bei Mirchond ا a. vorhergeht: dahinter kann i nicht stehen; doch hat Aloys Sprenger in seiner Uebersetzung des Masudi (El Masudi Historical Encyclopaedia entitled meadows of gold and mines of gems, I, 171) Daisalem, دیسلم.

[2]) Die echt arabische Form dieses Namens ist sehr zweifelhaft. Silv. de Sacy hat in den Text بيدبا, Bidba oder Baidaba, genommen (vgl. Notices et Extraits, IX, 1, 403, und Ausg. Notice des Manuscrits, 59). Aus der im Anvár-i-Suhaili (translated by Eastwick, S. 69) erscheinenden Form und Erklärung („freundlicher Arzt" = sanskr. vaidya priya) scheint hervorzugehen, daß die zu Husain Vaiz' Zeit anerkannte Lesart Bidpái oder eine wenig abweichende Form war. Einige indische Gelehrte aber — gewiß im Gefühle, daß diese Etymologie nicht mit den sanskritischen Compositionsgesetzen und Bildungen von Eigennamen übereinstimmt — behaupteten, wie ebendaselbst berichtet wird, daß Pilpái der richtige Name sei, welches sie durch hasti-pád erklärten; letzteres würde sanskr. hastipád sein und bedeuten: „Elefantenfüße habend"; dieselbe Bedeutung würde pilupád oder pilupáda haben, und damit identificirten die Inder jenen für diese Etymologie erst umgewandelten Namen.

wir ſie auch — was bei den entſetzlichen Entſtellungen, denen fremde Namen in der arabiſchen Sprache unterworfen ſind, ſehr natürlich iſt — nicht mit vollſtändiger Sicherheit auf ihre ſanskritiſche Form zurückführen können, doch mit ziemlicher Beſtimmtheit ein indiſches Gepräge zeigen, auf keinen Fall aber ein perſiſches oder arabiſches. Hätte aber der perſiſche oder arabiſche Ueberſetzer dieſe Namen willkürlich erſonnen, ſo würden ſie bei dem damaligen Culturzuſtande doch wol heimiſche gewählt haben. Wir dürfen alſo hieraus ſchließen, daß wie das ſüdliche (Dubois) Pantſchatantra und der Hitopadeſa einen andern Königsnamen haben als die heutigen ſanskritiſchen, ſo die älteſt-erreichbare Recenſion, auf welcher mittelbar die arabiſche Bearbeitung beruht, nicht blos einen andern Namen für den König, ſondern auch für den Philoſophen. Ganz unzweifelhaft würde dieſe Annahme werden, wenn das, was mehrere arabiſche Schriftſteller berichten [1]), „daß nämlich Mahmud der Gaſnevide 1025 n. Chr. zwei Nachkommen von Dabſchelim gefunden und gehört habe, daß keiner der indiſchen Könige den Dabſchelideu an Adel des Geſchlechts gleich ſei", in jeder Beziehung als richtig zu nehmen wäre. Ich habe mich über dieſe Nachricht ſchon an einer andern Stelle erklärt [2]) und glaube auch jetzt noch, daß dieſe beiden Dabſchelideu den Arabern gegenüber für Nachkommen des Dabſchelim ausgegeben wurden, weil dieſer indiſche Königsname eben infolge der Verbreitung des Kalilah und Dimnah unter den Arabern der berühmteſte, wol in der damaligen Zeit der einzige ſeit lange bekannte war. Sowie die ſchlauen Inder herausgebracht hatten, daß Mahmud den Entſchluß gefaßt hatte, Sumenath und ſein Gebiet einem einheimiſchen Fürſten zur Regierung zu übergeben, wobei er denn weiter kein weſentliches Intereſſe hatte, als einen ihm Ergebenen zu finden, der zugleich dem Lande einigermaßen

[1]) Ferishta und Mirchond an den in der vorletzten Anm. angeführten Stellen, wo man noch Wilken vergleiche.

[2]) Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, 1857, Sitzung vom 4/16. September in Melanges asiatiques, III, 170 fg.

zusagte, so hatten sie natürlich nichts eiligeres zu thun, als ihre Candidaten durch die Abstammung von einem Königsnamen zu empfehlen, der unter den Arabern durch Kalilah und Dimnah so berühmt geworden war, daß diese sich vielleicht schon allenthalben nach ihm, seinem einstigen Reiche und seinen etwaigen Nachkommen erkundigt haben mochten. Wir wissen schon genug von der indischen Geschichte aus einheimischen, wenn auch sagenhaften, und fremden zuverlässigen Berichten, daß wir mit Bestimmtheit behaupten können, daß uns das Geschlecht der Dabschelîden, wenn es wirklich alle indischen Könige an Adel überragt hätte, schon an andern Orten irgendwo begegnet sein würde. In diesen angeblichen Nachkommen des Dabschelîm kann ich also keinen Beweis für seine dereinstige Existenz erkennen, halte es aber nach dem früher Bemerkten für keinem Zweifel zu unterwerfen, daß er oder eine ähnliche Form den Namen des Königs widerspiegelt, welcher in der älteste erreichbaren sanskritischen Recension, wie in der arabischen Bearbeitung, die Erzählungen veranlaßte. Er war übrigens höchst wahrscheinlich so wenig als der Amaraçakti der heutigen sanskritischen Texte des Pantschatantra und der Sudarçana des Hitopadeça oder die meisten Könige, welche in den Erzählungen der Çukasaptati vorkommen, eine historisch bedeutende oder auch nur historische Person, sondern jene Bedeutung erhielt er erst durch die hohe Stellung, welche sich das Buch Kalilah und Dimnah erwarb, und durch die daran sich knüpfenden historischen Faseleien von arabischer Erfindung, von denen weiterhin (§. 12) die Rede sein wird.

Welche sanskritische Namen speciell diesen beiden entsprochen haben, wage ich, wie gesagt, nicht, mit Sicherheit entscheiden zu wollen. Am wahrscheinlichsten scheint mir, daß der Name des Königs im sanskritischen Original Devaçarman lautete [1]); diesen

[1]) Ich glaube, diese Identification rührt von Lancereau her; ich kann aber in diesem Augenblicke nicht finden, wo ich sie gelesen habe; andere sehr abweichende Vermuthungen s. bei Briggs (in seiner englischen Uebersetzung des Ferishta, I, 76, Anm.) und bei Prinsep (Useful Tables, S. 125).

werden wir auch in zwei Erzählungen des Pantſchatantra finden. Der ſanskritiſche Name des Philoſophen ſcheint mir vidyâpati oder vedapati geweſen zu ſein; dieſes bedeutet „Meiſter des Wiſſens“, und ſcheint demnach eine ſehr paſſende Bezeichnung für den Lehrer der Regierungskunſt; insbeſondere ſpricht mir aber für dieſe Vermuthung einmal, daß im Daçakumâracarita, „Abenteuer der zehn Jünglinge“, einem indiſchen Romane, einem Weiſen und Zauberer ein ſynonymer Name gegeben wird, nämlich Vidyeçvara [1]) (içvara hat nämlich dieſelbe Bedeutung wie pati), und ferner insbeſondere, daß der Verfaſſer einer höchſt wahrſcheinlich im 14. Jahrhundert abgefaßten ſanskritiſchen Sammlung von Erzählungen, purushapariksha, „Männerprüfung“, deren ſanskritiſches Original erſt theilweiſe bekannt gemacht iſt [2]), ſowol im Original als in der bengaliſchen Ueberſetzung, welche 1827 in London erſchienen iſt und mir zu Gebote ſteht, ebenfalls Vidyâpati genannt wird. Es bedarf wol kaum einer Bemerkung, daß ich den Namen Vidyâpati ſowol hier als in Bezug auf die Grundlage des Pantſchatantra und des Kalilah und Dimnah nicht für ein Nomen proprium halte. Daß und warum dieſer in der hebräiſchen Ueberſetzung der arabiſchen Bearbeitung בִּדְפַּאי bei Johann von Capua und den daraus gefloſſenen Ueberſetzungen und Bearbeitungen Sendebar genannt werde, iſt oben (§. 3) beſprochen.

Als Titel des Werkes wird in den ſanskritiſchen Texten das Wort pancatantram, „die fünf Bücher“, gebraucht; ebenſo im ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra, und denſelben Namen führt es im Hitopadeſa (Ueberſetzung von Max Müller, S. 2) und im

Nach dem Anvâr-i-Suhaili (Ueberſetzung von Eaſtwick) ſoll der Name „großer König“ bedeuten; damit weiß ich keine ſanskr. Vergleichung zu vermitteln.

[1]) Ausgabe von Wilſon, S. 45.

[2]) Vgl. Adelung, Bibliotheca sanscrita. Literatur der Sanskritſprache (2. Aufl. Petersburg 1837), S. 193, 363. Hermann Brockhaus, in: Berichte der Königlich Sächſ. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, 1857, S. 22 fg.

Sâhitya Darpana, einem äſthetiſchen Werke, deſſen Zeitalter leider noch nicht beſtimmt iſt (S. 210 der kalkuttaer Ausgabe in der Bibliotheca Indica). In der Unterſchrift der berliner Handſchrift erſcheint ſtatt deſſen das weſentlich ſynonyme pancâkhyânam, „die fünf Erzählungen", und in denen der hamburger (welche auch bei Koſegarten, S. 266, wiedergegeben iſt) pancatantrâparanâmakam [1]) pancâkhyânakan nitiçâstram, „Handbuch der Regierungskunſt, beſtehend aus fünf Erzählungen, und mit einem andern Namen Pantſchatantra genannt". Man ſieht hieraus, daß der Name Pantſchatantra wenigſtens ſchon zu der Zeit fixirt ward, als der Hitopadeça daraus entſtand; deſſen Entſtehungszeit iſt aber leider ebenfalls noch unbekannt und, ſo viel ich weiß, bisjetzt nur durch die perſiſche Ueberſetzung als wenigſtens älter als etwa das 17. Jahrhundert erwieſen. Dagegen hat die arabiſche Ueberſetzung keine Spur dieſes Titels, und wenn ſchon dies uns berechtigt, anzunehmen, daß er zur Zeit des Uebergangs des ſanskritiſchen Originals nach Perſien nicht exiſtirte, ſo erhält dieſe Annahme ihre vollſtändige Beſtätigung durch den noch erkennbaren Zuſtand, in welchem ſich das Originalwerk zu der damaligen Zeit befand.

Das arabiſche Werk führt den Titel: كليلة ودمنه; hier iſt das auslautende h der beiden Namen, wie gewöhnlich [2]), Vertreter eines iraniſchen k, ſodaß, zumal wenn Caſtwick [3]) mit Recht behauptet, daß die arabiſche Form des zweiten Namens dammah geſprochen werde, die Pehlewiform etwa kalilak und damnak geweſen ſein muß; dieſe entſpricht weſentlich den Namen der beiden Schakale, welche in dem erſten Abſchnitte des eigentlichen Werkes (dem erſten Buche des ſanskritiſchen Pantſchatantra, welches dem fünften Kapitel der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's

[1]) Die eine hamburger Handſchrift (I. bei Koſegarten bezeichnet) hat nur pancatantrânâmakam, aber man ſieht ſchon aus dem â, daß, wie in vielen analogen Fällen, durch Nachläſſigkeit eine Auslaſſung ſtattfand.

[2]) Haug, Ueber die Pehlewiſprache und den Bundehesch (Gottingen 1854; beſonderer Abdruck aus den Gottinger Gelehrten Anzeigen, S. 11).

[3]) Ueberſetzung des Anvâr-i-Suhaili, S. 4, Note 6.

Recenſion gleich iſt) die Hauptrolle ſpielen. Dieſe heißen im Sanskrit karaṭaka und damanaka; die letztere Form iſt kaum verändert, in der erſtern iſt, der Neigung des Pehlewi gemäß, das r in l verwandelt und ebenſo auch das dem Sanskrit eigenthümliche ṭ, welches faſt ganz wie r tönt. Wir können ſchon danach vermuthen, daß zur Zeit des Uebergangs nach Perſien dieſes der eigentliche Titel des erſten Abſchnitts war und misbräuchlich auf das ganze Werk — wahrſcheinlich erſt in der arabiſchen Bearbeitung — ausgedehnt ward. Dafür ſpricht, daß wir einen faſt ganz analogen alten Titel für das dritte Buch des Pantſchatantra (entſprechend dem achten Kapitel der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recenſion) finden, gebildet weſentlich durch Zuſammenſetzung der Namen der feindlichen Vögel, der Kräben, ſanskr. kâka, und Eulen, ſanskr. ulûka, kâkolûka (Panini, II, 4, 9. Sch.) und Anſchluß eines Derivationselements: kâkolûkîyam oder kâkolûkikâ (ſ. §. 136), jenes in der Bedeutung „das Buch von den Kräben und Eulen", dieſes, nach der Annahme der Grammatik, „die Feindſchaft (oder „der Krieg") der Kräben und Eulen". Ebenſo mochte das erſte Buch zur Zeit des Uebergangs etwa karaṭakadamanakîyam, „das Buch vom Karaṭaka und Damanaka" geheißen haben. Daraus, daß dieſer ſpecielle Titel des erſten Abſchnitts ſich in der arabiſchen Ueberſetzung zum Geſammttitel erweiterte, können wir nun ferner ſchon entnehmen, daß es einen Geſammttitel für die ganze Sammlung damals nicht gab. Aber ſelbſt wenn es einen ſolchen gegeben hätte, konnte er auf keinen Fall pantſchatantra, „die fünf Bücher", lauten, denn das Werk umfaßte damals bei weitem mehr Abſchnitte. Die arabiſche Bearbeitung enthält nämlich, nach Abzug der vier Einleitungen in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, vierzehn durch einen gleichmäßigen Gang und durch die übrigen Ausflüſſe derſelben als alter Beſtand geſicherte Abſchnitte. Von dieſen vierzehn ſind aber, wie ſich im Verlaufe unſerer Unterſuchung zeigen wird, elf entſchieden aus dem Sanskrit entlehnt, einer ferner höchſt wahrſcheinlich, einer zweifelhaft und nur einer höchſt wahrſcheinlich nicht. Wären aber auch nur elf aus dem

Sanskrit genommen, so wäre es bei dem gleichmäßigen Eingange und gleichartigem Charakter und Ziele derselben in der arabischen Bearbeitung doch aufs höchste unwahrscheinlich, daß fünf aus einem sanskritischen Buche — etwa dem Pantschatantra — und sechs aus einem andern genommen seien, sondern es ist vielmehr anzunehmen, daß alle aus Einer Sammlung stammen, welche aber alsdann unmöglich den Titel „fünf Bücher" führen konnte.

§. 7. Das südliche (Dubois) Pantschatantra hat, wie bemerkt, die Einleitung erweitert. Der König ruft auf den Rath seines Ministers alle weise Brahmanen zusammen. Diese finden aber die Aufgabe, die dumme und ungebildete Natur seiner Söhne umzuwandeln, über ihren Kräften. Da geräth der König in den höchsten Zorn: droht den Brahmanen mit Confiscation und Exil; nun erst entschließt sich einer der Weisen, die Erziehung und Umbildung der Söhne zu übernehmen und fordert ebenfalls nur sechs Monate für seine Aufgabe. Der König übergibt ihm die Kinder. Aber nun folgen ihm die übrigen Weisen und machen ihm die größten Vorwürfe wegen seiner Ueberhebung: er antwortet bescheiden: 1) er habe nur Zeit gewinnen wollen, 2) schlügen oft Umstände, die Untergang drohen, zum Besten aus. Für beide Sätze führt er als Belege Erzählungen an (von denen weiterhin) und stellt seine Collegen zufrieden. Dann beginnt die Erziehung.

§. 8. Die hier und in den sanskritischen Texten erscheinende Einleitung hat eine so auffallende Aehnlichkeit mit einem Theile des Rahmens der zum Kreis des Sindabad oder der Sieben weisen Meister gehörigen Schriften, daß wir uns nicht enthalten dürfen, näher darauf einzugehen. Es ist bekannt, daß an der Spitze dieses Kreises ein arabisches Werk stand, welches Masûdi (starb 956 n. Chr.) erwähnt und كتاب السندباد, „Buch des Sindbad" nennt und aus Indien ableitet. Ich habe darüber vorläufig an einem andern Orte gesprochen [1]) und einerseits einige Gründe

[1]) Bulletin der St.-Petersburger Akademie, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. September = Melanges asiatiques, III, 188 fg. Eingehenderes werde ich in einer der folgenden Abtheilungen dieses Werkes geben.

angeführt, welche die Richtigkeit seiner Angabe über die Abstammung desselben bestätigen, andererseits eine Erklärung dafür gegeben, wieso es in Indien selbst verloren sein mochte. Es schließen sich daran bekanntlich der persische Sindibâd-nâmah, mit welchem uns Forbes Falconer bekannt gemacht hat [1]), die Sieben Vezire, die Erzählungen des Sandabar, der Syntipas, die verschiedenen, zu den Sieben weisen Meistern gehörigen, Schriften und eine der einfachsten, vielleicht ältesten Formen, welche sich in Nachschebi's Tûti nâmeh findet und von Hermann Brockhaus in einer leider sehr seltenen Schrift [2]) veröffentlicht ist.

In dem Eingange der in diesen erscheinenden Erzählung übergibt der König in der hebräischen Bearbeitung (dem sogenannten Sandabar) seinen Sohn in dessen siebentem Jahre dem Weisen: bei diesem verharrt er zwölf Jahre und sechs Monate (in der Sengelmann'schen Uebersetzung S. 33). Diese zwölf Jahre erinnern an die zwölf, welche, nach der Einleitung in das sanskritische Pantschatantra, zur Erlernung der Grammatik nothwendig sind und, nach indischer Ansicht (vgl. z. B. Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, VI, 144 = S. 23 der Uebersetzung), die Zeit des Elementarunterrichts begreifen, sowie denn überhaupt die Zahl zwölf in indischen Anschauungen oft wiederkehrt (vgl. z. B. die so häufig vorkommenden zwölf Jahre der Dürre, der Hungersnoth, des Exils). Nachdem diese zwölf Jahre fruchtlos verstrichen sind, macht sich Sindabad — gerade wie Vishnuçarman im Pantschatantra — anheischig, den Prinzen binnen sechs Monaten so zu unterrichten, „daß kein Weiserer im ganzen Land erfunden werden soll" (hebräische Bearbeitung in der Sengelmann'schen Uebersetzung S. 34; fast ganz ebenso Syntipas in derselben Uebersetzung S. 79; Nachschebi bei Brockhaus, S. 1; Sindibâd-nâmah bei Forbes Falconer, Asiatic Journal. 1841. XXXV, 177; — andererseits fast wörtlich ebenso Pantschatantra, Kosegarten S. 5; Dubois

[1]) Asiatic Journal, 1841, XXXV, 169 fg. und XXXVI, 4 fg. und 99 fg.

[2]) Nachschebi's Sieben weise Meister; persisch u. deutsch (Leipzig 1845).

S. 13: Hitopadeśa bei Max Müller, S. 8: vgl. auch Somadeva, VI, 144 fg. = Uebersetzung S. 25, wo, ähnlich wie in der Historia Septem Sapientum, ed. s. l. et a., Bl. 2, a., der erste Lehrer sechs Jahre verlangt, der letzte aber ebenfalls nur sechs Monate — in der Historia Sept. Sap. ein Jahr —, sodaß man sieht, daß auch diese Zahl indisch ist). Wie ferner bei Dubois (S. 13) die übrigen Weisen durch Vishnuçarman's Ueberhebung in Zorn gerathen, so auch in der hebräischen Bearbeitung (bei Sengelmann S. 34). Endlich heißt es, fast ganz anklingend an das sanskritische Pantschatantra, in der hebräischen Bearbeitung (bei Sengelmann S. 36): „und es wurde aufgeschrieben Jahr und Monat und Tag und Stunde, da er ihm seinen Sohn übergab", vgl. Syntipas (bei Sengelmann S. 80): „und nachdem dieses zwischen beiden verhandelt war, setzte der Weise dem Cyrus eine bekräftigende Urkunde auf, in welcher aufgezeichnet war, daß nach sechs Monden und sechs Stunden der Sohn vollständig unterwiesen dem Könige von ihm solle übergeben werden; würde er aber nach der verabredeten Frist den Sohn des Königs nicht als weisen Mann übergeben, so sei Syntipas der Todesstrafe verfallen"; man vergleiche hierzu Pantschatantra: „darum laß den heutigen Tag niederschreiben: wenn ich binnen sechs Monaten nicht bewirke, daß dein Sohn in der Lebensweisheit alle andern übertrifft, dann möge Gott mir die Götterstraße nicht zeigen!"

Diese Uebereinstimmungen scheinen mir zu bedeutend, als daß sie unabhängig voneinander hätten entstehen können, entweder sind sie aus dem Pantschatantra in das sanskritische Original des Sindabad (den Siddhapati nach meiner Vermuthung) übernommen, oder umgekehrt. Da nun diese Einleitung zu dem Pantschatantra entschieden mit dem Abschluß desselben zu fünf Büchern und seinem Titel zusammenhängt, dieser aber und jener nach dem vorigen Paragraph verhältnißmäßig jung sind, während schon Maśûdi eine arabische Bearbeitung des indischen Originals des Sindabad kennt, so ist mir kaum ein Zweifel, daß, wie fast alle Erzählungen des letztern in andere indische Werke — und insbesondere auch in die spätern Partien des Pantschatantra übergegangen sind, wie wir

weiterhin mehrfach sehen werden , so auch diese Partien der Einleitung von daher herübergenommen sind. Ich habe schon an dem angeführten Orte bemerkt, daß gerade diese Plünderungen, durch welche der Inhalt fast ganz in andere indische Schriften überging, wol der Hauptgrund waren, weshalb dieses Werk in Indien verloren zu sein scheint.

§. 9. Wie in §. 7 bemerkt, enthält das südliche (Dubois) Pantschatantra zwei Erzählungen in der Einleitung. Diese kehren in den sonstigen uns bekannten Ausflüssen des Pantschatantra, sowie in der arabischen Bearbeitung nicht wieder: wir müssen sie also für specielle, in Südindien eingetretene Erweiterungen nehmen. Die erste derselben ist eine im ganzen wenig umgewandelte Form einer Episode des Mahábhárata und es tritt bei ihr fast dasselbe Verhältniß ein, wie bei den eben verglichenen Uebereinstimmungen in der Einleitung zum Pantschatantra und den Sindabadschriften: auch sie erscheint in diesen, sodaß hier ebenfalls die Frage über eine etwaige Entlehnung entstehen muß.

Im Mahábhárata hängt diese Episode innig mit dem ganzen Plane dieses gewaltigen Epos zusammen. Bhíshma, der Hauptheld der Kuruiden, muß umkommen, sonst ist der Sieg der Panduiden unmöglich; allein er ist unbesiegbar; dagegen hat er die Gabe erhalten, sich selbst die Zeit seines Todes zu wählen (Mahábhárata, VI, 5600); es gilt demnach, ihn zu bestimmen, dieses zu thun. Dieses geschieht folgendermaßen. Er weiß, daß der Held Sikhandin eigentlich eine Frau ist und will ihn deshalb nicht tödten (VI, 5454, 5563, 5564, 5600 fg.). Daher stellen die Panduiden diesen voran (5568, 69); seine Pfeile dringen in Bhíshma's Leib (5581), hinter ihm stehend spaltet Ardschuna Bhíshma's Bogen (5582); Sikhandin verwundet den des Bogens Beraubten (5590); da erkennt dieser, daß ihm der Sieg unmöglich ist: denn die Panduiden können nicht getödtet werden und Sikhandin ist ein Weib; so glaubt er denn, jetzt sei für ihn die Zeit zu sterben; er widersetzt sich nicht länger; es treffen ihn die Pfeile des Sikhandin, Ardschuna und anderer; er sinkt endlich vom Wagen (5655). So wird Bhíshma vermittelst eines Mannes,

welcher eigentlich eine Frau ist, getödtet. Wieso dies der Fall ist, erzählt Bhîshma selbst im 5. Buche, nachdem ihn Durjodhana gefragt hat, warum er den Sikhandin nicht tödten wolle. Diese Episode findet sich zu Anfang meiner Sanskrit-Chrestomathie aus dem Mahâbhârata abgedruckt und ist trefflich übersetzt von Joseph Rupp [1]). Folgendes sind die Hauptzüge derselben.

„Amba, die Tochter des Königs von Kâçi, wird von Bhîshma für seinen Bruder geraubt; sie hatte ihr Herz aber schon dem Sâlvakönig geschenkt: nachdem sie dem Bhîshma dies mitgetheilt, entläßt er sie: der Sâlvakönig hält sie aber nun für seiner unwürdig und will sie nicht mehr: verzweifelnd sucht sie sich an Bhîshma als Urheber ihres Unglücks zu rächen: der größte Held, «Râma mit der Axt», nimmt sich ihrer an und kämpft für sie mit Bhîshma, aber vergebens: er kann ihn nicht überwältigen. Da widmet sie sich den härtesten Bußübungen, bis ihr Siva erscheint und verspricht, daß sie in ihrer nächsten Existenz als Mann den Bhîshma tödten werde. Nachdem sie dies Versprechen erhalten, besteigt sie den Scheiterhaufen."

So weit geht der erste Theil der Episode: dieser ist in die Erzählung des südlichen (Dubois) Pantschatantra nicht übergegangen, sondern nur der jetzt folgende zweite Theil.

„Sie wird (nach ihrer Verbrennung) als Tochter des Königs Drupada wiedergeboren. Diesem war vorhergesagt, daß ihm ein Kind geboren werden würde, das erst Frau, dann Mann sein werde (s. meine Sanskrit-Chrestomathie, XVIII, 5). Nachdem sie nun geboren, gibt die Mutter sie sogleich für einen Sohn aus; sie wird auch wie ein solcher erzogen und verheirathet: sie erhält die Tochter des Königs der Daçârna zur Frau. Diese erfährt natürlich das Geheimniß: ihre Dienerinnen melden es dem Vater. Dieser, um den Betrug zu rächen, überzieht den Drupada mit Krieg.

[1]) In einer leider wahrscheinlich schwer zugänglichen Schrift: Jahresbericht über das königliche Lyceum, Gymnasium u. s. w. zu Freising im Studienjahre 1856—57 als Programm; frei in: Holtzmann, Indische Sagen, Abschnitt Amba.

In dieſer Noth verläßt die für einen Sohn ausgegebene Tochter voll Betrübniß das Schloß und geht in den Wald. Da findet ſie einen Jakſha (d. i. einen Diener Kuvera's, des Gottes der Reichthümer), welcher ſich aus Mitleid dazu verſteht, mit ihr auf einige Zeit die Geſchlechter zu tauſchen: ſie verſpricht ihm, ſein Geſchlecht gegen das ihrige zurückzuerſtatten, ſobald der König der Daçarna ſich befriedigt zurückgezogen haben werde. So kehrt ſie denn als Mann zurück, und der König der Daçarna iſt zufrieden geſtellt. Sobald er ſich entfernt hat, geht ſie in den Wald, um den Rücktauſch wieder vorzunehmen: allein währenddeß hatte Kuvera ſelbſt dieſen Wald beſucht und jener Jakſha ſchämte ſich, als Frau vor ihm zu erſcheinen. Ueber dieſes Ausbleiben geräth der Gott in Zorn und verdammt ihn, bis zum Tode der Prinzeſſin, der er ſein Geſchlecht geliehen, Frau zu bleiben. Als dieſe nun zu dem angegebenen Zwecke kommt, darf er demnach ſein Geſchlecht nicht wiedernehmen, und ſie bleibt ihr übriges Leben hindurch Mann."

In dem ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra hat ſich die alte Sage von dem Nationalepos, in welchem ſie ein weſentlicher Beſtandtheil war, natürlich ganz abgelöſt: ſie hat ſich aber zugleich in eine bloße Palaſtintrigue verwandelt, in welcher das Wunderbare nicht mehr aus den religiöſen, ſondern den märchenhaften Anſchauungen der Inder entſpringt.

„Der König in Anga-deça wünſcht einen Sohn, aber die Königin gebiert nur Töchter: er faßt daher den Entſchluß, ſie zu verſtoßen, und theilt ihn ſeinem Miniſter mit. Dieſer widerräth ihn und beſtimmt den König, da die Königin gerade ſchwanger iſt, wenigſtens dieſe Niederkunft noch abzuwarten. Die Königin gebiert aber wieder eine Tochter: doch der Miniſter läßt verkünden, daß es ein Sohn ſei, und dem König mittheilen, daß weder er noch ſonſt jemand ihn eher ſehen dürfe, als bis er verheirathet ſei. Infolge davon wird ſie dem Miniſter anvertraut. Als ſie heirathsfähig iſt, überzieht der Miniſter den König von Patalipûtra mit Krieg und zwingt ihn, ſeine Tochter dem vorgeblichen Prinzen zu verloben. Unterdeß hatte ein Rakſchaſa-Brahmane

(d. i. ein Rakſchaſa aus der Kaſte der Brahmanen, indem auch auf dieſe Weſen die Kaſtenordnung übertragen wird, vgl. die 9. Erzählung im 3. Buch des Pantſchatantra und die Anmerkungen dazu) ſich in einem Baume in der Nähe der Wohnung der Prinzeſſin niedergelaſſen und ſich in dieſe verliebt. Er erklärt dem Miniſter dieſe Liebe und bittet ihn um die Erlaubniß, ſeine Wünſche befriedigen zu dürfen. Der Miniſter ſagt ihm, daß das unmöglich ſei und theilt ihm zugleich die Verlegenheit mit, in welcher er ſich befindet, da ſie als Mann verheirathet werden müſſe: er bittet ihn, ihr auf drei bis ſechs Tage, bis nach Vollzug der Heirath, ſein Geſchlecht zu leihen und das ihrige ſo lange zu nehmen. Der verliebte Rakſchaſa iſt dies zufrieden. Die Heirath wird vollzogen. Als der Miniſter nachher den Rakſchaſa auffordert, den Rücktauſch vorzunehmen, iſt dieſer dazu unfähig; während der Tage, daß er Frau war, hat ſich nämlich ein Geiſt in ihn verliebt und ihn in einen Zuſtand verſetzt, der ihn nöthigt, wenigſtens neun Monate Frau zu bleiben. Infolge davon iſt er es zufrieden, überhaupt in ſeinem jetzigen Geſchlechte zu verharren und der frühern Prinzeſſin ſein männliches Geſchlecht ganz zu überlaſſen. So wird ſie jetzt Prinz, ihrem Vater zugeführt und erhält von dieſem Krone und Reich."

Dieſelbe Erzählung finden wir nun ferner in einem Theile der Sindabadſchriften; zwar, wie wir ſogleich ſehen werden, wiederum etwas verändert, aber gerade in einem Hauptzuge, nämlich „in der Schwangerſchaft deſſen, der den Tauſch eingegangen hat", mit der eben gegebenen Darſtellung übereinſtimmend, woraus auf jeden Fall folgt, daß das indiſche Original des Sindabadkreiſes in nächſter Beziehung zu ihr ſteht. Wie bei der Uebereinſtimmung in Bezug auf die Einleitung (§. 8), ſo möchte man auch hier auf den erſten Anblick ſich unmittelbar zu der Annahme neigen, daß dieſe Erzählung aus dem indiſchen Original des Sindabad in das ſüdliche Pantſchatantra übergegangen ſei; doch ergibt ſich dagegen eine nicht ganz unbedeutende, aber doch auch nicht ganz unüberwindliche Schwierigkeit. In dem perſiſchen Sindibad-nâmah, ſowie in den übrigen hierhergehörigen Werken, in

denen dieſe Erzählung vorkam [1]) oder vorkommt [2]), ſoll ſie dazu dienen, den König zu beſtimmen, gegen den Rath ſeiner Miniſter — die dadurch als treulos dargeſtellt werden ſollen — ſeinen Sohn, dem Verlangen der Königin gemäß, hinrichten zu laſſen. Deshalb beſteht hier eine Hauptabweichung darin, daß der Held der Geſchichte nicht urſprünglich Mädchen, ſondern Jüngling iſt und durch die Treuloſigkeit des Miniſters — im Syntipas und den Sieben Vezieren mit deſſen Wiſſen, im Sandabar ohne daſſelbe — erſt in ein Mädchen verwandelt wird. Dieſe Umwandelung liegt augenſcheinlich viel weiter von der Form im Mahâbhârata, welche ſich durch ihren innigen Zuſammenhang mit dem Epos als die für jetzt letzterreichbare kundgibt, ab, als die im ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra: war ſie auch ſchon im indiſchen Original des Sindabad, ſo würden wir nothwendig anzunehmen haben, daß dieſes und das ſüdliche Pantſchatantra in letzter Inſtanz auf einer und derſelben Quelle beruhen (welche ſpeciell ſchon die Schwangerſchaft hinzugefügt hatte), aber das, was ſie darin gefunden, unabhängig voneinander umbildeten. Allein bei den bedeutenden Umwandelungen, welche man ſich mit dieſen Erzählungen erlaubte, liegt wenigſtens keine abſolute Nöthigung zu der Annahme vor, daß ſchon im indiſchen Original des Sindabad dieſe Erzählung auch in jener Beziehung von der im ſüdlichen Pantſchatantra abwich. Es iſt gar nicht unmöglich, daß ſie dieſe Veränderung erſt außerhalb Indiens annahm, wie wir denn ja überhaupt von dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes noch weiter nichts Weſentliches als einigermaßen gewiß annehmen können, als daß ein Siddhapati darin eine Hauptrolle ſpielte und die meiſten Erzählungen darin vorkamen, welche ſich im Sindabadkreiſe finden: wie es aber in der Darſtellung dieſer Erzählungen

[1]) ſ. bei F. Falconer, Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 16; doch fehlt die Erzählung in Folge einer Lücke in der Handſchrift.

[2]) Syntipas in Sengelmann's Ueberſetzung, S. 105; Sandabar ebend. 51; „Sieben Veziere" bei Scott in Tales etc., S. 90, und in der breslauer Ueberſetzung der Tauſendundeine Nacht, XV, 179.

von der spätern Form abwich oder mit ihr übereinstimmte, und ob es dieselbe Rahmenerzählung hatte, sowie vieles andere, was zu wissen nöthig wäre, um sich ein klareres Bild von ihm zu machen, wird sich nur erkennen lassen, im Fall es sich — was sehr unwahrscheinlich ist — noch einmal auffinden lassen sollte. Ich neige mich dazu, die hier vorliegende Frage mit einem non liquet abzuschließen; würde man mir dies aber — wie einem Mitgliede einer Jury — nicht verstatten und müßte ich, trotz des unzulänglichen Materials, eine Entscheidung aussprechen, dann würde ich insbesondere wegen der bei der Einleitung (§. 8) und sonst sicherern Entscheidung zu Gunsten des Siddhapati auch hier für die Annahme stimmen, daß die Erzählung von ihm aus in das südliche (Dubois) Pantschatantra gekommen sei. Natürlich müßte man dann zugleich annehmen, daß dieses Werk entweder schon in Indien durch verschiedene Recensionen, oder bei seinem Uebergang aus Indien nach dem Westen, bedeutenden Veränderungen unterworfen sei. Dabei wollen wir jedoch nicht unberührt lassen, daß ein Zug in der Darstellung im Sindabadkreise dem Mahábhárata näher tritt, als der entsprechende im südlichen (Dubois) Pantschatantra. Statt des Rakschasa-Brahmanen in diesem erscheint nämlich im Syntipas ein Gärtner, welcher dem „waldbeherrschenden Jakscha" (Mahábhárata, in meiner Sanskrit-Chrestomathie, S. 56, 21), dessen „Wohnung vom Duft verschiedener Blumen erfüllt ist" (ebend., S. 61, 37), offenbar bei weitem näher steht.

Doch ich muß mir erlauben, die Umwandelungen, die diese Erzählung im Sindabadkreise erlitten hat, kurz anzudeuten, da sie für die Erkenntniß der Umwandelungen solcher Geschichten überhaupt von Bedeutung sind.

Dem Zwecke gemäß, welchem sie dienen soll, ist, wie schon bemerkt, der Held ursprünglich ein Prinz; der Minister, welcher im südlichen Pantschatantra des Helden Interesse wahrt, ist hier in seinen Feind verkehrt. Der Prinz ist im Syntipas und in beiden Uebersetzungen der Sieben Veziere — im Anklange an die Noth, welche im Mahábhárata wie im südlichen Pantschatantra

durch die Verheirathung eines Mädchens als Mann entsteht — an ein Mädchen verlobt und auf der Reise zu ihr. Es begleitet ihn ein Minister, welcher im Interesse eines Vetters des Prinzen, der in dessen Braut verliebt ist, diesen bewegt, aus einer Quelle zu trinken, die, wie ihm bekannt war, die Eigenschaft hatte, ihn in ein Mädchen zu verwandeln.

Im Sandabar fehlt dieses alles, denn hier ist diese Erzählung mit einer andern verbunden, von welcher in §. 213 die Rede sein wird: diese bildet ihren Anfang. Ihr gemäß geht der Prinz mit dem Vezier auf die Jagd; dieser läßt ihn treuloserweise sich verirren und der Prinz trifft da mit einer Dämonin zusammen; nachdem er sich von ihr befreit (womit jene andere Erzählung endet), trinkt er durch Zufall aus jener verwandelnden Quelle. Damit man nicht etwa denke, diese Darstellung sei die ältere, so bemerke ich, daß beide Erzählungen im Syntipas, im Sindibadnâmah und den Sieben Vezieren noch getrennt erscheinen und auch nachweislich aus zwei verschiedenen Geschichten entstanden sind, nämlich der eben besprochenen des Mahâbhârata und der 13. im 5. Buch des Pantschatantra (s. §. 213). Beide sind in irgendeiner der zum Sindabadkreise gehörigen Schriften — vielleicht erst in der hebräischen Bearbeitung selbst — miteinander vereinigt, weil in ihnen gleichmäßig ein Prinz und ein Vezier die Hauptrolle haben und der Anfang sehr ähnlich geworden war (Prinz und Vezier sind nämlich auf der Jagd). Aehnliches werden wir nicht selten finden.

Im Syntipas begegnet ihm, so verwandelt, nun ein Gärtner, der sich erbietet: „Ich will mich an deiner Statt in ein Weib verwandeln lassen und vier Monate lang in Weibesgestalt verharren, bis daß du deine Hochzeit vollendet haben wirst. Nach vier Monaten kehrt der Prinz zurück, um dem Gärtner sein männliches Geschlecht zurückzugeben, findet ihn aber schwanger, wodurch er sich von seinem Versprechen entbunden glaubt."

Im Sandabar und den Sieben Vezieren geschieht die Rückverwandlung in einen Mann nur durch einen Trunk aus einer andern Quelle.

Augenſcheinlich iſt die Darſtellung im Syntipas diejenige, welche dem indiſchen Original am treueſten geblieben iſt; die Rückwandlung vermittelſt des Trinkens aus einer andern Quelle gehört ſicher einer jüngern Faſſung an, welche an der Geſchlechtsvertauſchung und den Folgen derſelben Anſtoß fand. Nachdem übrigens die erſte Verwandlung durch eine Quelle vollzogen war, ſo lag für den, dem die alte Faſſung zu unzüchtig ſchien, der Gedanke nahe, die Rückwandlung durch daſſelbe Element eintreten zu laſſen; denn es ſcheint ein Axiom des Märchenglaubens, daß daſſelbe Element irgendwie differenzirt (z. B. an einem andern Orte) die entgegengeſetzte Eigenſchaft habe; ſo verwandelt in dem indiſchen Märchen in der Mackenzie Collection (II, 50) das Springen in einen Teich in einen Affen, das in den andern wieder in einen Menſchen; in der Roſe von Bakávali [1]) das Baden in dem erſten See in ein Weib, das im zweiten in einen Mohren, und das im dritten wieder in die urſprüngliche Geſtalt. [2]) Sowie in dieſen Fällen durch Baden oder Springen in ein Waſſer Geſtalt- oder Geſchlechtsveränderung bewirkt wird, ſo auch in einem alten indiſchen Märchen des Mahábhárata [3]), welches ich theils ſeiner ſelbſt willen, theils weil es denſelben Gedanken ausdrückt, welcher im ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra den Rakſchaſa-Brahmanen bewegt, Frau zu bleiben, und dadurch in eine gewiſſe Verwandtſchaft zu dem griechiſchen von Tireſias tritt, hier im Auszuge mittheilen will.

„Der Rádſcharſhi Bhangáſwana wird, infolge von Indra's Feindſchaft, dadurch, daß er ſich in einem Fluſſe badet, zu einem Weibe. Darauf übergibt er ſeinen hundert Söhnen ſein Reich und geht in den Wald. Hier gebiert er als Frau hundert Söhne.

---

[1]) Journal asiatique, 1835, XVI, 236.

[2]) Vgl. auch, wie, nach Heſiod, Tireſias dadurch, daß er Schlangen ſich begatten ſieht, erſt Weib, dann wieder Mann wird, nach Andern aber Weib dadurch, daß er eine weibliche Schlange tödtet, Mann dadurch, daß er eine männliche umbringt, Apollodor, III, 6, 7, und Heyne dazu.

[3]) XIII (Kalkutta, IV, 19), V. 597 fg.

Er führt ſie zu jenen und ſie regieren mit ihnen gemeinſchaftlich. Aber Indra entzweit ſie und ſie bringen einander um. Der Verwandelte klagt. Da naht ſich ihm Indra in der Geſtalt eines Brahmanen und ſagt ihm, daß er ihn beleidigt habe. Jene verſöhnt ihn und Indra fragt ihn nun, welche von ſeinen Kindern er wieder belebt wünſche, ob die, die er als Mann gezeugt, oder die, die er als Frau geboren hat: er wählt die letztern, weil die Frau mehr liebt als der Mann. Indra belebt ſie alle wieder. Der König ſelbſt bleibt auf ſeinen eigenen Wunſch Frau, weil dieſe mehr Liebesgenuß habe als der Mann."

Wir ſahen hier Geſchlechts- und Geſtaltverwandelung durch Baden im Waſſer oder Hineinſpringen eintreten; ein Beiſpiel, wo Trinken ebenſo wirkt, iſt mir in indiſchen Märchen bis jetzt noch nicht vorgekommen, es könnte alſo dieſe Faſſung im Sindabadkreiſe eine vorderaſiatiſche ſein; doch will ich nicht unbemerkt laſſen, daß der ungeheure Kreis der unzähligen indiſchen Märchen noch keineswegs ganz bekannt iſt.

Der Glaube an derartige Umwandlungen läßt ſich nun zwar als allgemein menſchlicher betrachten und man iſt deshalb nicht genöthigt, alles, was ſich darauf bezieht, aus Einer Quelle abzuleiten. Dennoch iſt, bei dem großen Einfluſſe, den gerade der Sindabadkreis auf die europäiſchen Märchenformen ausübte, die Wahrſcheinlichkeit dafür, daß ſpäter auftretende, in ihm erſcheinende verwandte Auffaſſungen aus ihm abzuleiten ſind, und ſo nehme ich keinen Anſtand, die in Bojardo's Orlando innamorato, II, 3, 33 und 34 erſcheinenden gleichwirkenden Quellen mit denen im Sindabadkreiſe in Zuſammenhang zu bringen. [1])

Wie die meiſten Märchen und deren Elemente, beruht auch dieſe Geſchlechtsverwandlung auf einem religiöſen Hintergrunde, und dieſer tritt uns entſchieden in der Sage von der Idâ, der Tochter des Manu, entgegen. Nach dem Viſchnu-Purana (von

[1]) Vgl. auch Loiſeleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes, S. 104, Note. Keller, Li Romans des Sept Sages, CXLIV und CXLII, und Dyocletian, Einleitung, S. 46 und 47.

Wilson, S. 349) hatte Manu, ehe ihm noch Söhne zu Theil geworden waren, dem Mitra und Varuna ein Opfer dargebracht, um Söhne zu erlangen: bei diesem Opfer war aber eine Unregelmäßigkeit vorgefallen und infolge davon wurde ihm nur eine Tochter, Idâ, geboren. Durch die Gunst der beiden Götter ward sie jedoch in einen Mann, Namens Sudyumna, verwandelt. Später wurde sie aber infolge eines Fluches von Siva wieder Weib, als solches von Budha, dem Sohne des Mondes, schwanger und gebar den Purûravas. Nach dessen Geburt wurde sie durch Vischnu's Gunst, auf das Gebet der Rischi, wieder zu einem Manne, zu Sudyumna. — Im Matsja-Purana wird dem Manu sogleich ein Sohn geboren, Ida (Masculinum von Idâ), den der Vater zum König der sieben Inseln (d. i. der Welt) macht. Bei einer Rundreise durch seine Besitzungen geräth er in den Hain des Siva; in diesem war einst Siva's Gemahlin, Parvati, zur Unzeit von Weisen gestört worden, und infolge davon hatte Siva ihr versprochen, daß jeder Mann, der diesen Hain betreten würde, sich in eine Frau verwandeln solle. So wird denn auch Ida sogleich verwandelt und zur Idâ. Nach einiger Zeit suchen ihn seine Brüder, und als sie ihn so verwandelt finden, wenden sie sich an ihres Vaters Priester Vasischtha, um den Grund zu erfahren. Er theilt ihnen denselben mit und befiehlt ihnen, sich an Siva und seine Gemahlin mit Gebet zu wenden. Diese verkünden, daß, sobald Ikshwâku (einer ihrer Brüder) ein Pferdeopfer gebracht haben würde, sie ein Zwittergeschöpf (kimpurusha) Sudyumna werden würde, welches abwechselnd einen Monat Mann, einen Monat Weib sein würde. — Der Vayu-Purana stimmt bezüglich der Geburt als Tochter Idâ und der ersten Umwandelung (in Ida oder Sudyumna) mit dem Vischnu-Purana, bezüglich der nachfolgenden mit dem Matsja; nur fehlt hier und sonst — außer im Bhâgavata-Purana, IX, 1, 39, was Wilson entgangen ist — der monatliche Wechsel des Geschlechts (vgl. Wilson zu Vishnupur., 349, Note). — Im Bhâgavata-Purana, IX, 1, 13 fg., tritt der besondere Zug hinzu, daß, als Manu das Opfer um Erhaltung eines Sohnes vollziehen läßt,

seine Gattin den Priester Vaiśchtha bittet, ihr eine Tochter zu geben; infolge dieser Bitten spricht er das Wort vashaṭ falsch aus, und dies bewirkt, daß eine Tochter geboren wird. Durch sein Gebet wird sie jedoch von Hari in den Helden Sudyumna verwandelt. Die weiteren Umwandlungen finden wesentlich wie im Matsja-Purana statt. Doch hebe ich die Rückwandlung in eine Frau hervor, weil sie auffallende Aehnlichkeit mit der Darstellung im Sindabadkreise hat. Sie lautet IX, 1, 23 fg.:

„Als dieser einst, o Großkönig, zur Jagd sich in den Wald begab,
Von vielen Räthen umgeben, reitend auf einem Sindhuhengst,
Bewaffnet mit dem Glanzbogen und wunderbaren Pfeilen auch,
Gerüstet wie zur Jagd passend, so ging er in das Nordgebiet.
Dort gelangte er am Meru zum Wald, der Sukumara heißt,
Wo Sarva [1]) ruht, der Hochbehre, mit Uma [2]) sich in Lust erfreu'nd.
Kaum eingetreten, erblickte Sudyumna, der Feindtödtende,
Sich selbst als Weib, o Mannherrscher! sowie als Stute seinen Hengst.
Da wurden seine Reisigen, des Geschlechtes Umwandelung
Erblickend, im Gemüth traurig, sahen einer den andern an.
Der König sprach:
«Wie bewirkte der Ort dieses? durch wen erhielt er diese Macht?
Diese Frage beantworte! denn große Neugier fesselt mich.»
Suka sprach:
«Einstens nahten, um Sambhu [3]) zu sehen, werkreiche Weise sich,
Welche den Welten Licht spenden, alles Zwielicht vernichtendes;
Sie erblickend, erhob schamvoll sich die nackende Ambikâ
Aus ihres Gatten Schos eilig und warf sein Unterkleid sich um.
Die Weisen, sie sich umarmend in Lust erblickend, kehrten um
Und gingen zu der Einsiedlei des Nara und Naráyana
Darauf sagte der Hochbehre, von Lieb' erfüllt zu seinem Weib:
„Wer diesen Ort betritt, werde umgewandelt zu einer Frau".
Von dieser Zeit an wird dieser Wald gemieden von Männern».“

Dieser Geschlechtswechsel beruht, wie mir scheint, noch auf der alten, den Indogermanen eigenen doppelgeschlechtigen Auffassung ihrer Gottheiten, über welche ich Einiges in der Zeitschrift

[1]) Name des Siva.
[2]) Name seiner Gattin.
[3]) = Siva.

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, VIII, 455 und 456, angemerkt habe. Sie ist auch in der Personification des Gebetes idâ zu erkennen. Schließlich bemerke ich, daß, wie Purûravas Sohn der Idâ ist (vgl. auch Böhtlingk-Roth, Wörterbuch, unter Aidа), so auch von ihm im Siva-Purana berichtet wird, daß er, infolge eines Fluches der Parvati (ähnlich wie oben Ida durch Veranlassung derselben), den einen Monat Mann, den andern Weib war (Summary of the Sheeve Pourana in Ancient Indian Literature illustrative of the Asiatic Researches. London 1809, Kapitel 60). — Ueber den Geschlechtswechsel der Hyänen vgl. Coraes, μυθων Αισωπειων συναγωγη (Paris, S. 453 zu Fab. 181, 182).

§. 10. Die andere Erzählung ist augenscheinlich eine die Heiligkeit der Ganga verherrlichende Legende, doch habe ich ihre Quelle noch nicht finden können. Der Vollständigkeit wegen, damit alles zu dem Grundwerk des Pantschatantra Gehörige in diesem Werke sich vereinigt finde, theile ich sie im Auszuge mit.

„Im Süden, in der Nähe des Meeres, ist eine Stadt, Ratnavati-patna. Da lebte ein armer Brahmane; dieser wollte aus Armuth in die Fremde ziehen, als ihn ein Kaufmann traf und aufforderte, sich mit ihm zu associiren. Sie schifften sich nach einer Insel ein, wo der Kaufmann viele Güter auf Credit nahm und in vier Monaten zu bezahlen versprach; zum Unterpfande ließ er den Gläubigern seinen Associé, den Brahmanen, und segelte ab. Allein sein Schiff ging unter. Die Gläubiger, denen dies unbekannt blieb, warteten die vier Monate ruhig ab; dann aber bildeten sie sich ein, man habe sie betrügen wollen, und rächten sich an dem Associé. Sie ließen ihn in Eisen legen, in denen er zehn Jahre schmachtete und dann starb. Selbst seinem Leichnam versagten sie die letzte Ehre und ließen ihn ins Meer werfen. Fische fraßen ihn bis auf den Schädel. Diesen warfen die Wogen ans Ufer, nachdem ihn das lange Treiben im Meere und die Reibung an den Gegenständen, mit denen er zusammengestoßen war, so glatt und glänzend gemacht hatten, daß seine ursprüngliche Form nicht mehr zu erkennen war; außerdem hatte er sich mit Ambra

und andern schön duftenden Substanzen gefüllt. Eine Person, die ihn fand, verkaufte ihn an einen Reisenden: dieser kam in die Nähe der Ganga und bot ihn hier einem Radschaputra an. Dieser hielt ihn für etwas höchst Werthvolles und kaufte ihn zu hohem Preise. Nachher entdeckt man, daß es eigentlich ein Schädel sei und er wird in die heiligen Fluten der Ganga geworfen, „damit sein ursprünglicher Besitzer durch sie Ablaß von seinen Sünden und Zulaß im Himmel erlange", . . . „sodaß der Brahmane nach einer langen Kette von Unglücksfällen endlich, lange Zeit nach seinem Tode, das unschätzbare Glück genoß, daß seine letzten Ueberreste in den Wellen des heiligen Flusses begraben wurden" (Dubois, S. 24—27). Vgl. § 71 „das armenisch-europäische Märchen von der Mishandlung des Leichnams eines Schuldners und dem Segen, der demjenigen zu Theil ward, der ihn davon befreite und begrub". Vielleicht steht auch eine Geschichte im türkischen Tûti nâmeh (Rosen, II, 85) mit der besprochenen in einiger Verbindung.

Ob mit dieser Geschichte in irgendeinem Zusammenhange auch die vom „unglücklichen Kaufmann" in den Zehn Vezieren [1]) steht, will ich nicht mit Bestimmtheit behaupten; doch glaube ich auf sie hinweisen zu müssen.

§. 11. Außer diesen beiden Erzählungen scheinen die Einleitungen der südlichen Bearbeitungen (Dubois) des Pantschatantra noch einige andere enthalten zu haben (Dubois, S. 27), doch hat Dubois weiter keine mitgetheilt.

§. 12. Von den beiden bisher besprochenen Einleitungen — der der sanskritischen Texte und der des südlichen (Dubois) Pantschatantra — hat die arabische Bearbeitung, wie schon bemerkt, keine Spur. Statt ihrer finden sich in der Recension, welche Silv. de Sacy edirt hat, vor dem eigentlichen Werke vier Kapitel.

[1]) Historia decem Vezirorum et filii regis Azad Bacht ex Arabico in latinum conversa (von Gustav Knös). 1, 51; vgl. Tausendundeine Nacht, übersetzt von Weil, II, 625, und Keller, Li Romans des Sept Sages, CLII; Dyocletian, Einleitung, S. 48.

Das erste (in Knatchbull's englischer Uebersetzung, S. 2—32) derselben wird im Anfange bezeichnet als herrührend von بهنود بن سحوان, Behnûd, Sohn des Sahwân, bekannter unter dem Namen علىّ بن الشاه الفارسى, Ali, Sohn des Alschâh der Fâresî (Perser).[1] Es ist schon an und für sich kein vernünftiger Grund, an dieser Angabe zu zweifeln, somit dieses Kapitel dem arabischen Bearbeiter Abdallah ben Almokaffa abzusprechen. Dafür spricht auch der Umstand, daß sich dieses Kapitel nicht in allen arabischen Manuscripten findet und sowol in der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah fehlt, als in der griechischen und in der lateinischen, welche letztere die hebräische repräsentirt. Wir folgern daraus, daß es, als diese drei voneinander unabhängigen (s. §. 3) Uebersetzungen abgefaßt wurden, entweder noch gar nicht existirte, oder wenigstens noch in den meisten Handschriften fehlte. Es verdankt seine Abfassung wol nur dem Wunsche, etwas über die Entstehung des berühmten Buches mitzutheilen — ein Wunsch, welcher auch die sanskritische Vorrede herbeiführte und später eine ganz von jenen abweichende Einleitung in Husaïn Vaïz' Bearbeitung. Wenn übrigens Silv. de Sacy mit Recht vermuthet, daß der Verfasser desselben zu der Familie des Alschâh gehöre, den er als einen der Schriftsteller der ersten Jahrhunderte der Hedschra nachweist (Mém. hist., S. 15, Note), so würde es zwar vielleicht älter sein, als man nach den angeführten Ermangelungen annehmen dürfte, würde sich aber dann erst spät eine allgemeinere Aufnahme in die Handschriften des Kalilah und Dimnah erworben haben.

Es beruht wesentlich nur auf der von den Arabern gefabelten Verbindung des Königs Dabschelim, welchen sie einzig, durch seine Stellung im Kalilah und Dimnah als Fragender, kennengelernt hatten, mit dem König Porus, der ihnen als Zeitgenosse von Alexander dem Großen weniger aus der Geschichte als aus

[1]) Silv. de Sacy's Ausgabe, S. 2, und im Mém. histor. davor, S. 15, Z. 9 v. u.

der Masse von Fabeln über letztern bekannt geworden war. Diese Verbindung beginnt also mit dem Bekanntwerden der arabischen Bearbeitung des Kalilah und Dimnah etwa um 750 nach Chr. Sie tritt uns historificirt zuerst bei Masudi (um 940) entgegen, und dieser Zeitraum war vollständig genügend, daß sie sich gestalten und im Glauben der leichtgläubigen, mit wenig Kritik und vieler Phantasie begabten Araber festsetzen konnte.

Die erwähnte Einleitung erzählt ziemlich phantastisch zunächst das Zusammentreffen von Für (Porus) mit Alexander dem Gr. und dessen hinzugefabelten Tod durch letztern, dann die Unterwerfung seines Landes, dessen Aufstand nach seinem Abzuge und die Wahl des Dabschelim zum König. Ob hierbei Nachrichten über Tschandragupta mitwirkten, wage ich nicht zu entscheiden. Dabschelim, nachdem er sich fest fühlt, erweist sich als Tyrannen. Der brahmanische Philosoph Bidbai faßt den Entschluß, ihn auf den Weg der Mäßigkeit und Gerechtigkeit zurückzuführen; diesen Entschluß theilt er seinen Schülern mit, um ihren Rath und Beistand in Anspruch zu nehmen. Dabei erzählt er ihnen eine Fabel, welcher wir im sanskritischen Pantschatantra (I, 15, s. §. 86) als späterm Zusatze begegnen werden. Sie findet sich nicht in der arabischen Bearbeitung (im Kalilah und Dimnah), wol aber im Tûtî nâmeh (s. a. a. O.). Aus diesem ist sie in das vorliegende Kapitel übernommen. Vergebens widerrathen die Schüler; der Weise geht zum König und macht ihm Vorstellungen; dieser geräth darüber in Wuth und befiehlt, Bidbai zu tödten; verwandelt jedoch alsdann die Strafe in hartes Gefängniß. Als er da einige Zeit zugebracht, dachte der König in einer schlaflosen Nacht über die Bewegungen der Himmelskörper und Aehnliches nach; dadurch wurde er an Bidbai erinnert, machte sich Vorwürfe über seine Ungerechtigkeit gegen ihn, ließ ihn aus dem Gefängniß holen und machte ihn zum Minister.

Aehnliche Situationen — Weise oder in Ungnade gefallene Veziere im Kerker, die, um Fragen zu lösen, plötzlich wieder aus ihren Kerkern geholt werden — mögen im Orient zu oft in Wirklichkeit vorkommen, als daß wir ein literarisches Vorbild für die

hier ausgezogene Darstellung nöthig hätten. Doch will ich nicht unbemerkt lassen, daß in dem indischen Original des persischen Tûtî nâmeh, aus welchem auch jene Fabel stammt, in der Çukasaptati, sich die Geschichte von König Nanda's ungerecht eingekerkertem Minister findet (47 und 48, vgl. dazu Somadeva's Märchensammlung, Uebersetzung von Brockhaus, 13, 14; Dsanglun, 190, 191, und einen Aufsatz von mir in Westermann's Illustrirten Monatsheften), welche, wenn sie in die persische Bearbeitung übergegangen und dem Verfasser dieses Kapitels bekannt war, auf seine Darstellung von Einfluß sein konnte: vgl. übrigens auch: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 98, Cardonne, Mélanges de litérature orientale, I. 29 und danach Tausendundeine Nacht, übersetzt von Weil, IV, 10. Moradbak in Tausendundein Tag (Prenzlau, VIII, 202) ist der hier vorliegenden Darstellung so nahe verwandt, daß sie vielleicht stark davon beeinflußt war.

Als Minister sieht Bidbai natürlich seinen Wunsch, des Königs Aufführung zu ändern, gekrönt. Der König wird ein Gegenstand der Anbetung für seine Unterthanen: sobald er durch Bidbai's Verwaltung sein Reich gesichert sieht, beschäftigt er sich mit der Geschichte seiner Vorgänger, und dadurch wird der Wunsch in ihm erregt, unter seiner Regierung ein bedeutendes Werk abgefaßt zu sehen. Er bittet daher Bidbai um ein Buch, welches, außer anderm, nützliche Lehren enthielte über die Art, wie sich Könige zu benehmen haben, um sich die Treue und den Gehorsam ihrer Unterthanen zu sichern. Er verwilligt ihm dazu ein Jahr Zeit. Bidbai zieht sich darauf mit einem seiner Schüler in ein Gemach zurück, zu welchem er niemand Zutritt verstattet, und dictirt ihm hier das Werk in 14 Kapiteln, deren jedes eine Frage und in der Erzählung eine Antwort enthält; diese verband er zu einem Buche und nannte dies Kalilah und Dimnah. Nach einem Jahre ist es vollendet und wird dem König vorgelesen. Dieser bietet Belohnungen dafür; doch Bidbai weist sie zurück und wünscht nur, „daß das Werk sorgfältig bewahrt werde, damit es nicht gestohlen werde und in die Hände der Perser falle" (eine prophetische Ahnung ex post).

Damit ist eigentlich die Aufgabe dieses Vorworts erledigt; kurz wird nur hinzugefügt, daß sich Khosru Anuschirvan vermittelst des Barzûyeh (so wollen wir, dem Herkommen gemäß, fortfahren, diesen Namen zu schreiben, obgleich die arabische Aussprache Burzweih [1]) ist) in Besitz desselben gesetzt und es unter den Schätzen der Könige von Persien aufbewahrt habe.

§. 13. Auf diese erste Einleitung folgt in Silv. de Sacy's Recension eine zweite im zweiten Kapitel (Knatchbull, S. 32—46), in welchem Barzûyeh's Sendung nach Indien und die Erwerbung des Werks erzählt wird. Dieses Kapitel findet sich auch in der griechischen Uebersetzung und zwar als deren Anfang und wird auch in der Ἀνακεφαλαίωσις [2]) als solcher bezeichnet: es umfaßt in der upsaler Ausgabe (s. §. 3, S. 9) S. 7—21, bei Posinus S. 547—551. Es folgt daraus, daß es wenigstens schon vor dem 11. Jahrhundert existirte. Der Inhalt ist bei Silv. de Sacy und fast ganz übereinstimmend in der griechischen Uebersetzung ungefähr folgender. [3]) Khosru Anuschirvan hat von einem in Indien existirenden Buche gehört, welches jede Art von Belehrung enthalte. Er befiehlt daher seinem Vezier Buzurdschmihr, einen tüchtigen, für Wissenschaft eifrigen Mann, der Kenner der indischen und persischen Sprache sei, auszusuchen. Der Vezier wählt Barzûyeh. Dieser erhält den Befehl, jenes Werk, welches sich in der Bibliothek des Königs von Indien befinden soll, sich

[1]) Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte, S. 6.

[2]) Diese ist bis jetzt nur aus dem upsaler Codex bekannt und ein sehr curioses Ding; in ihr wird das ganze Werk in zwei Haupttheile getheilt: 1) die Sendung des Περζωε, wie hier Barzuneh genannt wird; 2) das indische Buch; dieses zerfällt dann wieder a) in die Geschichte der beiden Schakale (bei Symeon Abschnitt 1, 2 = Silv. de Sacy, c. V, VI) und b) die von der Ringeltaube (dies ist die Bedeutung von περιστρύγλος περιστερά, was ich wegen des upsaler Herausgebers bemerke), bei Symeon Abschnitt 3 = Silv. de Sacy, c. VII. Von allen übrigen Partien ist nicht die Rede.

[3]) Einen Auszug aus der Darstellung im Iyar-i-Danish s. bei Malcolm, Sketches of Persia, I, 138—143.

zu verschaffen. Er geht nach Indien, findet dort große Schwierigkeiten, befreundet sich jedoch endlich mit einem Inder und erhält durch dessen Beistand nicht blos das gesuchte, sondern auch andere Werke von großem Werthe (Knatchbull, S. 41). Barzüweh arbeitet nun Tag und Nacht, um sie ins Persische zu übersetzen, da er fürchtet, daß der König von Indien danach fragen und dann der Zweck seiner Reise vereitelt werden möchte. Dann kehrt er auf Khosru's Befehl zurück. In großer Versammlung liest er den Inhalt des Buches vor. Alle sind darüber in Bewunderung. Der König läßt ihm die reichsten Geschenke vorlegen, er lehnt sie bis auf ein Gewand ab, bittet aber den König, daß er seinem Vezier befehlen möge, eine kurze Geschichte von seinem (Barzüweh's) Leben abzufassen und dieser eine Stelle vor der Erzählung vom Löwen und Stier (= Kalilah und Dimnah, V, Pantschatantra, I), also an der Spitze des eigentlichen Werkes, einzuräumen.

Dieselbe Einleitung findet sich auch in der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah; er hat ihr eine lange eigene Vorrede vorausgeschickt [1]; dann folgt sie aber sogleich [2], sodaß sie, wie in der griechischen Uebersetzung, an der Spitze des Uebersetzten steht. Sie wird hier dem arabischen Uebersetzer Almokaffa zugeschrieben [3], was jedoch weder in den arabischen Handschriften, die Silv. de Sacy benutzt hat, noch in der griechischen Uebersetzung der Fall ist und wahrscheinlich überhaupt nicht im arabischen

[1] Bei Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 103—112 im Auszuge mitgetheilt.

[2] Silv. de Sacy, a. a. O., S. 112 (vgl. die folgende Note); Mem. histor. vor der Ausgabe, S. 41.

[3] A cette preface (die eigene des Nasr-Allah) du traducteur persan succède celle du traducteur arabe Ebn-Almocaffa. Elle est intitulée: مفتح كتاب. Introduction au livre et commence ainsi

چنين كويد ابو الحسن عبد الله بن المقفع.

Voici ce que dit Aboul'hasan Abd-allah ben-Almocaffa (bei Silv. de Sacy, a. a. O., S. 112).

Original ſtand. Denn hier wird das nachfolgende dritte Kapitel ausdrücklich dem Almokaffa zugeſchrieben [1]), was ſchwerlich geſchehen wäre, wenn dieſes ſchon von dem vorhergehenden ſo beſtimmt geſagt geweſen wäre.

In der lateiniſchen Ueberſetzung des Johann von Capua, welche uns mit überaus wenigen Ausnahmen die hebräiſche repräſentiren darf, ſowie in der von Raimond de Beziérs fehlt dieſes Kapitel an dieſer Stelle vollſtändig: beide beginnen — nach Vorausſendung eigener Vorreden — unmittelbar mit einem Abſchnitte, welcher dem dritten Kapitel bei Silv. de Sacy entſpricht, bei Johann von Capua Prologus genannt wird und bei Raimond de Beziérs als Capitulum I bezeichnet iſt. [2]) Erſt hinter dieſem folgt in der Kürze etwas über die Sendung des Barzûyeh nach Indien und die Erwerbung des Werkes, was jenem dritten Kapitel im allgemeinen entſpricht, jedoch viel kürzer iſt und in einem ſehr weſentlichen Punkte von ihm abweicht. In Johann von Capua's Ueberſetzung bildet es gar keinen beſondern Theil, bei Raimond iſt es als Capitulum II bezeichnet. [3])

Es iſt ſchon an und für ſich kein Grund da, anzunehmen, daß der hebräiſche Bearbeiter in Bezug auf die Verſetzung oder Veränderung dieſes zweiten Kapitels der arabiſchen Bearbeitung willkürlich verfahren ſei. Der ganze Charakter ſeiner Ueberſetzung, wie er uns im Folgenden entgegentreten wird, berechtigt nicht allein nicht dazu, ſondern verbietet ſogar jede Vermuthung der Art: im vorliegenden Falle aber wird ſie ſpeciell abgewieſen zunächſt durch die Uebereinſtimmung mit Raimond de Beziérs. Denn deſſen Ueberſetzung, obgleich durch die von Johann von Capua

[1]) Kalilah und Dimnah, in der Ausgabe S. 45, Ueberſchrift: Knatchbull's engliſche Ueberſetzung, S. 47.

[2]) Vgl. die Ausgabe der lateiniſchen Ueberſetzung des Johann von Capua und, bezüglich Raimond's, Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 2, 13 fg.

[3]) Wegen ſeiner Wichtigkeit hat es Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 48, mitgetheilt.

beeinflußt, beruht wesentlich auf einer von ihr unabhängigen, und dies zeigt sich speciell gerade an der hier in Betracht kommenden Stelle durch mehrere sogleich zu erwähnende wesentliche Verschiedenheiten, sodaß wir also zwei voneinander unabhängige und in Bezug auf die Anordnung und den Inhalt des zweiten Kapitels in Silv. de Sacy's Recension im wesentlichen miteinander übereinstimmende Uebersetzungen vor Augen haben, woraus sich unzweifelhaft ergibt, daß sie auf einer arabischen Recension beruhen.

Aus diesem Ergebniß, zusammengehalten mit dem aus der Uebereinstimmung des arabischen Textes bei Silv. de Sacy mit der griechischen und persischen Uebersetzung gefolgerten, geht hervor, daß es etwa vor dem 12. Jahrhundert zwei in Bezug auf die Stellung und den Inhalt des jetzigen zweiten Kapitels differirende Recensionen der arabischen Bearbeitung gab. Es entsteht die Frage, welche von ihnen die ältere sei. Die Entscheidung darüber wird uns wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit die Differenz im Inhalte geben.

Während in der oben gegebenen Fassung der persische König von einem indischen Buche gehört hat und dieses — mit großer Schwierigkeit — herbeigeschafft wird, heißt es in den Reflexen der andern Recensionen, daß der Arzt Perzebuy (so nennt Raimond [1]) unsern Barzûweh) einst ein Buch fand, in welchem es hieß, „daß in Indien hohe Berge sind, auf denen gewisse Bäume und Kräuter wachsen, aus welchen ein Mittel bereitet werden könne, durch welches man die Todten zu erwecken vermöge". Dies habe er dem König von Persien mitgetheilt und sei darauf, mit dem Auftrage, sie zu suchen, von ihm nach Indien gesandt worden. Dort habe er ein Jahr lang Kräuter u. s. w. vergebens probirt: darüber sei er verstört geworden und habe den indischen Weisen erzählt, was er begehre. Darauf hätten ihm diese geantwortet: „jene Stelle enthalte nur eine allegorische Mittheilung: unter den

[1]) In der Uebersetzung des Johann von Capua ist die Darstellung minder genau als bei Raimond, wie sich aus der sogleich zu erwähnenden in Firdusi's Schah-nâmeh ergibt.

Bergen seien weise und verständige Männer zu verstehen; unter den Bäumen und Pflanzen die Weisheit und der Verstand, die in deren Herzen wachsen; die Mittel aber, welche damit bereitet würden, seien die Schriften der Lehre und Weisheit, die jene abfaßten; die Todten, die dadurch erweckt würden, seien die der Weisheit Unkundigen und Thoren" u. s. w. Durch diese Auslegung bestimmt, sucht er nun diese Schriften und übersetzt sie: eine von diesen sei das Buch Kalilah und Dimnah, in welchem, nach der Uebersetzung von Johann von Capua, der König Dieles (hebr. דבשלים [1]). Corruption von einstigem דבשלם, durch die so leichte Verwechselung von schließendem m und s im hebr. Worte, und letzteres durch Verwechselung von arab. ـم und ـس entstanden) den Philosophen Sendebar befragt, bei Raimond aber dieser Philosoph Bendabeh (aus بيدباى, durch die so leichte Verwechselung von arab. ـم mit ـى) genannt wird, worin ein Hauptbeweis dafür, daß seine Uebersetzung an dieser Stelle von Johann von Capua ganz unabhängig ist.

Dieselbe Darstellung kehrt wesentlich bei Firdusi in dem Abschnitt des Schah-nâmeh wieder, welchen er der Erwerbung des Kalilah und Dimnah gewidmet hat.[2]) Wenn es völlig unzweifelhaft wäre, daß dieser das Wesentliche derselben schon in seinem Exemplar des Kalilah und Dimnah gefunden, so würde, da er zwischen 960 und 1030 lebte, die Recension desselben, auf welcher die hebräische Uebersetzung und die Quelle der Raimond'schen beruht, sich mit Entschiedenheit als fast ein Jahrhundert älter als die griechische Uebersetzung erweisen. Allein möglicherweise könnte man diese Annahme bezweifeln; man könnte sogar auf die Vermuthung gerathen, daß dieser ganze Bericht über die Erwerbung des Kalilah und Dimnah erst durch Firdusi's brillante Darstellung in die andere arabische Recension gedrungen sei, wie er höchst

[1]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 424.

[2]) Abgedruckt bei Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 140; deutsch von v. Hammer in Jolowicz, Polyglotte der orientalischen Poesie (2. Ausg., Leipzig 1856), S. 497.

wahrscheinlich von da aus — mittelbar oder unmittelbar — auch in Nasr-Allah's eigene Vorrede überging. [1]) Ich halte für meine Person eine derartige Vermuthung für höchst willkürlich, glaube im Gegentheil, daß eine gesunde Kritik nicht anders schließen kann, als daß, da Firduſi's Darstellung in einer alten, durch zwei unabhängig voneinander dastehende Autoritäten repräsentirten Recension des Kalilah und Dimnah vorliegt, sie ihrem Wesen nach auf dieser beruht. [2]) Wird dieses zugegeben, so steht fest, daß die Recension, auf welcher die hebräische und Raimond's Uebersetzung beruhen — also ihre Anordnung und Substanz des zweiten Kapitels der Silv. de Sacy'schen Recension — schon gegen 100 Jahre vor der griechischen Uebersetzung existirte. Beide Recensionen sind also auf jeden Fall alt. Welche ist die älteste? Ich entscheide mich für die Grundlage der hebräischen und Raimond'schen Uebersetzung und zwar zunächst aus folgendem Grunde: das Motiv — nämlich die Sage, daß es in Indien Bäume u. s. w. von der bemerkten Eigenschaft gebe —, welches die Erwerbung des Kalilah und Dimnah veranlaßt, war eine weitverbreitete, auch nach China — hier in der Form der Unsterblichkeitspflanze — gedrungene Sage. [3]) Diese stammte, worauf auch schon ihre Bekanntschaft in China deutet, aus buddhistischen Schriften; so heißt es im Lotus de la bonne loi (Burnouf's Uebersetzung, S. 83): „mais il existe dans l'Himavat le roi des montagnes quatre plantes médicinales; — la première se nomme celle qui pos-

[1]) s. bei Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 108. Denn da er nach der andern Recension übersetzte, ist es nicht wahrscheinlich, daß er auch jene vor sich gehabt habe. Auch weicht er in Einzelheiten ab. Doch scheint er nur nach dem Gedächtniß zu referiren, und deshalb wäre es auch möglich, daß seine Darstellung ursprünglich aus der Lectüre der andern Recension herrührte. Ob Qazwini bei Gildemeister (Scriptorum Arab. de reb. Ind. loci. p. 79) auf Firduſi oder der einen arabischen Recension beruhe, will ich nicht entscheiden.

[2]) Vgl. auch Mohl's Preface zu Firdousi, Livre des rois, IV, 11.

[3]) Vgl. Renaud, Memoire geographique, historique et scientifique sur l'Inde (Paris 1849, S. 130).

sède toutes les saveurs et toutes les couleurs; la seconde celle qui delivre de toutes les maladies; la troisième celle qui neutralise de toutes les poisons; la quatrième celle qui procure le bien-être dans quelque situation que ce soit" — und obgleich hier nicht gerade dieſelben Eigenſchaften wie im Kalilah und Dimnah und in der chineſiſchen Auffaſſung erſcheinen, ſo ſieht man doch, daß die hier hervorgehobenen auf demſelben Ideenkreiſe beruhen: in den brahmaniſchen Anſchauungen und Schriften (z. B. im Harivança) iſt alles auf die Pâridſchâtablume gehäuft. In der Zeit des Khosru war aber der Buddhismus in Indien noch in voller Blüte und gerade damals von hohem Einfluß auf die benachbarten Länder, und lieſt man Barzûyeh's Lebensbeſchreibung (das vierte Kapitel in Silv. de Sacy's Recenſion), ſo kann man ſich unmöglich des Gedankens enthalten, daß er in buddhiſtiſchen Schriften ſehr bewandert, in ihren Gedankenkreis tief eingegangen war. Dieſes Motiv erſcheint nun ſchon bei Firduſi, während deſſen Lebens erſt Indien den Arabern bekannter zu werden begann; es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, daß es vor ſeiner Zeit von irgendeinem Araber erfunden ſein könnte; ebenſo wenig, wie bemerkt, hat er es ſelbſt erfunden, und ich bin daher der Anſicht, daß die Erwerbung des Kalilah und Dimnah, wie ſie in der Recenſion, die der hebräiſchen und Raimond'ſchen Ueberſetzung zu Grunde liegt, dargeſtellt wird, nicht allein die ältere arabiſche Darſtellung iſt, ſondern ſogar, daß ſie von dem Herausgeber der Pehlewiüberſetzung herrührt. Dafür ſprechen auch noch folgende Umſtände. Auf dieſe Darſtellung, welche ſich augenſcheinlich nur als eine kurze Notiz gibt, folgt bei Johann von Capua das Kapitelverzeichniß und alsdann, als erſtes Kapitel, „das Leben des Barzûyeh"; damit ſtimmt Silv. de Sacy's Recenſion inſofern überein, als ſie (S. 58) das Kapitelverzeichniß (zwar hinter dem dritten Kapitel, deſſen Reſter bei Johann von Capua und Raimond der Notiz vorhergeht) aber ebenfalls dicht vor Barzûyeh's Lebensbeſchreibung hat. Andererſeits ſtimmt auch Nasr-Allah inſofern damit überein, daß er das Kapitelverzeichniß (zwar noch vor der Ueberſetzung von Silv. de Sacy's drittem Kapitel), aber

unmittelbar hinter dem Neſter der kurzen Notiz bei Johann von Capua (der Ueberſetzung von Silv. de Sacy's zweitem Kapitel) hat. [1]) Dieſe Differenzen erklären ſich dadurch mit einem Schlage, daß man annimmt, daß das eigentliche Pehlewibuch, dem Wunſche des Barzûyeh gemäß, mit ſeiner Lebensbeſchreibung begann, dieſe alſo das erſte Kapitel derſelben bildete, gerade wie in der hebräiſchen Ueberſetzung, daß ihm aber das Kapitelverzeichniß mit einer unmittelbar davorſtehenden — vielleicht von Khoêru Anuſhirvan's Vezier herrührenden — kurzen Notiz über die Erwerbung des Kalilah und Dimnah vorberging, wie ebenfalls in der hebräiſchen Ueberſetzung. Die Stellung dieſes Kapitelverzeichniſſes war alſo von zwei Seiten aus beſtimmt; es folgte der Notiz und ging voraus der Lebensbeſchreibung. Als ſich nun an die Stelle jener kurzen Notiz die längere Darſtellung (in Silv. de Sacy's zweitem Kapitel) ſetzte und als eigentliche Einleitung an die Spitze des Werkes geſtellt wurde (abgeſehen natürlich von Silv. de Sacy's erſtem Kapitel, welches, wie wir [§. 12] geſehen, erſt ſpäter hinzugefügt ward), folgte in der Recenſion, auf welche Nasr-Allah's Ueberſetzung gebaut iſt, das Kapitelverzeichniß ihm ebenfalls nach, als zu ihm gehörig; in derjenigen Recenſion dagegen, welcher Silv. de Sacy gefolgt iſt, behauptete es ſeine Stelle vor der Lebensbeſchreibung.

Der Grund, warum an die Stelle jener kurzen Notiz das weitläufige zweite Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion trat, ſcheint mir kein anderer zu ſein, als weil das Motiv, welches in dieſer zur zufälligen Auffindung des Kalilah und Dimnah führte, im Verhältniß zu dem ſo hochgeſchätzten Werke läppiſch zu ſein ſchien; ſowie denn auch dem Verfaſſer dieſes Kapitels die Zufälligkeit der Auffindung dem Werthe des Werkes nicht angemeſſen ſcheinen mochte.

Dieſer Ausführung gemäß begann das Pehlewiwerk mit der beſprochenen kurzen Notiz, welche etwa wie eine Vorrede an der Spitze deſſelben ſtand. Vor dieſe ſetzte alsdann der arabiſche

[1]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 113 fg.

Ueberſetzer Almokaffa ſeine Abhandlung über das Buch, welche bei Johann von Capua gewiß ebenfalls richtig als Prologus bezeichnet iſt.

Mit dieſen Annahmen fällt die ſonderbare Erſcheinung weg, daß das Werk zwei Vorreden hätte, die, wenn das zweite Kapitel ſeine Stelle vor dem dritten ſchon urſprünglich hatte, beide dem arabiſchen Bearbeiter zugeſchrieben werden müßten — wie denn auch Naſr-Allah, wie wir oben geſehen, das zweite Kapitel ohne Zweifel auf eigene Fauſt dem Almokaffa zuſpricht —, während es doch viel wahrſcheinlicher geweſen wäre, daß dieſer beide zu einer verarbeitet haben würde.

Wir nehmen demnach an, daß Almokaffa nur eine Vorrede dem Werke vorausſchickte, wie dies natürlich iſt und auch ſeine Beſtätigung bei Ibn Khallikan findet. Denn dieſer (im 14. Jahrhundert) bemerkt (II, 125 der Ausgabe von Wüſtenfeld, I, 432 der engliſchen Ueberſetzung von Slane), daß die Abhandlung zu Anfang des Kalilah und Dimnah von Almokaffa ſei: mit dieſer Abhandlung kann er aber nur das dritte Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion gemeint haben und wir können mit Entſchiedenheit daraus folgern, daß in der Recenſion, welche er vor Augen hatte, gerade wie in der hebräiſchen und Raimond'ſchen Ueberſetzung, dieſes, nicht aber das Silv. de Sacy'ſche zweite Kapitel an der Spitze ſtand: beachtenswerth iſt auch, daß er augenſcheinlich — ebenfalls in Uebereinſtimmung mit dieſen — nur eine Einleitung kennt.

Auf dieſe Vorrede von Almokaffa folgte alsdann die Ueberſetzung des Pehlewiwerkes, beginnend mit deſſen Vorrede — jener kurzen Notiz — und Kapitelverzeichniß und als erſtes Kapitel habend: die Lebensbeſchreibung des Barzûyeh. An die Stelle der Pehlewivorrede trat ſpäter eine andere Darſtellung (das zweite Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion), welche durch die ausführliche Behandlung der Erwerbung des Kalilah und Dimnah geeignet ſcheinen mußte, an die Spitze des Ganzen zu treten und nun vor Almokaffa's Vorrede geſtellt ward.

Die urſprüngliche Anordnung und Form des Anfangs ſpie-

gelt also am treuesten Johann von Capua wieder, als Repräsentant der hebräischen Uebersetzung. Doch möge man dies nicht so verstehen, als ob alles und das allein, was sich bei ihm findet, den ältest-erreichbaren Text reproducire; das zu behaupten, dürfen wir nicht wagen. Die Art, wie die Abschriften des arabischen Textes genommen wurden, macht es sehr gut möglich, daß im einzelnen, also auch in dieser Notiz, manches ausgelassen oder verändert ist, was die andere Recension oder Firduſi treuer bewahrt haben.

§. 14. Es folgt in Silv. de Sacy's Recension das dritte Kapitel, welches eine Einleitung enthält, die in der Ueberschrift ausdrücklich dem arabischen Uebersetzer zugeschrieben wird [1]) und in allen Bearbeitungen wiederkehrt; bei Silv. de Sacy S. 45—59, bei Knatchbull S. 47—64, bei Symeon Seth (ed. Upsal.) S. 22—33, und in der lateinischen Uebersetzung, wo sie als Prolegomena II bezeichnet ist, bei Possinus S. 551—555; in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung ist sie als erstes Kapitel bezeichnet (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 116; Mém. hist. vor der Ausgabe S. 41), weil er annahm, daß sie an der Spitze der Pehlewiübersetzung stand (s. Anm.); in der lateinischen

[1]) In einigen Handschriften der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah wird sie zwar dem Vezier des Khosru Anuschirwân, Buzurdjmihr, zugeschrieben (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 119, Note), allein dessen historische Angaben sind so unzuverlässig (vgl. §. 13 und weiterhin §. 218 f.), daß wir auch dieser keinen Glauben schenken. Zu seiner Annahme wurde er wahrscheinlich dadurch bestimmt, daß er das in seiner Handschrift an der Spitze stehende Kapitel (s. §. 13) dem arabischen Bearbeiter glaubte zuschreiben zu müssen: er fühlte das Unnatürliche, ebendemselben noch eine zweite Vorrede zuzusprechen, und da die Ueberlieferung den Buzurdjmihr gewissermaßen als Herausgeber der Pehlewiübersetzung hinstellte (vgl. Knatchbull, S. 44—46), so hielt er es für natürlich, die zweite ihm zuzusprechen. Wäre die, wie ich angenommen habe, ältere Anordnung (§. 13) in seinem arabischen Exemplar eingehalten gewesen, so würde er, wie ich glaube, — natürlich auf eigene Hand, also gewissermaßen zufällig — die richtigen Angaben bezüglich der Autorschaft dieser beiden Kapitel uns überliefert haben.

Ueberſetzung des Johann von Capua heißt ſie, wie ich annahm, am richtigſten (ſ. §. 13) Prologus (a., 1, a. — a., 2, b., alte deutſche Ueberſetzung [Ulm 1483] A., II, a. — A., VI, b.; ſpaniſche Ueberſetzung [1]), Fol. II—V, a.), bei Raimond de Beziers bildet ſie das erſte Kapitel (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 14). Sie handelt von dem Werthe des Werkes und trägt ſo ganz und gar den Charakter einer Vorrede, wie ſie ein erſter Bearbeiter zur Einführung eines ſolchen Werkes in eine fremde Literatur für dienlich halten mag, daß ich ſie, wie ſchon §. 13 bemerkt, unbedenklich für die Vorrede des Abdallah Almekaffa halte.

Im allgemeinen herrſcht zwiſchen allen mir bekannten Recenſionen — der arabiſchen bei Silv. de Sacy, der griechiſchen Ueberſetzung und der lateiniſchen von Johann von Capua — weſentliche Uebereinſtimmung, die jedoch nicht ſtarkes Auseinandergehen in einzelnen, ſelbſt bedeutendern Punkten hindert. Wir richten unſere Aufmerkſamkeit hier nur auf die in dieſem Abſchnitt enthaltenen Erzählungen.

Die erſte Erzählung iſt folgende: Es findet einer einen Schatz: er miethet Leute, ihn in ſein Haus zu bringen und bleibt ſelbſt bei ihm zurück. Die Miethlinge bringen aber alles ihnen Anvertraute in ihre eigenen Häuſer: Knatchbull S. 49; Wolff, Deutſche Ueberſetzung des Bidpai, S. XXVIII; Symeon Seth (ed.

[1]) Von dieſer Ueberſetzung iſt mir erſt vor wenigen Wochen, nachdem ich ſchon mein Manuſcript zum Druck abgeſendet hatte, durch die Liberalität der kaiſerl. Bibliothek zu Wien ein Exemplar zum Gebrauch zugeſandt worden. Sein Titel iſt: Libro llamado exemplario: en el qual se contiene muy buena doctrina y graves sentencias debaxo de graciosas fabulas. Am Ende: Fue impresso el presente libro intitulado Exemplario contra los engaños y peligros del mundo en la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, en las casas de Jacome Cromberger. Año de mil y quinientos y XLVI. Es iſt in Folio und hat 60 Blätter. Ich habe über dieſe Ueberſetzung in einem beſondern Aufſatz gehandelt, in welchem ich auch bewieſen habe, daß ſie eine etwas freie des lateiniſchen Directorium iſt, bei welcher aber die älteſte (undatirte) deutſche auf eine umfaſſende Weiſe benutzt ward. Auf ihr ruhen Firenzuola's und Doni's italieniſche Bearbeitungen.

Upsal.) S. 23; bei Voſſius S. 552; Johann von Capua, a. 1, b.; alte deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483) A., II, b.; ſpaniſche Ueberſetzung II, b.; Doni, Moral filosophia, 3. 4; verſificirt von Baldo im Alter Aesopus bei Edeſtand du Méril, Poésies inédites, S. 218; Raimond de Beziérs, mitgetheilt bei Edeſtand a. a. O. in der Note. Die griechiſche Ueberſetzung, ſowie die lateiniſche von Johann von Capua und die Bearbeitung von Baldo ruhen auf einer ausführlichern und beſſern Recenſion, als die von Silv. de Sacy edirte repräſentirt. Insbeſondere ſtimmt Baldo bezüglich des Motivs und der Einführung der Frau mit der griechiſchen Ueberſetzung (vgl. ed. Upsal., 24, 4 und 26, 8); daß er aber nicht nach dieſer gearbeitet, beweiſen eine Menge anderer Stellen.

Die zweite: Ein junger Mann wünſcht correct zu ſprechen: er wendet ſich deshalb an einen Freund: dieſer verweiſt ihn auf ein gewiſſes Buch; daran macht er ſich, aber ohne auf den Zuſammenhang zu achten, durch welchen die richtige Bedeutung der Wörter allein erkannt werden könne: ſpäter braucht er in Geſellſchaft von Gelehrten ein Wort in falſchem Sinne, wird deshalb corrigirt, beruft ſich aber auf ſein Buch und zwar in einem Tone, welcher ſeine Ignoranz zeigt (Knatchbull, S. 50). Dieſe Recenſion ſtimmt ſo gut wie gar nicht mit derjenigen, welche der griechiſchen Ueberſetzung und der lateiniſchen von Johann von Capua zu Grunde liegt, die hier faſt ganz zuſammenſtimmen. Doch findet eine Differenz zwiſchen dem griechiſchen Text der upſaler Handſchrift und der lateiniſchen Ueberſetzung von Voſſius ſtatt: da die lateiniſche von Johann von Capua mit dem griechiſchen Text faſt ganz ſtimmt, ſo möchte man auf den erſten Anblick geneigt ſein, eine willkürliche Veränderung von Voſſius anzunehmen: dagegen ſpricht aber Baldo, 3. Fabel (bei Edeſtand du Méril S. 219), der ſich der Darſtellung bei Voſſius ſo nähert, daß man ſieht, ſie beruht auf einem von dem upſaler etwas differirenden griechiſchen Text.

Nach dem griechiſchen Text (ed. Upsal. S. 27) wünſcht einer eine Sentenz zu lernen und bittet einen Freund, ihm eine arabi-

ſche [1]) aufzuſchreiben (bei Johann von Capua, a.. 2, a., 4 [vgl. ulmer 1483, A.. III. b.. 7; ſpaniſche Ueberſetzung, II, b.; Doni, S. 5] wünſcht er ornate loqui, und der Freund ſchreibt regulam sermonis in lamina aurea). Dieſe lieſt er, ohne ſie zu verſtehen, und ſpricht ſie in Geſellſchaft von Gelehrten fehlerhaft aus; als dieſe ihm ſagen, daß er Fehler mache, antwortet er: „dann fehlt auch mein Papier" (bei Johann von Capua lamina). Bei Poſſinus (S. 552) wünſcht er eifrig, Sätze zu kennen, die er loben gehört hat: ein Freund ſchreibt ihm arabiſche auf in einer Schrift, die er leſen kann, ohne daß er die Sprache verſteht; er lernt ſie und indem er ſie vorbringt, irrt er in der Ausſprache. Bei Baldo wird mehr Gewicht auf den Inhalt der Sätze gelegt; hier lernt er Sentenzen vom allgemeinſten Inhalt auswendig und macht ſich damit lächerlich.

Obgleich eine ſo unbedeutende und wenig charakteriſirte Erzählung ſich nicht mit Sicherheit aus einer andern ableiten läßt, ſo kann ich doch nicht umhin, auf die auffallende Aehnlichkeit einer buddhiſtiſchen Erzählung von Ananda aufmerkſam zu machen, welche mit ſeinem Nirvâṇa zuſammenhängt. Sie findet ſich in: Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen-Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I. 400. Sie lautet: „Eines Tages bemerkte Ananda einen Sramanera, der ein Buch des Buddha recitirte, aber die Artikel und Sätze verwirrte und alle Wörter untereinander warf. Ananda wollte ihn corrigiren: aber der Sramanera lachte ihn aus und ſagte: «Du biſt alt und was du ſagſt, iſt nur leeres Geſchwätz. Mein Lehrer iſt von hohem Verſtande und in der Kraft ſeines Alters, und da ich ſelbſt ſeinen Unterricht empfangen, bin ich überzeugt, nicht zu irren». Ananda ſchwieg und fühlte, daß er zu alt ſei, um, ſo gern er es wünſchte, noch auf Erden zum Nutzen der Menſchen

[1]) Wenn das Wort „arabiſch" aus der älteſten arabiſchen Recenſion herrührte, ſo würde das ein entſcheidender Beweis gegen Nasr-Allah's Annahme (S. 66, Anm.) ſein: allein es kehrt weder in Silv. de Sacy's Recenſion, noch bei Johann von Capua wieder.

zu wirken: er beschließt daher sein Nirvâna (d. i. Verschwinden in das Nichts)". Die Sage ist hier so wichtig — da Ananda einer der bedeutendsten Schüler des Sâkyamuni ist —, daß sie sich wol mit dem Buddhismus verbreiten und, wie im Arabischen, zur herrenlosen Anekdote herabsinken konnte.

Die dritte Erzählung: Es sieht jemand, im Bett liegend, einen Dieb in seinem Hause; er stellt sich schlafend, um den Dieb im richtigen Moment zu fassen, schläft aber darüber wirklich ein und wird bestohlen (Knatchbull S. 51; Wolff S. XXIX; fast ganz ebenso Symeon Seth (ed. Upsal.) S. 28 = Possinus S. 553; Johann von Capua, a., 2; ulmer, A., III. b.; spanische Uebersetzung, III. a.; Doni, S. 6; Baldo, 4. Fabel [bei Edélestand du Méril S. 220]; Raimond de Beziers [bei Edélestand du Méril, a. a. O., Anm.]).

Das Gegenstück zu dieser Erzählung bildet die in Kâdiri's Tûtî nâmeh (Iken's Uebersetzung S. 139), welche ich §. 207 (zu Pantschatantra, V, 7) erwähnen muß, wo Diebe, anstatt zu stehlen, sich ans Trinken machen und so lange trinken, bis sie gefangen werden; ferner Peter Alfons, Disciplina clericalis, Kap. XXXV, wo sich der Dieb mit Ausfuchen so lange aufhält, bis er gefangen wird; dazu gehört die aus den Simchoth hanefesh, §. 203 (zu Pantschatantra, V, 3) zu erwähnende.

Die vierte Erzählung: Ein Armer wendet sich vergebens um Hülfe an seine Nachbarn. Ein Dieb schleicht sich nachts bei ihm ein, findet Weizen, schüttet ihn in einen Mantel und will sich damit entfernen. Aber der Arme, dessen Letztes der Weizen war, fällt den Dieb an, sodaß dieser den Weizen sammt dem Mantel im Stiche läßt (Knatchbull S. 55; Wolff S. XXVII). Diese Erzählung hat die griechische Uebersetzung (Symeon Seth [ed. Upsal.] S. 32; Possinus S. 554, Kap. 6) und Johann von Capua (a., 3) erst hinter der, welche bei Silv. de Sacy die siebente ist; natürlich folgen sie darin ihrer arabischen Grundlage; auch erzählen sie sie viel besser: es ist nämlich in den Vordergrund gestellt, daß dem Armen gerade ein Kleid fehlt und er durch den Dieb zu dem kommt, was er durch seine Freunde nicht

erlangen konnte. Baldo hat dieſe Erzählung ſchlecht nachgeahmt (5. Fabel, bei Edeſtand du Méril S. 221). Die Ueberſetzung von Raimond de Beziérs gibt Edeſtand a. a. O., Anm. Die alte deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483), A., V, b., hat den Zuſatz, daß ſie Gold und Silber in der Kappen = cappa (Johann von Capua) = Kapuze = Mantel ſein läßt; dieſen hat auch die ſpaniſche Ueberſetzung aus ihr aufgenommen, wo es heißt: en su capa, en la capilla delle qual llevava muchas joyas y plata, que en otras casas avia hurtado; daraus hat ihn dann auch Doni (S. 9), und dies iſt einer der Gründe, die mich beſtimmen, anzunehmen, daß, wie oben (S. 67, Anm 1) bemerkt, die ſpaniſche Ueberſetzung keine ganz ſelbſtändige Uebertragung der lateiniſchen von Johann von Capua iſt, ſondern von der alten deutſchen influenzirt war.

Die fünfte Erzählung iſt eigentlich nur ein Vergleich mit einer Taube, die ihre Jungen verloren und doch ihr Neſt wieder an demſelben Orte baut, und ſo ſie von neuem verliert (Knatchbull, S. 56). Dieſer Vergleich fehlt in der griechiſchen Ueberſetzung, aber nur, weil ſowol die upſaler Handſchrift als die, nach welcher Voſſius überſetzte, hier eine Lücke haben, wovon ſogleich. In Johann von Capua's Ueberſetzung folgt er ebenfalls der vierten Erzählung nach (jedoch nun auch erſt hinter Silv. de Sacy's ſiebenter, ſ. zur vierten). Die alte deutſche Ueberſetzung A., VI. b., hat hier etwas übertrieben und auch darin folgt ihr die ſpaniſche Ueberſetzung, III. a., und Doni, S. 10 (vgl. zur vierten Erzählung). Als Fabel findet ſich dieſer Vergleich bei Abſtemius, Nr. 6, in: Neveleti, Mythologia Aesopica (Frankfurt 1610, 1660).

Es folgen in Silv. de Sacy's Recenſion zwei Erzählungen, die ſechste und die ſiebente: die letztere iſt in die erſtere eingeſchachtelt. Die ſechste (Knatchbull S. 57; Wolff S. XXIX) lautet: **Zwei Kaufleute haben ihre Waaren in demſelben Laden; der eine will dem andern in der Nacht einen Ballen ſtehlen; um ihn erkennen zu können, bedeckt er ihn bei Tage mit ſeinem Mantel; der andere kommt ſpäter und ſieht dies; er nimmt ihn weg und**

legt ihn auf des Genossen eigene Waaren. Dieser kommt nun mit einem, dessen Beistand er für eine versprochene Belohnung sich verschafft hat, und bestiehlt sich selbst. Er gesteht es nachher seinem Partner und dieser erzählt ihm die siebente (Knatchbull, S. 60; Wolff, S. XXX): Ein Dieb weiß, daß ein Kaufmann zwei Gefäße, eins voll Weizen, das andere voll Gold hat; er will das letztere stehlen, vergreift sich aber und stiehlt jenes.

Statt dieser beiden Erzählungen haben die griechische Uebersetzung (ed. Upsal., S. 30; Possinus, S. 553), die bei Johann von Capua (a., 3. a.) reflectirte hebräische, Raimond de Beziérs (mitgetheilt bei Edélestand du Méril, S. 224, Note) und Baldo (7. Fabel, ebend., S. 223) nur eine, welche in den drei Uebersetzungen fast ganz übereinstimmt; sie steht in der griechischen und bei Johann von Capua, wie schon bemerkt, vor Silv. de Sacy's vierter. Diese eine ist gewissermaßen eine Verbindung von jenen zweien, oder umgekehrt diese eine Zertheilung von ihr. Auch hier eine Genossenschaft und versuchter Diebstahl des einen Partners; der Gegenstand ähnlich wie dort in der siebenten, im Griechischen Sesam (bei Johann von Capua zizania, deutsche Uebersetzung korn). Zwei Sesamhändler haben ihre Waare in demselben Magazin. Der eine will des andern Sesam stehlen und, um ihn zu erkennen, deckt er ein Leinen darüber: dann nimmt er einen Freund zu Hülfe, dem er die Hälfte des Raubes verspricht. Gegen Abend kommt aber der andere, sieht in der Bedeckung einen Freundschaftsdienst, der zu weit gehe, und legt die Decke auf des Genossen Eigenthum. Dieser kommt nun nachts mit seinem Raubgesellen, stiehlt den eigenen Sesam und theilt ihn mit seinem Helfershelfer: am Morgen merkt er es und ist um so betrübter, da er die abgegebene Hälfte natürlich nicht wiedererlangen kann.

Es bedarf wol kaum einer Bemerkung, daß diese Darstellung die in Silv. de Sacy's Recension gegebene bedeutend übertrifft (deutsche Uebersetzung, Ulm 1483, A., IV, b.; spanische Uebersetzung, III, a.; Doni, S. 7).

§. 15. Silv. de Sacy's Recension hat in diesem Kapitel noch zwei Erzählungen. Die achte: Ein Vater hat drei Söhnen

ein großes Vermögen hinterlassen. Die beiden ältern verschwenden ihr Erbtheil in kurzer Zeit. Der jüngere unterstützt sie nachher (Knatchbull, S. 61). — Die neunte: Ein Fischer sieht eine Muschel im Wasser und wirft sein Netz danach aus, fängt aber einen großen Fisch darin; diesen zu behalten, scheint ihm nicht der Mühe werth: er holt vielmehr die Muschel, in der er aber nichts findet. Am folgenden Tage kommt er wieder und fängt einen kleinen Fisch, wobei er wieder eine Muschel sieht; aus Furcht, nochmals getäuscht zu werden, bemüht er sich um sie gar nicht; da holt sie ein anderer Fischer heraus und findet eine Perle von großem Werth darin.

Beide Erzählungen fehlen in der griechischen Uebersetzung, sowie auch in der lateinischen Repräsentantin der hebräischen. Da letztere beide sehr alt sind, so wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß diese Erzählungen neuere Zusätze sind, so wie überhaupt auch die übrigen Abweichungen in der Silv. de Sacy'schen Recension, wo die griechische und hebräische Uebersetzung gemeinschaftlich gegenübersteht, an und für sich die Wahrscheinlichkeit haben, jüngere Veränderungen zu sein. Schließlich bemerke ich, daß die erwähnten beiden Uebersetzungen sich auch in Bezug auf das Raisonnement sehr nahe liegen und von Silv. de Sacy's Recension abweichen; von diesem fehlt jedoch ein bedeutender Theil in dem upsaler Codex, welcher (S. 33) augenscheinlich eine Lücke und zwar eine absichtliche hat; der Abschreiber war des Raisonnements müde und hat sich darauf beschränkt, die Erzählungen abzuschreiben; dagegen erscheint dieses Raisonnement in Possinus' lateinischer Uebersetzung, Kap. 7, 8, und ist ausführlicher als in der von Johann von Capua.

§. 16. In der lateinischen Uebersetzung des Johann von Capua stehen hinter dem Prologus, welcher, wie §. 14 bemerkt, dem dritten Kapitel in Silv. de Sacy's Recension entspricht, die Worte: Explicit prologus. Incipit liber, und darauf folgt, in Uebereinstimmung mit Raimond de Beziers' lateinischer Uebersetzung, die Notiz über die Erwerbung des indischen Werkes (welche Silv. de Sacy's zweitem Kapitel entsprach), dann, in

Uebereinſtimmung mit Naſr-Allah einerſeits und Silv. de Sacy's Recenſion andererſeits — jedoch von verſchiedenen Standpunkten aus —, das Kapitelverzeichniß, wie ſchon in §. 13 auseinandergeſetzt wurde. An derſelben Stelle iſt auch ſchon bemerkt, daß wir in dieſer Anordnung im allgemeinen den treueſten Spiegel der älteſten arabiſchen Recenſion zu erblicken haben und daß dieſe Notiz, ſowie das Kapitelverzeichniß den Anfang des Pehlewiwerkes bildeten.

§. 17. Auf das Kapitelverzeichniß folgt in Silv. de Sacy's Recenſion das vierte Kapitel (S. 61—77; Knatchbull S. 65—82), welches die nach Angabe des zweiten (Knatchbull S. 44 fg.) vom Vezier des Khosru abgefaßte Lebensbeſchreibung des Barzüyeh enthält. Sie nimmt, dem Wunſche des Barzüyeh, wie er im zweiten Kapitel ausgedrückt wird, entſprechend, die Stelle vor dem Kapitel von dem Löwen und Stier ein, welches, wie wir ſogleich ſehen werden, das erſte des indiſchen Werkes war; ſie ſteht alſo — abgeſehen von der Vorrede und dem Kapitelverzeichniß (ſ. §. 16) — an der Spitze des eigentlichen Pehlewiwerkes und bildete deſſen *erſtes* Kapitel. Dieſe Bezeichnung deſſelben hat uns ebenfalls die lateiniſche Ueberſetzung des Johann von Capua bewahrt und erweiſt dadurch wieder die hebräiſche Ueberſetzung als den treueſten Spiegel der älteſten arabiſchen Recenſion. In der griechiſchen Ueberſetzung entſprechen ihm die dritten Prolegomena bei Poſſinus, deren Anfang (Poſſinus, Kap. 1—3 und Anfang vom 4.) infolge der (§. 15) bemerkten Lücke im upſaler Codex fehlt; in Naſr-Allah's perſiſcher Ueberſetzung entſpricht Kap. 2 (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1. 116); in der lateiniſchen des Raimund de Beziérs Kap. 3 (ebend., X, 2, 15 und vgl. 22—28). Einen Auszug aus Abulfazl's Darſtellung im Iyár-i-Danish gibt Malcolm, Sketches of Persia, I, 143—148.

Der Inhalt ſtimmt in allen hier angeführten Werken im weſentlichen überein.[1]) Am meiſten jedoch wieder die griechiſche

[1]) Eine kleine bemerkenswerthe Differenz hebe ich hervor, da ſie auf

Ueberſetzung mit der von Johann von Capua, ſodaß man ſieht, daß ihnen eine gemeinſchaftliche arabiſche Recenſion zu Grunde liegt, welche ſich als älter und beſſer als die Silv. de Sacy'ſche zu erkennen gibt. So fehlt z. B. bei Silv. de Sacy jede Spur von dem, was Poſſinus in Kap. 3 hat und Johann von Capua, entſprechend jedoch etwas kürzer, in a., 5. a., 9 v. u., bis b., 2 v. o.

Was nun dieſe ſogenannte Lebensbeſchreibung ſelbſt betrifft, ſo bemerke ich zunächſt, daß ſie wol ohne Zweifel von Barzûyeh ſelbſt herrührt und der Vezier Buzurdjmihr nur, gewiſſermaßen ehrenhalber, den Namen dazu hergab; dafür ſpricht faſt entſcheidend der große anatomiſche Abſchnitt darin, der an und für ſich ſchon und insbeſondere durch ſein genaues Detail den Arzt verräth. Höchſtens ließe ſich annehmen, daß Barzûyeh ein Brouillon lieferte, welches Buzurdjmihr vielleicht in Einzelheiten umgeſtaltete, aber ſelbſt dieſe Beſchränkung ſcheint mir kaum wahrſcheinlich. Der ganze Inhalt ſtellt faſt nur das innere Leben deſſelben dar und gibt von dem äußern faſt gar nichts; das konnte ein Fremder wol nimmermehr, ſondern nur Barzûyeh ſelbſt. Was ſeine äußern Lebensumſtände betrifft, ſo finden ſie eine wenn auch geringe, doch nicht unglaubliche Ergänzung durch Ibn Abu Oſeibia (um 1230), wonach ſie Wüſtenfeld in der Geſchichte der arabiſchen Aerzte und Naturforſcher (Göttingen 1840, S. 6) veröffentlicht hat. Dieſe ruht vielleicht in letzter Inſtanz auf Angaben des arabiſchen Bearbeiters Abdallah Ibn-Almokaffa, der von Geburt Perſer, kaum anderthalb Jahrhunderte jünger als Barzûyeh, in

dem Misverſtändniß eines arabiſchen Wortes zu beruhen ſcheint; Knatchbull überſetzt S. 66, 14: who sold a precious ruby for a pearl that was of no value; — Poſſinus, 556, a., 22, hat: qui habens hyacinthum ingentis pretii — permutavit illum grano mali punici ad nihil utili; — die lateiniſche Ueberſetzung des Johann von Capua, a., 4, b., 32: qui vendidit lapidem pretiosum pro uno talento cum valeret pecuniam maximam. Die Stelle erinnert an die ebenfalls mir noch nicht ganz klare Stelle Pantſchatantra, I, Strophe 89.

der Geschichte und den Sagen seines Volks sehr bewandert war.[1]) Danach „war Barzûveh (dessen Name, wie schon bemerkt, eigentlich Burzweih zu sprechen ist und auch Burzuie gesprochen wird, in der griechischen Uebersetzung Περζωέ, bei Johann von Capua Berozias, bei Raimond de Beziérs Berzebuy) der Sohn von Aideher (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 140, Note), aus einer vornehmen persischen Familie und zu Merw-el-Schâh-dschân geboren. Er zeigte frühzeitig Neigung zur Arzneiwissenschaft und wurde Leibarzt des persischen Königs Nushirvan Ben-Cobad Ben-Firuz. Er hatte ein frommes Gemüth und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er ein Christ war". (Bezüglich dieser Vermuthung kann ich nicht umhin, zu bemerken, daß sie wol nur auf der asketischen, mönchischen Neigung beruht, die sich in der Biographie, wie sie im Kalilah und Dimnah vorliegt, kund gibt. Diese mußte einem spätern Araber mit der mittelalterlichen asketischen Richtung des Christenthums in Beziehung zu stehen scheinen. Uns, denen bekannt ist, daß zur Zeit von Khosru Anushirvan der Buddhismus in Indien noch in voller Blüte stand und daß in diesem die asketische Richtung noch in viel höherm Grade hervortrat, ist es viel wahrscheinlicher, daß das Studium indischer, speciell buddhistischer Schriften und der Aufenthalt unter indischen Buddhisten die in dieser Lebensbeschreibung hervortretende Neigung erklärt, sowie sie denn überhaupt durchweg nahe an buddhistische Anschauungen anklingt.) „Aus eigenem Antriebe", fährt die kurze Lebensbeschreibung fort, „oder im Auftrage des Königs reiste er nach Indien: er schrieb die Fabeln des Bidpai und andere Bücher ab und übersetzte sie in die Pehlewisprache."

Der Inhalt der im Kalilah und Dimnah vorliegenden Lebensbeschreibung ist fast nur eine Untersuchung über die eigent-

---

[1]) Vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 161. 266. — Anvar-i-Suhaili, translated by Eastwick, S. 7. — Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, S. 11. — v. Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber, III, 358.

lichen Interessen des Menschen. Barzâweh erkennt rasch, daß die geistigen einen höhern Werth haben als die weltlichen: dies führt ihn zu Betrachtungen über die verschiedenen Religionen: er kann hier zu keinem entscheidenden Resultate gelangen und faßt daher zuerst den Entschluß, an dem Glauben seiner Vorfahren festzuhalten; aber dieser Entschluß dauert nicht lange (Knatchbull S. 71): er fühlt die Nothwendigkeit, zu einem festen Standpunkte zu gelangen und beschließt, sich nach der Richtschnur seines Gewissens einen Lebensgang vorzuzeichnen, den keine Religion verdammen könne. Er will jede böse Neigung in sich unterdrücken und seinen Glauben an zukünftige Belohnung und Bestrafung stärken. In diesen Betrachtungen werden ihm die Genüsse des Lebens gleichgültig und macht sich eine asketische Neigung geltend. Auch in diese Darstellung sind mehrere Erzählungen eingeschoben, zu denen wir uns jetzt wenden.

Erste Erzählung (Knatchbull S. 69, Wolff S. XXXIX): „Diebe wollen vom Dach aus in ein Haus einbrechen. Der Mann erwacht von dem Geräusch und fordert seine Frau leise auf, ihn zu fragen, «wieso er zu seinem Reichthum gelangt sei». Dies geschieht: nach scheinbarem Sträuben sagt er ihr: «er habe ihn gestohlen: er sei auf die Dächer der Häuser gestiegen, habe das Wort Shulam Shulam siebenmal gesprochen, dann das Licht umfaßt und sich an demselben in die Oeffnung gelassen, wo das Licht eindrang». Die Diebe glauben dies, wollen es nachmachen und stürzen herunter, worauf sie der Hausherr mit einer Keule anfällt". Da dieses ganze Kapitel Einfluß des Buddhismus verräth, so dürfen wir wol unbedenklich an das Reiten der Arhants auf Sonnenstrahlen erinnern, aus dem sich der Hauptzug dieser Geschichte wol entwickelt hat, sodaß wir vielleicht eine ursprünglich indische in ihr zu erkennen haben (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 412, Note 2).

Mit dieser Erzählung beginnt der upsaler Codex der griechischen Uebersetzung nach der erwähnten Lücke (S. 33): sie ist hier ausführlicher und besser erzählt als in der arabischen Recension bei Silv. de Sacy (vgl. auch Possinus, S. 558). Fast wörtlich

ebenſo bei Johann von Capua, a., 5. a. (Ulm 1483, A., VII. b.; ſpaniſche Ueberſetzung, VI, b.; Doni, S. 17); Raimond de Beziers' Ueberſetzung ſ. bei Edeléſtand du Méril, Poésies inéd., S. 222, Note; aus Abulfaſl's Iyár-i-Danish iſt ſie mitgetheilt in Malcolm's Sketches of Persia, I, 144. Nachgeahmt iſt ſie von Baldo, Alter Aesopus, 7. Fabel, bei Edeléſtand, a. a. O. Sie findet ſich ſchon bei Peter Alfons (um 1100) in der Disciplina clericalis, c. XXV (Ausgabe von Val. Schmidt; pariſer Ausgabe, I, 149); daraus in Chaſtoiement bei Barbazan, Fabliaux, II, 148; Le Grand d'Auſſy, Fabliaux (1799), II, 409. Ferner Gesta Romanorum, c. 136; vgl. Wright, Selections of latin stories, Nr. XXIII, S. 24; Loiſeleur Deslongchamps, Essai, S. 63; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, überſetzt von F. Liebrecht, 195. 196 und Anm. 262ª.

Zweite Erzählung (Knatchbull S. 72; Wolff S. XXXIX) [1]: „Eine Frau hat einen Buhlen, für welchen ſie, damit er ſich bei einer plötzlichen Ueberraſchung retten könne, einen unterirdiſchen Gang hatte graben laſſen, deſſen Eingang neben einem Brunnen war. Einſt kommt der Mann; die Frau weiſt den Buhlen nach dem Brunnen; dieſer kann ihn aber nicht finden und kehrt zurück; darüber geratben die Liebenden in Streit, der Mann trifft ſie zuſammen und überliefert den Buhlen dem Richter". Die griechiſche Ueberſetzung (ed. Upsal., S. 37; Poſſinus S. 559) und Johann von Capua (b., 1. b.; Ulm 1483, B., II. a.; ſpaniſche Ueberſetzung, VII, a.; Doni, S. 22) weichen wenig ab.

Dritte Erzählung (Knatchbull S. 74; Wolff S. XL): „Ein Kaufmann hat einen Perlenbohrer gemiethet; dieſer muſicirt aber ſo gut, daß ihn der Kaufmann, ſtatt zu arbeiten, ſpielen läßt, ihm aber dennoch ſeinen Lohn zahlen muß" (griechiſche Ueberſetzung, ed. Upsal., S. 38; Poſſinus S. 560; Johann von Capua, b., 2. a.; Ulm 1483, B., II. a.; ſpaniſche Ueberſetzung VII. b.; Doni, S. 23).

[1]) Das zwiſchen beiden Erzählungen (1 und 2, und 2 und 3) ſtehende Raiſonnement fehlt im Cod. Upsal. der griechiſchen Ueberſetzung (ſ. §. 15).

Die auf diese Erzählung folgende Entwickelung hat auch die upsaler Handschrift der griechischen Uebersetzung (s. S. 38, letzte Anm.) und zwar in wesentlicher Uebereinstimmung mit Poſſinus (S. 560) und Johann von Capua; alle ausführlicher als in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy.

Vierte Erzählung (Knatchbull S. 76): „Ein Hund mit einem Knochen im Munde ſieht ſich im Waſſer, haſcht nach dem Knochen im Waſſer und verliert dagegen den im Munde". Es iſt dies die bekannte äſopiſche Fabel (Babrius, S. 79; Phädr., I, 4 u. a. ſ. bei Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, S. 187, Note 5, und Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, II, 49—51); ich werde auf ſie zu Panſchatantra, IV, 8 (§ 191) zurückkommen. In größerer Uebereinſtimmung mit dieſer hat die griechiſche Ueberſetzung (ed. Upsal., S. 40; Poſſinus, S. 561, Kap. 7), ſowie Johann von Capua (b., 2. a.; Ulm 1483, B., III, a.; ſpaniſche Ueberſetzung, VIII, a.) und Raimond de Beziérs (bei Edéleſtand du Méril S. 218, Note) ein Stück Fleiſch; ſchwerlich kann man annehmen, daß alle drei, welche voneinander unabhängig ſind, blos durch Einfluß der beſſern Faſſung dieſelbe Veränderung mit ihrem Text vorgenommen hätten; es iſt vielmehr viel wahrſcheinlicher, daß ſie, wie ſchon mehrfach nachgewieſen, einen beſſern und ältern arabiſchen Text reflectiren als die Silv. de Sacy'ſche Recenſion. Baldo (1. Fabel, bei Edéleſtand du Méril, S. 217) hat zugleich aus der äſopiſchen Fabel den ſchönen Zug aufgenommen, daß das Stück Fleiſch im Waſſer größer erſcheint; dieſer fehlt bei Johann von Capua, Raimond und in dem Text der griechiſchen Ueberſetzung; dagegen hat ihn Poſſinus' lateiniſche Ueberſetzung, wie mir ſcheint, wol proprio Marte hinzugefügt.

Fünfte Erzählung (Knatchbull S. 77): „Ein Hund findet einen leeren Knochen und beißt ſich ohne Nutzen den Mund blutig daran"; griechiſche Ueberſetzung (ed. Upsal.) S. 41; Poſſinus, S. 561, Kap. 8; Johann von Capua, b., 2, b.; Ulm 1483, B., IV, a.; ſpaniſche Ueberſetzung, VIII, a.

Sechste Erzählung (Knatchbull S. 77): „Ein Geier hat ein

Stück Fleisch geraubt, andere Vögel fallen ihn an, um es ihm wieder abzunehmen, und tödten ihn"; griechische Uebersetzung (ed. Upsal.) S. 41; Possinus, S. 561, Kap. 8; Johann von Capua, b., 2, b.; Ulm 1483, B., IV, a.; spanische Uebersetzung, VIII, a.; in der griechischen Uebersetzung, sowie bei Johann von Capua wird er nicht getödtet, sondern verliert nur das Fleisch, was sicher älter ist.

Es folgen eine Anzahl schöner Vergleiche und Erwägungen in wesentlicher Uebereinstimmung; leider hat die upsaler Handschrift hier eine Lücke (S. 42), sodaß bisjetzt nur Possinus' lateinische Uebersetzung zu vergleichen ist. Sie schließen mit der

Siebenten Parabel über das leichtsinnige Treiben der Menschen (Knatchbull S. 80): „Das Menschengeschlecht wird mit einem Manne verglichen, der vor einem Elefanten flieht und in einen Brunnen stürzt; er hält sich jedoch an zwei Zweigen, die über den Rand ragen, seine Füße ruhen auf vier Schlangenköpfen, die aus Höhlen hervorschauen; auf dem Grund der Grube sieht er einen Drachen mit geöffnetem Rachen, um ihn zu verschlingen; sein Auge emporhebend, erblickt er an den beiden Zweigen, die ihn halten, zwei Mäuse, eine weiße und eine schwarze, die sie zernagen; in demselben Augenblick aber wird seine Aufmerksamkeit auf einen Bienenkorb gelenkt; eifrig strebt er nach dem Honig und vergißt darüber alle Gefahren, die ihn bedrohen". — „Der Brunnen ist die Welt, die vier Schlangen die vier Feuchtigkeiten des menschlichen Körpers, welche, wenn sie gestört werden, sich in tödtliches Gift verwandeln; die beiden Mäuse sind Tag und Nacht; der Drache das Ende der Existenz; der Honig die sinnlichen Genüsse." Leider hat der upsaler Codex der griechischen Uebersetzung erst das Ende der Parabel (S. 42. 43); denn Possinus scheint hier willkürlicher als sonst verfahren zu haben (S. 562, Kap. 9). Johann von Capua hat statt des Elefanten bei Silv. de Sacy und des Einhorns (welches auch im Barlaam und Josaphat [s. weiterhin] erscheint) bei Possinus, einen Löwen (b., 3, b.; Ulm 1483, B., VI, a.; spanische Uebersetzung, IX, a.; Doni, S. 26 [1]).

[1]) Hier wird sie dem Philosophen Tiabono in den Mund gelegt; die-

Diese Parabel trägt einen so ganz buddhistischen Charakter, daß ich lange glaubte (und noch jetzt nicht ganz vom Gegentheil überzeugt bin), sie in einer buddhistischen Schrift gelesen zu haben; doch habe ich sie lange und vergebens gesucht, sodaß ich mich doch wol in dieser Beziehung geirrt haben muß. Daß sie aber indischen und dann, ihrer ganzen Haltung gemäß, buddhistischen Ursprungs ist, scheint mir aus folgendem Umstande hervorzugehen. Sie erscheint nämlich in der gleich folgenden, nicht wesentlich abweichenden Gestalt bei Dubois, Moeurs et institutions des peuples de l'Inde, II, 127, mit der Bemerkung, daß er sie häufig gehört habe. Man könnte nun zwar auf den ersten Anblick geneigt sein, anzunehmen, daß sie aus der arabischen Bearbeitung des Kalilah und Dimnah nach Indien durch die Mohammedaner gekommen sei; allein dies wird dadurch höchst unwahrscheinlich, daß Kalilah und Dimnah in Indien gewiß nur in den persischen Bearbeitungen von Husain Vaiz (dem Anvár-i-Suhaili) und der darauf gestützten von Abulfazl (dem Iyár-i-Danish) bekannt ist, diese beiden aber diese Parabel nicht enthalten. Außerdem ist die indische Fassung einfacher, und scheint eher auf einer ältern Form zu beruhen als auf einer Umgestaltung der arabischen Darstellung. Sie lautet folgendermaßen:

„Ein Reisender hat sich in einem Walde verirrt; es wird Nacht; um sich vor wilden Thieren zu sichern, steigt er auf einen Baum und schläft da ein; als er am Morgen aufwacht, erblickt er unter sich am Fuße des Baumes einen Tiger, der auf ihn lauert; vor Schrecken starr, hat er sich kaum erholt und bemerkt, daß er sich auf einen andern Baum retten kann, als er über sich eine schlafende Schlange erblickt, die das geringste Geräusch wecken würde. Er weiß nun nicht, wohin? und sinkt vor Angst fast vom Baume herab, als er bemerkt, daß von den höchsten Zweigen des Baumes Honig herabtropft. Da vergißt er sogleich seine ge-

---

sen hat Doni aus Firenzuola, Discorsi degli animali, entnommen; vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 443.

fährliche Lage, streckt seinen Kopf hervor und läßt den Honig in seinen Mund tropfen, den er mit größter Lust verschlingt."

Die Situation, in welcher sich der Reisende auf dem Baume befindet, streift sehr nahe an Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, V, 38—97; Sinhâsana, Bengalische Uebersetzung, S. 23 fg. (s. §. 71), wo der Prinz sich ebenfalls auf einem Baume niedergelassen hat und darunter ein Tiger erscheint; Folgerungen dafür, daß die Parabel ursprünglich indisch sei, lassen sich aber daraus nicht ziehen. Höchst beachtenswerth ist dagegen in der indischen Darstellung der Zug, daß der Honig aus den Zweigen herabtropft: diesen hat weder die jetzige arabische Recension, noch Johann's von Capua Uebersetzung, wol aber die griechische Uebersetzung und die Darstellung in dem Roman Barlaam und Josaphat, welcher, jedoch ohne entscheidende Gründe, dem Johannes Damascenus (um 740) zugeschrieben wird. [1]) Aus diesem Zusammentreffen können wir auf jeden Fall folgern, daß dieser Zug der ältern Form dieser Parabel angehört; denn selbst wenn er in die griechische Uebersetzung aus dem Roman aufgenommen ist — was bei den geistlichen Neigungen des griechischen Uebersetzers und den kleinen Freiheiten, die er sich, gerade von ihr bedingt, genommen hat, gar nicht unwahrscheinlich ist —, so ist es doch kaum einem Zweifel zu unterwerfen, daß der Verfasser jenes Romans die Parabel vermittelst Barzûyeh's Leben kennen gelernt hat, wobei ich unentschieden lasse, ob er so spät lebte, daß er sie schon durch die arabische Bearbeitung kennen lernen konnte, oder ob es eine syrische Uebersetzung der Pehlewibearbeitung gab [2]), oder ob er die letztere selbst noch kannte. Der Umstand aber, daß die indische Darstellung gerade diesen alten Zug hat, in Verbindung mit ihren übrigen starken Abweichungen von der Darstellung im Kalilah und Dimnah, macht es mir höchst wahrscheinlich, daß sie

[1]) Vgl. Grätz, Lehrbuch einer Literaturgeschichte, II, 3, 460. Die Uebersetzung von Felix Liebrecht steht mir letzter noch nicht zu Gebote.

[2]) Vgl. Rénan, im Journal asiatique. 1856, Februar — März, S. 250 fg.

von ihr unabhängig iſt und auf der alten indiſchen Form der Parabel beruht, der wir wol in einer der buddhiſtiſchen Schriften noch begegnen werden. Zugleich darf ich nicht unerwähnt laſſen, daß gerade dieſer Zug an den wunderbaren Baum Ilva erinnert, von deſſen Zweigen Honig oder Soma träufelt: Weber, Indiſche Studien, I, 397, 401. Auch dadurch wird der indiſche Urſprung dieſer Parabel ſehr wahrſcheinlich.

In Barlaam und Joſaphat findet ſie ſich Kap. 12 (bei Boiſſonade, Anecdota, IV, 113; vgl. auch Val. Schmidt, in den Wiener Jahrbüchern, XXVI, 33, und Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, überſetzt von Liebrecht, S. 32 und Note 72*). Daraus ging ſie in Gesta Romanorum, 168 über (in Gräße's Ueberſetzung findet ſich II, S. 103, Z. 1 v. u. durch einen unglücklichen Druckfehler „Eichhorn" ſtatt „Einhorn"). Im Orient kehrt ſie im Divan des Dſchelaleddin wieder, überſetzt von v. Hammer in: Geſchichte der ſchönen Redekünſte Perſiens, S. 183. Grimm, DM., I, 758 (2. Aufl.), vergleicht dieſe Parabel mit der altnordiſchen Sage vom Weltbaume, ohne jedoch die geringe Aehnlichkeit zu verkennen, welche noch mehr zuſammenſchwindet, wenn die indiſche Darſtellung bei Dubois die ältere Form treuer wiedergibt. Die herrliche Bearbeitung von Rückert findet ſich in deſſen: Geſammelte Gedichte, 4. Aufl., I, 51.

Die ganze Gedankenreihe, zu welcher, wie mir kaum zweifelhaft iſt, buddhiſtiſche Anſchauungen, durch Schriften oder Umgang kennen gelernt, die Veranlaſſung gegeben haben, ſchließt in Silv. de Sacy's Recenſion und in der griechiſchen Ueberſetzung (ed. Upsal., S. 43; Poſſinus S. 563) mit dem Entſchluß ab, dem (ärztlichen) Stande treu zu bleiben und Gutes zu thun. Bei Johann von Capua dagegen heißt es, „er ſei Eremit geworden". Natürlich ſtellt Johann von Capua hier, wie mit ſehr unbedeutenden Ausnahmen immer, die hebräiſche Ueberſetzung dar. Es entſteht alſo die Frage, ob ſich die hebräiſche Ueberſetzung hier eine willkürliche Aenderung erlaubt habe. Dagegen ſpricht, daß dies, wie die weitere Unterſuchung ergeben wird, ſich in keinem einzigen, irgend weſentlichern Falle annehmen läßt und daß der

ganze Gedankengang eigentlich mehr auf diesen Abschluß hinarbeitet. Wenn Raimond's Uebersetzung oder vielmehr freie Bearbeitung, welche Silv. de Sacy (Notices et Extraits, X. 2. 22—28) fast ganz mitgetheilt hat, hier von Johann von Capua unabhängig wäre, so würde sie dafür entscheiden, daß in irgendeiner arabischen Recension dieser Abschluß statt des andern existirt hätte; allein sie ist vielfach von Johann von Capua beeinflußt und gerade dieser Schluß ist fast wörtlich aus ihm entlehnt (s. die Vergleichung bei Silv. de Sacy, a. a. O., S. 28). Der Verdacht, daß der hebräische Uebersetzer willkürlich diese Consequenz aus dem Kapitel gezogen habe, läßt sich daher nicht ganz von ihm wegräumen, obgleich es auch ebenso gut möglich wäre, daß sie, da sie so sehr mit dem Gedankengange im ganzen in Harmonie steht, in irgendeiner arabischen Recension an die Stelle des andern Schlusses getreten war. Daß dieser aber in der ältesten Fassung schon existirt habe, daß hier von dem hochangesehenen Arzte gesagt sei, daß er Eremit geworden, scheint mir, bei dem Eifer der Sassaniden für den Feuerdienst, der, so viel mir bekannt, derartige Institutionen und Richtungen nicht hatte, höchst unwahrscheinlich.

Schließlich wird bemerkt, daß Barzûyeh mehrere Bücher übersetzt habe, und die griechische Uebersetzung, sowie Johann von Capua bezeichnen ausdrücklich, letzterer dieses (istum), die griechische im upsaler Codex Κελιλε und Δημνε, bei Pessinus das Specimen sapientiae Indorum als eines derselben.

§. 18. Da Nasr-Allah's persische Uebersetzung bisjetzt nur sehr unzureichend bekannt ist, so tritt für uns an die Stelle derselben die darauf gebaute, freilich sehr umgestaltete Bearbeitung, welche schon oben (§. 3, S. 10) erwähnt ist, das Anvár-i-Suhaili von Husain Vaiz (aus dem 15. Jahrhundert), und ich darf sie schon der Vollständigkeit wegen nicht unberücksichtigt lassen. Sie ist persisch in Kalkutta 1805 und 1824 und in Bombay 1828 erschienen, von mir jedoch nur in der schon angeführten englischen Uebersetzung von Eastwick benutzt.

Auf dieser persischen beruht die türkische, wesentlich — so viel sich erkennen läßt — identische, welche unter dem Titel: Humayûn-

nämlich, „das kaiſerliche Buch", von Ali Tſchélébi unter dem Sultan Soliman I. (in der Mitte des 16. Jahrhunderts) abgefaßt ward (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor ſeiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 51: G. H. B(ode), in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, Mai 1843, S. 731, 732).

Eine franzöſiſche verkürzte Bearbeitung der vier erſten Kapitel des Anvár-i-Suhaili erſchien unter dem Titel: Livre des lumières ou la conduite des Roys composé par le sage Pilpay, Indien; traduit en français par David Sahid d'Ispahan, ville capitale de Perse. A Paris chez Siméon Piget, 1644. 8. Nach Silv. de Sacy's Bemerkung (Notices et Extraits, IX, 430 fg.) hat Gaulmin an dieſer Arbeit auf jeden Fall einen bedeutenden Antheil. Ich benutze die angeführte älteſte Ausgabe; über nachfolgende ſ. Silv. de Sacy, a. a. O., S. 432: Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 24: G. H. B(ode), Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1843, S. 732.

An die türkiſche Bearbeitung ſchließt ſich zunächſt eine franzöſiſche von Galland — welche, wie das Livre des lumières, nur die vier erſten Kapitel umfaßt — unter dem Titel: Les contes et fables Indiennes de Bidpai et de Lokman traduites d'Ali-Tschélébi ben Saleh, auteur turc; oeuvre posthume par M. Galland (Paris 1724, 2 Theile). Dieſe iſt von Cardonne zu Ende geführt und erſchien unter dem Titel: Contes et fables indiennes de Bidpai et de Lokman ouvrage commencé par feu Mr. Galland, continué et fini par Mr. Cardonne (Paris 1778, 3 Theile). Dieſe Ausgabe iſt abgedruckt im genfer Cabinet des fées, T. XVII, XVIII, nach welcher ich citire (vgl. auch G. H. B(ode), a. a. O., S. 733).

§. 19. Huſain Vaiz hat an die Stelle der einleitenden Kapitel der arabiſchen Bearbeitung eine andere, im ganzen ſchwache Einleitung geſetzt, zu der ihn, wie Silv. de Sacy gewiß richtig bemerkt (Notices et Extraits, X, 1, 95), das Teſtament des Huſhenk im Djavidan-khired, „die ewige Vernunft", die Veranlaſſung gab (vgl. Silv. de Sacy, Mém. de l'Académie des Inscriptions, Sér. II. T. IX, Pt. II, S. 1 fg., insbeſondere S. 12;

Loiseleur-Deslongchamps, Essai. S. 9, Note). Augenscheinlich soll sie dazu dienen, den 14 Kapiteln des Werkes, welche die 14 der arabischen Recension bei Silv. de Sacy von 5 bis zu Ende wiederspiegeln, eine gewisse Einheit zu geben. Es erinnert dies überhaupt, sowie insbesondere die Schatzfindung an die Einleitung zu den indischen Sinhâsana-dvâtrinçat, „32 Erzählungen des Thrones (des Vikramâditya)", in der bengalischen Uebersetzung S. 4 fg., im Auszuge des Vikrama-Carita im Journal asiatique. 1845. VI, 281 fg.

Dieser eigenen Einleitung ist eine Vorrede vorausgeschickt (bei Eastwick S. 1—13), welche neben vielen Lobeserhebungen und anderm insbesondere die Geschichte des Buches gibt. Auf sie folgt das Inhaltsverzeichniß (S. 13. 14).

Die Einleitung wird zum ersten Kapitel, welches dem fünften der arabischen Recension bei Silv. de Sacy entspricht (s. weiterhin), gerechnet und geht von S. 15 - 71.

Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: Ein Kaiser von China, Humâyûn Fâl, geht einst mit seinem Vezier auf die Jagd; in der Hitze zurückkehrend, ruhen sie auf einer schönen Bergebene aus; hier wird der Kaiser auf einen Bienenschwarm in einem hohlen Baume aufmerksam; ihre Lebensweise gibt Veranlassung zu ethisch-politischen Gesprächen, in deren Verlauf der Vezier den großen König Dabishlim (so hier!) erwähnt, welcher sein Reich auf die Lehren des Brahmanen Bidpai gegründet und sein Volk beglückt habe. Der Kaiser wünscht von beiden zu hören. Der Vezier erfüllt sein Begehr. In dieser Darstellung erscheint — im Gegensatz zu der ersten arabischen Einleitung (§. 12) — Dabishlim sogleich als Muster eines orientalischen Fürsten. Einst träumte ihm, ein alter Mann sage ihm: „er solle nach Osten reisen; dort werde er einen eines Königs würdigen Schatz finden" Er folgt dem Traume, kommt in die Wüste und zu einer Höhle am Fuße eines Berges, an deren Thür sich ein Greis befindet, der ihm einen in der Höhle befindlichen Schatz übergibt. Unter den vielen Kisten und Kasten voll von Seltenheiten und Edelsteinen, befand sich auch eine reich verzierte Büchse mit einem festen Schlosse,

zu dem kein Schlüſſel vorliegt: nachdem ſie gewaltſam geöffnet, findet ſich ein Käſtchen darin und in dieſem wieder ein anderes: darin endlich ein Stück weiße Seide mit einer Schrift darauf in ſyriſchen Charakteren. Ein Weiſer entziffert ſie und erkennt, daß ſie der eigentliche Schatz ſei; ſie iſt das Teſtament des Königs Huſhang, ausdrücklich für Dabiſchlim niedergelegt, den der Schreiber durch göttliche Offenbarung als einſtigen Finder deſſelben erkannt hat. Es enthält vierzehn Regeln der Lebensweisheit, welche durch Erzählungen zu erläutern ſind, in Bezug auf deren Einzelheiten der König angewieſen wird, den heiligen Berg in Ceylon zu beſuchen, wo er ausführlichere Nachrichten erhalten werde. [1]) Der König will die Reiſe unternehmen, fragt aber erſt zwei Vezire um Rath. Der erſte iſt dagegen und erzählt zum Beleg:

Die erſte Erzählung, „die beiden Tauben" (Anvâr-i-Suhaili S. 43: Livre des lumières. XIX; Cabinet des fées. XVII. 57; Tauſendundein Tag. [Prenzlau] IV, 232): „Zwei Tauben wohnen vergnügt zuſammen, als die eine von der Luſt zu reiſen ergriffen wird. Trotz des Abrathens der andern folgt ſie ihr, erduldet Sturm, Angſt vor einem Falken, wird in einem Netz gefangen, rettet ſich mit Mühe, wird an einem Flügel verwundet, ſtürzt in einen Brunnen und kehrt endlich voll Reue zu ihrer Freundin zurück".

Der König läßt ſich nicht abſchrecken: um den Nutzen des Reiſens zu beweiſen, erzählt er:

Die zweite Erzählung, „der junge Falke" (Anvâr-i-Suhaili, S. 52; Livre des lumières. S. 28: Cabinet des fées, XVII, 77): „Ein junger Falke fällt aus dem Neſt: ein Geier findet ihn und bringt ihn in das ſeinige; erzieht ihn, als wär' er ſein eigenes Junge. Aelter geworden, fühlt er, daß er nicht in das

[1]) Aehnliche Erfindungen ſind nicht ſelten; auch die buddhiſtiſchen Schriften bieten eine; ſie erklären ſie ſelbſt für Betrug, und es iſt nicht anzunehmen, daß ſie in irgendeiner äußern Beziehung zu der vorliegenden ſtehe; ich verweiſe daher nur auf den Ort, wo ſie ſich findet, nämlich in den Memoires sur les contrees occidentales traduit du Sanscrit par Hiouen-Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 212.

Neſt gehört und wünſcht auszuwandern. Der Geier räth ihm ab: er glaubt, nur Unzufriedenheit treibe ihn fort, und fürchtet, es würde ihm gehen, wie der gierigen Katze; dies iſt:

Die dritte Erzählung, „die magere Katze" (Anvár-i-Suhaili, S. 55; Livre des lumières, S. 32; Cabinet des fées, XVII, S. 85; dieſe Erzählung findet ſich wörtlich in Abulfazl's Iyár-i-Danish, überſetzt bei Malcolm, Sketches of Persia, I, 150—156): „Eine arme Alte hat eine Katze, die, weil ſie nichts zu eſſen hat, ganz mager iſt. Einſt lernt ſie eine fette Katze kennen, die von des Sultans Tiſche lebt. Sie wird von ihr mit dahin genommen. Der Sultan hatte aber den Tag vorher befohlen, jede Katze, die ſich der Tafel nähern würde, zu tödten. Dies Schickſal trifft nun die arme magere Katze".

Dieſe Fabel iſt eine ſchlechte Umwandlung von Aesop. (Fur., nr. 22; Cor., nr. 129 und S. 331), wenig verändert bei Loqman (nr. 39), „von den beiden Hunden". Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 71, und vor ihm Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, 48, vergleichen minder angemeſſen „Stadt- und Feldmaus" (Fur., nr. 121, und ſ. bei Robert a. a. O., alle Vergleiche zu dieſer).

Der Falke läßt ſich dadurch nicht abſchrecken; er verläßt ſich auf ſeine Kraft und erzählt:

Die vierte Erzählung, „der geborene Krieger" (Anvár-i-Suhaili, S. 59; Livre des lumières, S. 36; Cabinet des fées, XVII, 94): „Ein Jüngling, obgleich Sohn eines Handwerkers, fühlt ſich zum Krieger geboren. Als er heirathen ſoll, zeigt er ein Schwert, das er ſich zur Braut erkoren, und erwirbt ſich durch ſeine Tapferkeit ein Königreich".

Der Geier gibt nun dem Falken nach und läßt ihn ziehen. Dieſer jagt in wilder Freiheitsluſt Rebhuhn und Wachtel, bis er plötzlich mit der Jagd eines Königs zuſammentrifft und deſſen Falken die Beute abjagt. Der Sultan iſt über ſeine Schnelligkeit und ſein Jagdgeſchick erſtaunt, er läßt ihn fangen und kurze Zeit darauf ruht er auf des Königs Fauſt, aufs höchſte geehrt und beglückt. So führt Wanderluſt zu hohem Glanz.

Auch dagegen hat der andere Vezier einen Einwand. Die Mühen und Gefahren der Reiſe ſcheinen ihm nicht für einen König paſſend, von deſſen Heil das Heil der Welt abhängt. Dagegen macht der König geltend, daß Mühen für den Helden ziemen und ihn zu ſeinem Ziele führen. Als Beleg erzählt er:

Die fünfte Erzählung, „vom jungen Tiger“ (Anvár-i-Suhaili, S. 64; Livre des lumières, S. 40; Cabinet des fées, XVII, 104): „Ein Tiger herrſcht als König des Wilds — ſelbſt die Löwen wagen ſich nicht in ſein Reich —, er hat ein Junges, dem er, ſobald es erwachſen iſt, die Regierung übergeben und ſich in die Einſamkeit zurückziehen will. Doch ſtirbt er noch vor Ausführung dieſes Entſchluſſes. Der junge Tiger wird nun von den Thieren verdrängt und ein Löwe herrſcht. Der Tiger geht ins Exil, aber nachdem er die Hülfe der übrigen Thiere vergebens angeſprochen, unterwirft er ſich dem Löwen, erwirbt ſich durch mühevolle Thaten, die er freiwillig übernimmt, deſſen Gunſt und wird von ihm zu ſeinem Erben erkoren“. Insbeſondere die durch den Druck hervorgehobenen Momente ſind ſo ganz indiſch, daß man danach eine indiſche Entſtehung dieſer Fabel vermuthen darf. Wegen des Tigers als König des Wilds vgl. §. 22. Nachgeahmt von Lafontaine, XI, 1.

So reiſt denn Dabiſchlim nach Ceylon, beſteigt den heiligen Berg und findet da eine Höhle, in der der weiſe Brahmane Bidpai (nach andern — ſ. §. 6, S. 32, Note — Pilpai) wohnt. Dieſer nimmt ihn wohlwollend auf. Der König erzählt ihm ſeinen Traum, und der Brahmane theilt ihm nun die Lehren der Weisheit mit. Damit beginnt der Reſter des indiſchen Werkes, welches fortan unſere Betrachtung vorwaltend in Anſpruch nimmt.

§. 20. Das erſte Buch des Pantſchatantra in den ſanskritiſchen Texten und bei Dubois entſpricht im allgemeinen dem fünften Kapitel der arabiſchen Bearbeitungen in Silv. de Sacy's Recenſion, welches ſich im erſten Abſchnitt (Τμῆμα) der griechiſchen Ueberſetzung reflectirt, im zweiten Kapitel der lateiniſchen von Johann von Capua, im vierten der lateiniſchen von Raimond de Bezièrs (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 2, 17), im

dritten der persischen von Nasr-Allah (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 124), im ersten des Anvár-i-Suhaili (von S. 71 an bei Gastwick), des Livre des lumières (S. 47 fg.), der Contes et fables indiennes (im Cabinet des fées, XVII, 118 fg.). In Somadeva's Auszug findet es sich zu Anfang des 59. Taranga. Im Hitopadesa entspricht das zweite Buch.

§. 21. Ueber die Hauptdifferenzen im Anfang desselben ist schon in §. 6 gesprochen. Hier ist nur noch ein unterscheidendes Moment der sanskritischen und der arabischen Bearbeitung hervorzuheben. Im Sanskrit wird in dem stets — auch wo Frage und Antwort eintritt — äußerst kurz gefaßten Anfang der fünf Bücher fast nur die Fabel — die Hülle der Lehre — hervorgehoben; im Arabischen dagegen in dem mehr oder weniger weitläufigen der von hier an folgenden 14 Kapitel nur die Lehre selbst. Wie ich überhaupt nicht geneigt bin, anzunehmen, daß der ursprüngliche indische Text von dem Pehlewi- und dem arabischen Uebersetzer ohne Noth geändert sei, so glaube ich auch hier im Arabischen einen treuern Spiegel des Originals zu erkennen als im Sanskrit. In diesem Gegensatze tritt ein Widerhall der ganzen Geschichte hervor, welche das Werk im Sanskrit durchmachte: ursprünglich ein Fürstenspiegel, ist es zuletzt eine Fabelsammlung geworden und, diesem Gange analog, hat sich das Gewicht, welches ursprünglich auf der Lehre lag, im Fortlaufe der Zeit auf die Fabel geworfen. Im zwölften Buche des Mahábhárata, in welchem ebenfalls ein Fürstenspiegel gegeben wird (vom Anfang bis Vers 4778, Theil III, S. 534) und mannichfache Erzählungen zur Erläuterung der Lehren dienen, wird, ähnlich wie in der arabischen Bearbeitung, fast stets die Lehre vor der Erzählung auseinandergesetzt: nur wo sie in der Frage des Yudhishthira schon fast bestimmt vorliegt, antwortet Bhishma unmittelbar durch eine Erzählung. Am entscheidendsten aber scheint mir für die Ansicht, daß die arabische Bearbeitung dem indischen Original in dieser Beziehung näher steht, der Umstand zu sprechen, daß der Anfang des elften Kapitels der Silv. de Sacy'schen Recension, welches uns im Mahábhárata bewahrt ist, selbst in dieser Darstellung

noch deutlich genug als wesentlich identisch zu erkennen ist (s. §. 219). Es ist dies um so schlagender, da kaum bezweifelt werden kann, daß diese sanskritische Bearbeitung gewiß nicht identisch mit derjenigen ist, welche der arabischen zu Grunde liegt, sondern nur aus ihr hervorgegangen, und gewiß stark umgearbeitet. — Im einzelnen haben sich übrigens im Laufe der Zeit die Anfänge in der arabischen Bearbeitung verändert, wie sie denn in den uns bekannten Repräsentanten der verschiedenen Recensionen nie ganz übereinstimmen.

§. 22. Die Rahmenerzählung dieses Abschnitts ist im allgemeinen in allen hierher gehörigen Werken dieselbe. Zwischen dem König der Thiere und einem Stier hat sich eine Freundschaft gebildet, welche durch die Eifersucht und Heimtücke eines Schakals gestört wird und mit der Ermordung des Stiers durch den Löwen endet. Daher der Titel Mitrabheda. „Trennung von Freunden", welcher an einen Abschnitt in einem buddhistischen Werke: Sandhibeda. „Trennung von Verbindung", erinnert (vgl. Weber, Indische Studien, III, 358). Es läßt sich zwischen beiden, fast gleichen Bezeichnungen eine engere Beziehung um so mehr vermuthen, da das buddhistische Werk die frühern Existenzen Buddha's behandelt und aus diesen, wie wir im Verlauf unserer Untersuchungen sehen werden, so sehr vieles in das Pantschatantra übergegangen ist. — Im zweiten, dritten, vierten und fünften Buche des Pantschatantra werden wir nun die Entfaltung entschieden von einer Fabel (im fünften von einer märchenhaften Erzählung) ausgehen sehen, gewissermaßen durch Hinzutritt neuer Personen und Anknüpfung neuer Thatsachen: ferner werden wir im zweiten und fünften entschieden, im vierten höchst wahrscheinlich, als diese Grundfabeln, den Kern, von welchem aus das Ganze ausgesponnen ward, buddhistische erkennen. Aus diesen beiden Gründen nehme ich keinen Anstand, auch als den Ausgangspunkt dieses Rahmens des ersten Buchs die siamesische — sicher, wie fast alle bisher bekannten siamesischen Conceptionen dieser Art, aus buddhistischen Quellen stammende — Fabel von der Freundschaft zwischen einem Tiger und Stier zu erkennen, die später Menschen

werden (Asiatic Researches, XX, 348). Denn der Tiger erscheint als König der Thiere nicht selten statt des Löwen (vgl. z. B. Mahábhárata, XII [III, 510], Vers 4102, auch oben Anvár-i-Suhaili, §. 19, 5, und weiterhin §. 80), und es ist bekannt, daß gerade der bengalische Tiger viel furchtbarer und stärker ist als der Löwe. Ferner finden wir durch Vergleichung des dreizehnten Kapitels der arabischen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'schen Recension mit Mahábhárata, XII (III, 509 fg.), V. 4084 fg., wo die Urform dieser Fabel bewahrt ist, daß auch hier — wahrscheinlich jedoch, gerade wie in diesem ersten Buche, ebenfalls schon in der sanskritischen Darstellung, auf welcher die arabische ruht — der Löwe an die Stelle des Tigers (im Mahábhárata) getreten ist. Aehnlich, wie im zweiten Buche die buddhistische Fabel von den Schneyfen (welche auf entsprechende Weise in Tauben verwandelt sind, s. §. 113) durch Hinzufügung der Maus, Krähe u. s. w. ausgesponnen ist, so ist es, doctrinärer Zwecke halber, hier auch mit der erwähnten buddhistischen Fabel geschehen. Die in dieser Fabel überlieferte Freundschaft ist benutzt, um ein politisches Verhältniß: die Stellung eines Königs und seines wider das Herkommen erworbenen Freundes, eines roturier gewissermaßen, gegenüber dem (in der indischen Darstellung zwar in Ungnade gefallenen, aber eigentlich) hergebrachten — nach indischer Sitte angeerbten — (in der arabischen nur passendern) höchsten Beamten zur Anschauung zu bringen. Die Stellung und der Einfluß des durch seinen eigenen Werth, trotz natürlicher Misverhältnisse, bis zur höchsten Stufe der Macht gelangten Fremdlings erregt den Neid der erblichen (der Art nach verwandtern) Diener. Zu den in der Fabel überlieferten Freunden, deren einer aber, in Harmonie mit der wahrscheinlich später — oder außerhalb Bengalen — geltend gewordenen Anschauung der Thierwelt, in einen Löwen verwandelt ist, treten in der indischen Darstellung als erbliche, in der arabischen ebenfalls als emporgekommene Beamte zwei Schakale, deren einer mehr thatkräftig, der andere nur rathkräftig gezeichnet ist. In ihrem Neid und Haß sind sich beide so ziemlich gleich: nur scheut der letztere vor gewaltsamen und verrätherischen

Mitteln zurück, während dem erstern kein Mittel zu schlecht ist, um seinen Zweck zu erreichen.

Dieser Rahmen hat auf den ersten Anblick einige entfernte Aehnlichkeit mit der von Themistius (aus Paphlagonien, um 350 nach Chr.) erzählten Fabel (Orat. περὶ φιλίας, Flexiae 1614. p. 86; Parisiis p. 90; ed. Dindorf. p. 337). Ich setze sie ganz hierher, damit man sehe, daß der Schein hier täuscht. Themistius gibt sie nicht ausdrücklich für äsopisch: doch bemerkt er, daß der Fuchs darin der äsopische sei. Sie lautet: „ταύρω δύο μιᾶς ἡγείσθων ἀγέλης ξυνόμω τε ὄντε καὶ ἔτι μάλιστα φίλω· ὁ λέων δὲ αὐτοῖν τὴν ξύστασιν ἐδεδίει καὶ οὔτε αὐτοὺς ἐτάρασε οὔτε δι' αὐτοὺς τὴν ἀγέλην· κακῶς οὖν ὑπὸ λιμοῦ διακείμενος ἔρχεται ἐπὶ τὴν κερδὼ καὶ ξυμμαχίαν ὁμολογοῦσι· τῇ δὲ ἆρα τοσοῦτον κακουργίας καὶ δεινότητος παρῆν ὥστε προενεγκοῦσα τὴν μηχανὴν διέστησέ τε αὐτὼ καὶ ἐξέμηνε κατ' ἀλλήλοιν καὶ παραδέδωκε τῷ λέοντι δίχα ἑκάτερον εὐτρεπῆ καὶ εὔκολον θήραν· τοῦτο μὲν ἡ τοῦ Αἰσώπου κερδώ". Es ist hier weiter keine Aehnlichkeit, als daß Löwe, Stiere, Fuchs auch in dieser Fabel eine Rolle spielen. Die Fabel selbst, sowie ihre Lehre, ist ganz verschieden. Der Löwe fürchtet sich vor zwei Stieren, welche und weil sie zusammenhalten; er verbindet sich mit dem Fuchs; dieser säet Zwietracht zwischen ihnen und liefert sie, jeden besonders, als leichte Beute dem Löwen aus. Ihre Lehre ist, daß sich Freunde nicht trennen lassen sollen, sonst werden sie eine leichte Beute ihres gemeinschaftlichen Feindes. Im Pantschatantra dagegen sind Löwe und Stier Freunde, und der Schakal trennt sie zu eigenem Vortheil; die Lehre ist: scheue den heimtückischen Verräther. Themistius' Darstellung ist augenscheinlich eine bessere Darstellung der äsopischen Fabel, die sich bei Babrius 44. Fur. 207, 233. Coraes 296, 339. Avien. 18. Syntipas ed. Matthaei 13. Loqmân 41. Ibn-Zafer p. 219 findet (vgl. auch Weber, Indische Studien, III, 366).

§. 23. Die Ausführung des Rahmens stimmt im allgemeinen in allen hierher gehörigen Schriften überein; im einzelnen dagegen weichen sie untereinander ab.

Es tritt — und analog in den übrigen vier Büchern des Pantſchatantra — ein Eingang hinzu, welcher die Veranlaſſung erzählt, durch welche das Spiel der Hauptfabel herbeigeführt ward.

Im ſanskritiſchen und ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra, ſowie bei Somadeva und im Hitopadeſa dient als einleitende Erzählung folgendes: Ein reicher Kaufmann, welcher (außer bei Dubois) Vardhamâna heißt (Dubois nennt ihn Dana-Nabica, wol für ſanskr. Dhanaṇâthika; Somadeva gar nicht), faßt den Entſchluß, ſeinen Reichthum durch eine große Handelsunternehmung zu vermehren. Er wohnt, in den mir bekannten ſanskritiſchen Recenſionen, im Dekhan in der Stadt Mahilâropya (Koſegarten: Mihilâropya, vgl. §. 6); in Galanos' Ueberſetzung (ſ. §. 3, S. 4) dagegen in Σανδραπούρα im Dekhan (wol ſanskr. candrapura, „Mondſtadt"); bei Dubois in Cantavaty-patna (wol kântavatipatna); im Hitopadeſa in Suvarnavati (ein Name, der an den Dubois'ſchen erinnert und vielleicht damit ſynonym ſein könnte, vgl. §. 6 die Uebereinſtimmung zwiſchen Dubois und dem Hitopadeſa); Somadeva nennt ſie nicht. Galanos gibt auch den Namen des Königs, den ſonſt keine Autorität hat, nämlich Χεμαράτας (wol ſanskr. kshemarata, nach der in den ſpätern Abſchriften der Umwandlung der Ausſprache [vgl. die ſyriſche von x] gemäß eintretenden häufigen Verwechſelung von ksh und kh, ſchwerlich ſanskr. hemarata). Wir ſehen hier ſchon mancherlei Differenzen, die auf verſchiedene Recenſionen deuten. Ganz abweichend davon iſt die der arabiſchen Bearbeitung.

§. 24. Ehe wir aber zu dieſer übergehen, muß ich auf Strophe 1, 21, in des Kaufmanns Selbſtgeſpräch aufmerkſam machen, und zwar auf das Wort „Brunnenfroſch". Dieſes erinnert auffallend ſtark an Aesop. Fur. 38. Cor. 19, wo der eine Froſch in einen Brunnen ſteigen will, der andere aber ihn warnt, indem er bemerkt, daß ſie nicht wieder herauskommen können, wenn das Waſſer verſiegt. Die Beobachtung liegt zwar nahe, aber ſie trifft zu viel Thiere, und ich glaube faſt, daß ſie andere mehr trifft als den Froſch. Wenn ſie ſich daher vorzugsweiſe an ein Thier und zwar an ein minder paſſendes feſſelt, ſo

ſpricht vieles dafür, daß die Anſchauung nicht ſelbſtändig an verſchiedenen Orten entſtand, ſondern nur an einem, und zu den andern durch Entlehnung oder Uebergang gelangt iſt. Welchem der hier in Frage kommenden die Priorität zuzuſprechen iſt, iſt mit Sicherheit kaum zu entſcheiden. Im allgemeinen werden wir zwar bei äſopiſchen Fabeln, die im Pantſchatantra vorkommen, vorwaltend für die Priorität des Occidents entſcheiden, allein es werden auch Fälle vorkommen, wo wir unbedenklich Indien die Priorität zuſprechen müſſen, ſodaß jenes Vorwalten keinen Maßſtab für ſpecielle Fragen abgibt. Der Umſtand, daß im Sanskrit die Fabel ſelbſt noch nicht nachgewieſen iſt, entſcheidet ebenſo wenig gegen Indien; denn wir werden mehr Beziehungen auf Fabeln ſehen, die bisjetzt kaum oder noch gar nicht als indiſche nachzuweiſen ſind. Dagegen ſcheint mir für die indiſche Priorität ſehr ſtark der Umſtand zu ſprechen, daß das Wort „Brunnenfroſch" für einen, der ſich von ſeinem Orte nicht trennen kann oder auch weiter nichts kennt als dieſen, ſchimpfwörtlich und ſprichwörtlich geworden (ſ. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, unter kûpa kûpadardura und kûpamaṇḍûka) und auch auf die Schildkröte ausgedehnt iſt (vgl. ebend. avaṭakacchapa und kûpakacchapa). Dieſer Gebrauch ſetzt eine zu alte und volksmäßige Bekanntſchaft mit dieſer Anſchauung voraus, als daß ſie von der Fremde her importirt ſein könnte. Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß, da die indiſche Fabel, an welche ſich dieſe Wörter lehnen, unbekannt iſt, es fraglich bleibt, ob ſie in der Form der griechiſchen mehr oder weniger nahe ſtand, und ebenſo auch die Möglichkeit, daß nur die Anſchauung aus Indien nach dem Weſten gelangt iſt, die beſtimmte Form aber dieſem angehört. Zu dieſer Fabel gehört, dem Gedanken nach, auch Aesop. Fur. 238, Cor. 84, wo die Seßhaftigkeit des Froſches die Grundlage bildet.

§. 25. In dem arabiſchen Eingang (bei Silv. de Sacy) hat ein Mann im Lande Diſtawand drei Söhne, welche ihres Vaters Vermögen verſchwenden und nichts erwerben. Der Vater macht ihnen Vorſtellungen, die ſie beherzigen. Der älteſte, deſſen Name nicht genannt wird, faßt nun, wie in den ſanskritiſchen Darſtel-

lungen, den Entſchluß zu einer Handelsunternehmung. Damit ſtimmt die griechiſche Ueberſetzung, nur daß ſie, ebenſo wenig als die perſiſche des Huſaïn Vaïz, den Namen des Landes nennt. Kürzer iſt die des Johann von Capua. Durch einen Schreibfehler enthielt das Manuſcript, nach welchem die deutſche Ueberſetzung verfertigt (worüber ich an einem andern Orte handeln werde) und der Abdruck der lateiniſchen vollzogen iſt, ſtatt des arabiſchen Namens: provincia de sendebar (vielleicht ſchon auf einer Verwechſelung des hebräiſchen ר r. mit ד d. beruhend) für wahrſcheinlich destebād: der deutſche Ueberſetzer, der mit einem wahrhaft ſtaunenswürdigen Fleiß und Geſchick aus dem oft an Wahnſinn grenzenden Unſinn der lateiniſchen Ueberſetzung ſeine *meiſterhafte Arbeit gebildet hat, erkannte natürlich* auch hier den Fehler und ſchrieb mit für ſeine Zwecke genügender Umwandlung „in einer provinz zu India". Daß die arabiſche Ueberſetzung nicht eine willkürliche Aenderung iſt, bedarf kaum mehr einer Bemerkung. Daß ſie dem ſanskritiſchen Original entſtammt, höchſtens in Einzelheiten im Laufe der Zeit ſich verändert hat, beweiſt ſogleich auch der ſchon erwähnte Name دستاوند Distâwand, der, wenn er auch nicht mit Sicherheit auf die Sanskritform reducirt werden kann, doch ein ſanskritiſches Gepräge hat, auf keinen Fall arabiſchen Urſprung verräth. Ich vermuthe, daß er eine ſtarke Entſtellung von ſanskr. Dakshiṇāpatha iſt, dem ſanskritiſchen Namen von „Dekkan", wohin auch die übrigen Bearbeitungen die Heimat des Kaufmanns verlegen: was die Einſchiebung des n vor dem urſprünglichen th betrifft, ſo vergleiche man zu Kap. 12 der arabiſchen Bearbeitung (§. 221): das ksh iſt, wie im Zend und Perſiſchen, ſo auch in der Pehleviüberſetzung zu sh geworden, ſodaß die älteſte arabiſche Lesart, mit Erweichung des Auslauts und Einſchiebung jenes n, etwa دشنابند war, woraus dann ſehr leicht durch Verwechſelung der diakritiſchen Zeichen دستاوند entſtehen konnte. Ferner verräth ſich der indiſche Text „in den drei Dingen, die der Menſch zu erſtreben hat, und den vieren, durch die er ſie erreiche" (Wolff's Ueberſetzung, S. 2), in welchen letztern, wenn auch etwas verändert, doch noch deutlich die ſanskriti-

ſchen dharma, „Recht", artha, „Erwerb", kâma, „Genuß", und moksha, „Seligkeit", zu erkennen ſind; dann in den beiden Vergleichen (Wolff S. 3) vom „Collyrium" und der „Ciſterne". Der erſtere erſcheint zwar nicht im Koſegarten'ſchen Text, wol aber in der berliner Handſchrift (S. 4[b]), welche wir überhaupt bezüglich des Rahmens in viel größerer Harmonie mit der arabiſchen Bearbeitung finden als den Koſegarten'ſchen Text (oder den der hamburger Handſchriften): zu dem zweiten vergleiche Pantſchatantra, II, Str. 157.

§. 26. Im Anvâr-i-Suhaili iſt der Eingang erweitert und eine Reihe von Erzählungen eingeſchoben. Der Sohn entgegnet dem Vater mit fataliſtiſchen Anſichten und erzählt (Anvâr-i-Suhaili 74. Livre des lumières 51. Cabinet des fées XVII, 122) von

„Dem verborgenen Schatz": „Ein König hat zwei Söhne. Er fürchtet, daß ſie nach ſeinem Tode ſeine Schätze verſchwenden. Er vergräbt ſie daher heimlich in der Wohnung eines Heiligen und trägt dieſem auf, ſie den Söhnen zu geben, wenn ſie in Noth kommen würden. Nach des Vaters Tode veruneinigen ſich die Söhne; der ältere bemächtigt ſich des Reichs; der jüngere zieht ſich in die Zelle des Heiligen zurück, welchen er todt findet. Er wählt das Leben eines Anachoreten und findet durch Zufall den dort verborgenen Schatz, ohne ihn jedoch weiter zu berückſichtigen. Sein Bruder regiert unterdeß als Tyrann und Verſchwender und wird von einem auswärtigen Fürſten angegriffen; er und ſein Gegner fallen in der Schlacht. Beide Reiche ſind herrenlos und voller Unruhen. Da wird der Prinz, der als Heiliger lebt, zum König beider Reiche gewählt."

Erzählungen von verſteckten Schätzen, damit die Söhne ſie in Noth finden, ſind nicht ſelten; z. B. Plautus Trinummus. Ferner aus dem Sanskrit Somadeva, Märchenſammlung, XIX, 16, Brockhaus' Ueberſetzung, S. 96. Dann, wo die Faſſung, daß der Schatz von einem, der ſich hängen will, gefunden wird; ſchon in einem Plato zugeſchriebenen Diſtichon, Anthol. Pal., 9, 44 vgl. 9, 45; Auson., Epigr., 21 und 22, woran ſich die Fabel des Syntipas, S. 48, bei Aesop. Cor. S. 384 lehnt, obgleich

etwas verändert. An diese occidentalische Fassung schließt sich, wol vermittelst eines bisjetzt noch nicht bemerkten andern orientalischen Mittelglieds, „Vierzig Veziere", übersetzt von Behrnauer, S. 253, wo der Schatz in dem Balken versteckt ist, an welchen sich der Verzweifelnde aufhängen will; daran dann „Atalmuluk" in Tausendundein Tag (Cabinet des fées, XIV, 458), wo ein Baumzweig die Stelle des Balkens vertritt. Näher an erstere tritt Gyraldi Cinthio, Hecatomithi, IX, 8; vgl. Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, S. 280; hier ist Liebe Schuld, und ein Mädchen Finderin; vgl. auch Lafontaine, IX, 17, und dazu Robert, in Fables inédites, II, 231. Verstecken des Schatzes in einem Balken zu andern Zwecken bei Basile Pentamerone, XXXII, Th. II, S. 24 der Liebrecht'schen Uebersetzung. Vgl. auch „Schatz im Ipfel" Babr. 119, Aesop. Fur. 21 u. s. w. §. 200.

Der Vater widerlegt den Sohn durch die Erzählung vom „Derwisch" (Anvâr-i-Suhaili, 78; Livre des lumières, 55; Cabinet des fées, XVII, 133). „Dieser sieht einen Falken einen jungen Raben atzen und nimmt es nun für Glaubensschwäche, wenn der Mensch für seinen Unterhalt selbst thätig sein will und ihn nicht ruhig von Gott erwartet. So liegt er drei Tage ohne Nahrung; da sendet ihm Gott seinen Propheten zu, der ihn tadelt."

Dann empfiehlt er Sparsamkeit und erzählt als Beleg eine Fabel:

„Die verschwenderische Maus" [1] (Anvâr-i-Suhaili, 80; Livre des lumières, 56; Cabinet des fées, XVII, 140). „Die Maus hat sich einen Zugang zu einer Kornkammer verschafft und spendet daraus verschwenderisch an alle Bekannte, die in Menge herbeiströmen. Es tritt eine Hungersnoth ein; die Maus kehrt sich nicht daran; da bemerkt der Eigenthümer der Kornkammer, welcher Schaden bei ihm angerichtet ist, schafft den Rest weg und die früher so reiche Maus ist nun in der ärgsten Noth."

[1]) Im Cabinet des fées, XVII, 138, also wol nach der türkischen Bearbeitung, wird sie als eine Loqmân'sche bezeichnet. Diese Angabe fehlt im Anvâr-i-Suhaili (auch im Livre des lumières), und die Fabel findet sich auch nicht unter denen von Loqmân.

§. 27. Der Kaufmann beladet (außer bei Dubois, wo er nur Stiere mitnimmt, um Waaren zu holen) einen Wagen mit Waaren; in den sanskritischen Texten, in Galanos' Uebersetzung und in Somadeva's Auszug, um nach Mathura zu ziehen; das südliche (Dubois) Pantschatantra nennt keinen Namen. Der Hitopadeśa hat Kaçmira. In Silv. de Sacy's Recension erscheint ميمون Majun (Wolff S. 4, Mioun bei Knatchbull, S. 85); dies ist nur ein alter Lesefehler, in welchem schließendes ر r in ن n verlesen und inlautendes ـه t. wie oft, in ـه j; denn Johann von Capua hat als entschiedenen Rester des sanskritischen Namens mathor, wonach die Lesart des ältesten arabischen Textes sicherlich متور matur, war. Die griechische Uebersetzung hat auch hier den Namen ausgelassen. Gelegentlich bemerke ich, daß auch der arabische Name des einen Stieres بندانة Bandâlach (Silv. de Sacy, S. 80, 2) nur durch Verwechselung von ـد n mit ـب b entstanden ist; er ist in Nandaneh zu ändern und hat also den sanskritischen Namen Nandaka fast ganz bewahrt. [1])

§. 28. Vor den Wagen sind (außer bei Dubois) zwei Stiere gespannt; von diesen (bei Dubois von den mitgenommenen überhaupt) fällt der eine unterwegs; der Kaufmann muß ihn zurücklassen; er trägt Dienern auf, bei ihm zu bleiben; diese verlassen ihn aber aus Furcht und berichten dem Herrn fälschlich, daß er todt sei.

Hier hat Silv. de Sacy's Recension (Wolff S. 5; Knatchbull S. 86) eine Erzählung von „einem, welcher seinem Tode nicht entgehen kann". „Er flieht vor Wölfen, die ihn verfolgen, stürzt sich in ein Wasser, wird von Leuten daraus gerettet, geräth in die Nähe von Räubern, entkommt auch diesen; da lehnt er sich aber an eine Mauer, welche über ihn zusammenstürzt und ihn erschlägt."

[1]) Die Sache ist zu unbedeutend, als daß ich sie weitläufig behandeln möchte. Der Hauptgrund ist, daß b im Arabischen leicht durch Verlesen von n entsteht. Das beweist auch noch Knatchbull, der S. 85 irrig Bandaneh hat.

Diese Erzählung fehlt in allen sanskritischen Bearbeitungen: sie ist also schon darum ein späterer Zusatz. Sie fehlt aber auch in der griechischen Uebersetzung und im Anvár-i-Suhaili, woraus wir folgern können, daß sie auch noch nicht einmal alle arabischen Recensionen enthielten, sie demnach auch nicht in deren ältestem Texte stand, sondern erst ein späterer Zusatz ist. Dagegen hat sie Johann von Capua, der Repräsentant der hebräischen Uebersetzung (b., 4. b., deutsche Uebersetzung, ulmer Ausg. 1483, B., VII, b.), woraus folgt, daß sie verhältnißmäßig schon früh in irgendeiner arabischen Recension hinzugefügt war. Hier ist der Unglückliche aber nicht, wie bei Silv. de Sacy, ein „Mensch", sondern ein „Stier", auch fehlen die Räuber noch. So unpassend der Stier an und für sich ist, so steht er doch in näherer Ideenassociation zu der Rahmengeschichte, aus der sich der Zusatz augenscheinlich entwickelt hat, und da die Räuber augenscheinlich eine spätere Erweiterung sind, um die Gefahren zu vermehren, so bin ich der Ueberzeugung, daß Johann von Capua auch hier, wie gewöhnlich, die ältere Form der arabischen Recension, welche diese Erzählung schon enthielt, bewahrt hat. Dafür spricht auch das uns in unsern Untersuchungen entgegentretende Princip, daß die unvollkommnere Form einer Erzählung im allgemeinen die ältere ist. Wie nahe es übrigens lag, an die Stelle des Stiers einen Menschen zu setzen, zeigt uns die deutsche Uebersetzung: auch diese, obgleich sie diese Umwandlung nicht ausdrücklich enthält (in der Uebersetzung sine loco et anno lautet nämlich der Anfang: dz dir nit beschech als eim der was gangen in einen wald umb holtz zu siner notturfft, und was holtz er fand, das beducht im untouglich), will augenscheinlich einen Menschen unter dem Unglücklichen verstanden wissen: daß dies aber nicht etwa auf einer andern Quelle beruht, zeigt der Holzschnitt, welchen sie dazu gibt, in welchem der Flüchtling noch als Stier abgebildet ist. Dieser war gemacht, ehe der Uebersetzer sich entschlossen hatte, das Wort „Stier" auszulassen. In der ulmer Ausgabe von 1483 ist er auch als Mensch verstanden und als solcher auf dem Holzschnitt dargestellt. Ebenso ist er ein Mensch in Kirchhofs Wendunmuth (Frankfurt 1581),

S. 176, woraus die Erzählung in Grimm, KM., Nr. 175 (in den frühern Ausgaben) aufgenommen war. Die spanische Uebersetzung des Directorium hat sie ausgelassen, daher sie auch bei Firenzuela und Doni fehlt. An die arabische Bearbeitung und zwar, wenn ich richtig geurtheilt, an die spätere Form lehnt sich Bartan, XL, wo der Mörder seiner Strafe nicht entgehen kann: er flieht, kommt an den Nil; als er hinüber will, begegnet ihm ein Löwe; er will sich auf einen Baum retten, da sieht er eine Schlange darauf; vor Schrecken stürzt er herab, da kommt ein Krokodil aus dem Fluß und verschlingt ihn.

Wenn sich die 24. Strophe des ersten Buchs des Pantschatantra in der arabischen Bearbeitung fände, so würde ich unbedenklich annehmen, daß die Erzählung aus ihr entstanden ist: denn ganz ebenso werden wir weiterhin eine entstehen sehen (§. 76). Allein sie kehrt in keiner der mir bekannten Recensionen wieder, und dadurch wird eine solche Vermuthung zweifelhaft; jedoch nur das; denn es wäre keineswegs unmöglich, daß jene Strophe in dem ältern Text gestanden hätte und, wie wol manches andere, später weggelassen war, zumal wo sie in der Erzählung gewissermaßen concret geworden war.

Uebrigens lassen sich derartige Erzählungen, wo jemand, obgleich mehrfach gerettet, zuletzt dennoch seinem Schicksal nicht entrinnen kann, leicht erfinden und es ist darum nicht gerade anzunehmen, daß die hier vorliegende ein besonderes Vorbild gehabt habe. Sie erinnert jedoch an Pantschatantra, II, Strophe 86 (aus Aesop. Fur. 64.* Cor. 64) und 87, wo in 88 sogleich die entgegengesetzte Idee veranschaulicht ist. Der in 88 angedeuteten Fabel ist die in der Mrtschakatikâ (Stenzl. 9, 11) angedeutete ähnlich, wo eine Maus in den Mund einer Schlange fällt, die einem Frosch auflauert.

§. 29. Der Stier, allein gelassen, erholt sich und brüllt vor Lebenslust. Der König der Thiere, der Löwe, hört das entsetzliche Gebrüll des ihm unbekannten Thieres (vgl. §. 41) und erschrickt darüber so, daß er sich nicht von seinem Platze wagt.

Diese Verlegenheit des Königs will ein Schakal zu seinem Vortheil benutzen.

In den indischen Darstellungen (sanskritische Texte, Galanos, Dubois, Somadeva, Hitopadesa) ist dieser, sowie der ihm befreundete Schakal Ministersohn; sie sind aber in Ungnade gefallen (im Somadeva und Hitopadesa fehlt dieser Zug). In der arabischen Bearbeitung ist dies nicht der Fall, sondern der Schakal will nur die Gelegenheit benutzen, sich aus einer niedern Stelle zu einer höhern emporzuschwingen. Unzweifelhaft gibt sich die indische Darstellung hier als die raffinirtere und demnach gewiß jüngere zu erkennen und wir dürfen also in der arabischen einen treuern Spiegel des Originals erblicken.

Der Schakal spielt nun im Fortgange der Entwickelung die Rolle des schlauesten Thieres, welche in semitischen und occidentalischen Fabeln bekanntlich dem Fuchs zugewiesen ist. Weber macht (Indische Studien, III, 335) darauf aufmerksam, daß der Schakal sich durch seine Schlauheit gar nicht auszeichne, woraus dann folgen würde, daß diese Rolle nicht aus der Beobachtung des heimischen Thierlebens hervorgegangen sein konnte: dadurch würde die Vermuthung wahrscheinlich, daß die Inder fremde Fabeln vom Fuchs kennen lernten, welchen sie als nah verwandtes Thier mit ihrem Schakal identificirten, ohne den Charakterunterschied weiter zu beachten. Ich kenne die Natur des Schakals zu wenig, um mir eine selbständige Entscheidung über die Richtigkeit dieser Bemerkung anmaßen zu können: hervorheben will ich zwar, daß auch bei den Senegalvölkern der Schakal die Rolle des Fuchses vertritt (vgl. Roger, Fables Senegalaises, Paris 1828, S. 48): allein zugleich bemerken, daß wir an einer andern Stelle nachweisen werden, daß orientalischer Einfluß in Bezug auf Märchen entschieden — also höchst wahrscheinlich auch in Bezug auf Fabeln — sich tief nach Afrika hinein verfolgen läßt. Daß speciell in Indien in Bezug auf Fabeln der Schakal an die Stelle des Fuchses getreten ist, dafür scheint mir auch der Umstand zu sprechen, daß çrigâla, der Name des Schakals, wol gesprochen schergâla, schwerlich sanskritischen Ursprungs ist, sondern, wie Weber früher ver-

muthet (Allgemeine Monatsſchrift für Wiſſenſchaft und Literatur, 1853. S. 678), ſpäter aber — wie mir ſcheint, mit Unrecht — zurückgenommen hat (Indiſche Studien, III, 335, Note), das ſemitiſche, etwa hebräiſche שׁוּעָל, „Fuchs“: die eigenthümliche ſemitiſche Ausſprache des ע konnte im Sanskrit ſehr gut durch rg nachgeahmt ſein. Allein wenngleich dieſe Stellvertretung ein Beweis wäre, daß das ſchlaue Thier der Thierfabel keine Erfindung der Inder — ſondern wahrſcheinlich der Semiten — iſt, ſo folgt daraus doch keineswegs, daß die Fabeln, in denen der Schakal als ſolches erſcheint, nicht in Indien erfunden ſeien. Auf eigener Beobachtung, alſo auf Volksanſchauung, die nur ausdrückt, was ſie ſinnlich wahrnimmt, können dieſe natürlich dann nicht beruhen, wol aber konnten ſie von den Gebildetern — mit den aus der Fremde herübergekommenen Fabeln Bekannten — entweder ſelbſt erfunden oder umgebildet ſein, ähnlich, wie unſere Fabeldichter in ihren Erfindungen Elefanten, Schlangen, Löwen auftreten laſſen, theilweiſe mit zwar conventionell gewordener, aber eigentlich ebenfalls falſcher Charakteriſirung. Daß aber insbeſondere in den Fabeln des Pantſchatantra keine Volksfabeln vorliegen — am wenigſten in der Form, in welcher ſie uns bekannt ſind —, ſondern von Gebildeten größtentheils mit großem Raffinement ausgedachte oder umgewandelte, davon wird ſich jeder ſchon durch die Lectüre derſelben überzeugen und in den nachfolgenden Unterſuchungen auch manche dafür unzweifelhaft entſcheidende Momente finden. Aus der Literatur verbreiteten ſich dieſe Fabeln dann auch im Volke und dieſes nahm aus ihnen gläubig den ſchlauen Schakal hin — welcher auch dieſer Rolle gemäße Namen erhielt, wie bhûrimâya. „der liſtenvolle“, mṛigadhûrtika, „der Betrüger der Thiere“ —, obgleich der Charakter deſſelben der Wirklichkeit nicht entſprach, gerade wie es ja auch vieles andere glaubt, weil es ſchwarz auf weiß exiſtirt, obwol der Augenſchein jeden Augenblick die Falſchheit deſſelben erweiſen würde, wenn es noch darauf achtete. Um es durch einen Vergleich noch klarer zu machen, ſo hat hier der Eintritt des Schakals für den Fuchs noch weniger Auffallendes, als der des Löwen im Reineke Fuchs ſtatt des ur-

ſprünglichen germaniſchen Königs der Thiere, des Bären. Das deutſche Volk kennt eigentlich den Löwen gar nicht: es hat ihn ſich von ſeinen Dichtern gläubig als Thierkönig octroniren laſſen, und erzählt gehörte und ſelbſterfundene Geſchichten von ihm, die wol zu dem poetiſch-conventionellen, aber nicht zu ſeinem wirklichen Charakter paſſen.

Wenn wir dieſemgemäß die Charakteriſirung des Schakals als des ſchlauen Thieres für Folge des aus der Fremde her kennen gelernten Fuchſes nehmen, ſo iſt dagegen der Zug, daß der Schakal uns in ſo vielen Fabeln als Gefährte oder Miniſter des Löwen entgegentritt, wol ein ſpeciell indiſcher, der nicht auf den gelegentlichen Verbindungen des Fuchſes mit dem Löwen beruht, die in occidentaliſchen Fabeln bisweilen vorkommen. Im Indiſchen ſcheint er daraus hervorgegangen, daß der Schakal den Spuren des Löwen folgt und frißt, was dieſer übrig läßt. Doch iſt auch in dieſem Betracht eine auffallende Identität von einer indiſchen und einer griechiſchen Fabel zu beachten. Bei Spencer Hardy (Manual of Budhism, 333) „nimmt der Löwe einen Schakal zum Diener und gibt ihm einen Theil der Beute; dadurch wird der Schakal fett und übermüthig, und da er im Waſſer ſieht, daß er vier Beine, zwei Schneidezähne, Ohren und einen Schwanz ſo gut wie der Löwe hat, ſo will er auf eigene Fauſt jagen: er brüllt, aber kein Thier fürchtet ſich und er kann nichts tödten". — Dieſe Fabel iſt eine der ältern, da ſie zu den buddhiſtiſchen gehört; augenſcheinlich verwandt iſt aber Aesop. Fur. 210. Cor. 298. „Der Fuchs dient hier dem Löwen als Diener, zeigt ihm die Thiere, die dann der Löwe fängt und dabei auch ihn bedenkt. Der Fuchs wird aber neidiſch, weil der Löwe ſich den größern Theil nimmt, will auf eigene Fauſt jagen und kommt dabei um." Der Fuchs ſpielt hier augenſcheinlich eine Rolle, die mit ſeiner Schlauheit nicht zuſammenſtimmt: er iſt an die Stelle des buddhiſtiſchen Schakals getreten und hat eine für ſeinen Charakter ebenſo unpaſſende Rolle übernommen als der indiſche Schakal, wenn ihm wirklich Schlauheit abgeht, in den Fällen, wo er den ſchlauen Fuchs vertritt. Es läßt ſich daher vermuthen, daß die griechiſche Fabel

aus jener orientalischen stammt, und dafür spricht auch der Umstand, daß sie erst bei Aphthonius erscheint (um 350 n. Chr.).

Baldo, welcher die Rahmenerzählung in der 9. Fabel (Edelestand du Méril, Poésies inédites. S. 226) kurz andeutet, hat die Schakale in ursi verwandelt, worin ein Beweis für die Selbständigkeit seiner oder der von ihm benutzten Uebersetzung liegt. [1])

Don Manuel (1273—1384) hat sie im Conde Lucanor. Kapitel 39 (Puibusque, Kapitel 22) nachgeahmt, aber sehr verändert.

§. 30. Der eine Schakal, im Sanskrit Damanaka genannt, beginnt seinen Plan damit, daß er seinen Gefährten Karataka fragt, warum wol der Löwe nicht zum Wasser gehe. Dieser antwortet: das seien Dinge, die sie nichts angingen; um die solle man sich nicht bekümmern, sonst gehe es einem wie dem Affen, und erzählt zum Beleg die erste Erzählung. Diese erscheint an derselben Stelle des Rahmens auch im Auszuge des Somadeva, im südlichen Pantschatantra (Dubois, S. 33), im Hitopadeśa (Uebersetzung von Max Müller, S. 67) und in der arabischen Bearbeitung (Wolff S. 8; Knatchbull S. 88; vgl. Silv. de Sacy, Noten zu S. 82, Z. 10 und 12 seiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah; griechische Uebersetzung im athenischen Druck, S. 5; in Possinus' lateinischer Uebersetzung, S. 564; bei Johann von Capua, b., 5, a., 13; deutsche Uebersetzung, ulmer Ausgabe 1483, C, 1, a.; spanische Uebersetzung, X, a.; Doni, S. 33; Anvár-i-Suhaili, S. 86; Livre des lumières, S. 61; Cabinet des fées,

[1]) Ich bemerke, daß Vers 4 nicht zu ändern ist; es heißt: „der ältere, wie gewöhnlich, seiend die Ueberredung (= Ueberredet) des jüngern", d. i. „der ältere machte sich zum Rathgeber". Ebenso wenig Vers 6; aber statt Fragezeichen hinter grati setze man Komma und schreibe jubet klein, „bereit zu allem, was er befiehlt"; in Vers 8 corrigire quam (statt qua). „Laß uns lieber unsere eigenen Angelegenheiten besorgen, als daß wir ihm so dienen". Die Theilung des Beißes der beiden Bären (Vers 10, 11) hat sonst keine Autorität; vielleicht hat Baldo sie aus dem folgenden Kapitel (dem 6. bei Silv. de Sacy; bei Wolff S. 131), wo er, wie ich hier beiläufig bemerken will, in der griechischen Uebersetzung fehlt.

XVII, 152). Sie ist auch bei Baldo, 8. Fabel (Eréléstand du Méril, S. 225). Vgl. Lancereau zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadeśa, S. 225. Ihrer gedenkt Luther (Schuppii Schriften, 1677, Fabul-Hans, S. 530). Nah verwandt ist augenscheinlich Aesop. Fur. 162, Cor. 309, wo der Affe fischen will, die Netze packt und dadurch fast ertrinkt (vgl. Syntipas S. 46, Bartan S. 31). Ob sie unabhängig voneinander entstanden oder die eine Fabel Nachahmung der andern sei, wage ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden; die Wahrscheinlichkeit spricht jedoch für letztere Annahme: denn alles — mit Ausnahme der Fischer statt der Zimmerleute und der Netze statt der Balken — ist sich zu sehr gleich; fand aber Nachahmung auf einer Seite statt, dann spricht, wie mir scheint, alles für die Priorität der indischen Darstellung; denn es wird niemand, dem die griechische Form bekannt war, eine so schlechte, als die indische ist, an ihre Stelle setzen, während die griechische eine ganz vortreffliche Verbesserung der indischen ist.

Außerdem gibt Karataka noch einen besondern Grund für die Nichteinmischung an, nämlich, „daß sie hinlänglich mit Speise versehen seien". Diesen haben alle sanskritischen Texte (s. Anm. zu Pantschatantra, Rosegarten S. 10, 14), sowie der Hitopadeśa (Ausgabe von Lassen und v. Schlegel, S. 50, Z. 3 v. u.). In der Silv. de Sacy'schen Recension der arabischen Bearbeitung fehlt er, aber sicher nur durch Nachlässigkeit eines Abschreibers; denn einerseits setzt ihn die Antwort des Damanaka voraus (s. Wolff, S. 9 und 10; Knatchbull, S. 89, Z. 8 v. u.), andererseits erscheint er sowol in der griechischen Uebersetzung als in den Repräsentanten der hebräischen und persischen; doch findet hier insbesondere der Unterschied statt, daß, während er im Persischen wie im Sanskrit hinter der Fabel erscheint (Anvár-i-Suhaili, S. 86, bei Eastwick: „Regard the small provision and food, which reaches us, as a piece of good fortune"), er in der griechischen Uebersetzung und bei Johann von Capua davor steht (in der athener Ausgabe S. 5, 16: „τὴν ἐφήμερον ἑκάστοτε τροφὴν προιζόμεθα"; Johann von Capua, b. 5. a. 6: „habemus enim

quae volumus nec nobis deficit aliquid eorum quae nostrae sunt opportunitatis").

§. 31. Dieſer letzte Zug erinnert an Reineke Fuchs, der unter angehäuften Speiſevorräthen ſitzt (Ziengr., 107, bei Grimm, RF.). Auch darin findet ſich Uebereinſtimmung, daß, wie im Anfange des Kalilah und Dimnah die Schakale nicht am Hofe ſind, ſo auch Reineke nicht. Wie ferner der Schakal weiterhin den Löwen dadurch aufhetzt, daß er angibt, der Stier wolle ihn ſtürzen (Knatchbull, S. 119 und 120), ſo ähnlich im Reinaert (Grimm, RF., CLII). Wie endlich ſich der Löwe vor dem Gebrüll des Stiers fürchtet und der Schakal hingeht, um das Thier zu erkunden, ebenſo im Eingang des Baldewin (Grimm, a. a. O., S. 383 und CCLXXV) vor dem des Giels, worauf der Wolf hingeſandt wird. Doch tritt auch in occidentaliſchen Fabeln die Furcht des Löwen vor Tönen hervor, z. B. vor dem des Hahns Aesop. Fur. 70. Cor. 66: des Froſches Aesop. Fur. 90. Cor. 37 (vgl. jedoch §. 41). Allein es werden ſich auch andere einzelne Uebereinſtimmungen oder nahe Verwandtſchaften mit RF. im Laufe dieſer Unterſuchungen ergeben, welche es höchſt wahrſcheinlich machen, daß, wenn auch nicht der RF. im Ganzen ſeine Entſtehung der Bekanntſchaft mit dem Kalilah und Dimnah verdankt (wie manche und insbeſondere Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles. I. CXXIII. annehmen), letzteres Werk doch vom bedeutendſten Einfluß auf ſeine Entwickelung war.

§. 32. Der letzterwähnte Zug mit der Nahrung fehlt im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, ſowie dieſes überhaupt im erſten Buche, welches auch in den übrigen Ausflüſſen vorzugsweiſe mannichfache Umarbeitungen fand, die Bahn einer ſtark abweichenden und theilweiſe reichern Entwickelung einſchlug.

Die Schakale ſind zwar auch hier, wie in den ſanskritiſchen Texten, in Ungnade, allein der Löwe, erſchreckt durch das Gebrüll des Stiers, ſchickt von ſelbſt zu ihnen und ſie überlegen nun, ob ſie auf dieſe Einladung zum Hofe zurückkehren ſollen (Dubois,

S. 32). Es iſt dies augenſcheinlich ein ſpäterer Zuſatz, um noch eine politiſche Situation zu erörtern. Damanaka räth zur Erwägung. Karataka, ihm beiſtimmend, erzählt die ſchon (§. 30) erwähnte Fabel vom Affen. Damanaka macht alsdann auf die Gefahren aufmerkſam, die damit verbunden ſind, wenn man Königen die Wahrheit ſagt. Zum Beleg erzählt er (Dubois, S. 34) folgendes:

„Der König Darma Dabla von Oudjny (wol ſanskr. Ujjayini, das heutige Udjein) hat einen großen Teich graben laſſen; aber er füllt ſich nicht; denn eine unbemerkbare Oeffnung führt alles Waſſer in einen tiefen Abgrund. Ein Muni belehrt ihn, daß dies Folge eines Zaubers ſei, der nur dann enden werde, wenn ein Königsſohn oder ein Muni geopfert werde. Der König läßt nun ſogleich den Muni, dem er die Belehrung verdankt, ſelbſt tödten und ſeine Leiche in den Teich werfen; dieſe ſtopft durch einen Zufall die Oeffnung, ſodaß der Teich ſich nun füllt und alles ringsum befruchtet.“ (Nicht unähnlich iſt der Mord des Schlangenvertilgers im armeniſchen Märchen bei v. Harthauſen, Transkaukaſia. Leipzig 1856, I, 319).

Dieſe, hier ganz im Charakter einer Anekdote auftretende Erzählung iſt die Umwandlung einer Heiligenlegende, welche uns ein Werk in der Mackenzie Collection, das Kṛṭiyat, eine legendenhafte Geſchichte des Cholareiches, aufbewahrt hat (Mackenzie Collection von Wilſon, II, CCLXVI).

„Der Kaveryfluß in Dekhan ſoll eingedämmt und das Waſſer abgeleitet werden. Es ſtürzt aber in eine große Höhle und verſchwindet. Der König wendet ſich in dieſer Verlegenheit an einen Riſchi. Dieſer ſagt ihm, daß, wenn ein König, wie er, oder ein Riſchi, wie der Sprechende, hineinſpringe, der Kavery weiterfließen werde. Der König will ſich nun ſelbſt hineinſtürzen. Trauernd geht die Königin zum Riſchi. Dieſer empfängt ſie mit dem Segen: «daß ſie bis zu ihrem Tode als Gattin leben möge». Die Königin bittet ihn, daß dieſer Segen nicht fruchtlos ſein möge, fragt aber, wie das möglich ſein könne, da ihr Mann ſich in die Höhle ſtürzen wolle. Darauf ſtürzt ſich der Riſchi ſelbſt hinein

und es erhebt ſich ſogleich ein kleines Lingam (Siva's Symbol). Darauf war der König fähig, die Eindämmung zu vollenden."

Dieſelbe Sage kehrt ferner in Verbindung mit Vikramäditya wieder im Vikramacarita, Kap. 8 (bei Roth, Journal asiatique, 1845, VI, 385) und in der bengaliſchen Ueberſetzung der Sinhâsana-dvâtrinçat, wo ſie die ſiebente Erzählung iſt (bengaliſche Ueberſetzung, S. 48 und 49). In letzterer, die mir allein zu Gebote ſteht, hat ſie ungefähr folgende Form:

„In Kaçmira ließ ein reicher Mann einen großen Teich machen, aber das Waſſer bleibt nicht darin: eine himmliſche Stimme verkündet, daß, wenn der beſte Mann ſich ſelbſt zum Opfer bringe, dann das Waſſer bleiben werde, ſonſt nicht. Darauf macht der Reiche einen Goldmann, 10 Laſten ſchwer, mit der Inſchrift: «wer ſeinen Körper zum Opfer gebe, ſolle dieſen Goldmann haben». Aber niemand will ſich opfern. Dies hört Vikramäditya, geht verkleidet hin und ſchneidet ſich in der Nacht den Kopf ab; die Göttin gibt ihn ihm wieder, heilt ihn und ſtellt ihm eine Gnade frei. Er bittet um die Füllung des Teichs. Voll Erſtaunen wird dieſe am folgenden Morgen von den Umwohnern erblickt."

Dieſe letzten beiden Darſtellungen tragen augenſcheinlich buddhiſtiſches Gepräge, ſodaß ſchon dadurch die Vermuthung angeregt wird, daß wir eine urſprünglich buddhiſtiſche Legende hier anzuerkennen haben. Es wird dies aber noch beſtimmter durch den Verlauf dieſer Unterſuchungen erwieſen werden, wo ſich ergeben wird, daß auf Vikramäditya faſt lauter buddhiſtiſche Sagen übertragen ſind und die Grundlage das Vikramacarita ein buddhiſtiſches Werk war (vgl. oben §. 5). Daß die Sage auch in Südindien lokaliſirt und in der zweiten Form an den Sivacult geknüpft iſt, erklärt ſich dadurch, daß gerade in Südindien der Buddhismus einſt ſehr mächtig war und eine Menge ſeiner Legenden und Anſchauungen ſich in den Sivacult hinübergerettet haben. Beide Bemerkungen ſind bekannt und werden ſich mehrfach beſtätigen (vgl. z. B. §. 212).

Da dieſe Erzählung kein Ausfluß des ſanskritiſchen Grund-

werks, außer dem südlichen (Dubois') Pantschatantra enthält, so versteht es sich von selbst, daß sie ein verhältnißmäßig spät in dieses eingefügter Zusatz ist.

§. 33. Im Hitopadesa erzählt Karataka selbst noch zum Beleg eine Fabel, nämlich vom Esel, der, als Diebe einsteigen wollen, die Rolle des Hundes übernimmt und sich dadurch nur Schläge zuzieht (Max Müller's Uebersetzung, S. 68). Weber (Indische Studien, III, 352 und 353) macht auf verwandte Fabeln des classischen Alterthums aufmerksam, wo der Esel sich dadurch, daß er die Rolle anderer Thiere spielen will (des Schoshundes Babr. 131; Aesop. Fur. 367, Cor. 212; Eréléstand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 197, Note 12, und Robert, Fables inédites, I, 234; — des Affen Babr. 125; Aesop. Fur. 368, Cor. 412), ebenfalls Schläge zuzieht. Vielleicht mochten derartige Fabeln zur Bildung der vorliegenden veranlaßt haben; doch kann sie auch ganz selbständig entstanden sein. Wenn der genannte scharfsinnige Gelehrte hervorhebt, daß die Inder den Esel nicht als dumm bezeichnen, so möchten die angeführten Stellen doch nicht dafür entscheiden, daß neben den andern Bezeichnungen, welche er zusammenstellt, seine Dummheit nicht ebenfalls anerkannt gewesen sei. Ein Volk schreibt nicht alles auf, was es weiß, und die Dummheit des Esels, sowie sein unzeitiges und unangenehmes Gebrüll sind zu gewöhnlich, als daß sie nicht allerorten auffallen und selbständig zur Bildung darauf gebauter Fabeln veranlassen sollten.

§. 34. Die beiden Schakale discouriren weiter über die Vorzüge, Gefahren, Regeln u. s. w. des Fürstendienstes, bis endlich Damanaka zum Löwen geht. Dieses Stadium des Rahmens steht in allen Ausflüssen des indischen Grundwerks in stärkerer Uebereinstimmung, als sich bei der Freiheit, die in allen Bearbeitungen gewaltet hat, eigentlich erwarten ließe; insbesondere ist beachtenswerth, daß die berliner Handschrift des Pantschatantra hier, wie auch sonst, mit der arabischen Bearbeitung mehr zusammenstimmt als der Kosegarten'sche Text und die hamburger Handschriften; sie gibt sich dadurch als treuern Spiegel der ältesten Gestalt der Rahmenerzählung zu erkennen. So z. B., was Kalilah und

Dimnah bei Wolff 9, 15—10, 9, hat, und übereinſtimmend damit die griechiſche Ueberſetzung 6, 1—10, Johann von Capua, b., 5, b., 5—12, Anvár-i-Suhaili, 87, 1—5, aber in Koſegarten's Text und in den hamburger Handſchriften fehlt, erſcheint in der berliner, ſowie auch in der pariſer (Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 31, Note 1), theilweiſe bei Galanos S. 14, 11, ſowie auch bei Dubois S. 36, 8, und ganz im Hitopadeſa, II, Str. 39 und 40, ſodaß man ſieht, daß es der lezt-erreichbaren Recenſion angehörte. Es ſind die beiden Strophen, welche ſich Bhartrihari, II, 23, 26, finden, für deren Alter wir dadurch die eine Grenze wenigſtens erhalten. Ebenſo erſcheint, was ſich Kalilah und Dimnah bei Wolff 11, 3—15 findet, griechiſche Ueberſetzung 6, 16—25, Johann von Capua, a. a. O., 23—29 (ausführlicher), Anvár-i-Suhaili, 87, 24—33 (ebenfalls erweitert) — obgleich nicht bei Koſegarten und in den hamburger Handſchriften —, doch in der berliner, theilweiſe bei Galanos 16, 16, und wiederum ganz im Hitopadeſa, II, Str. 43 und 44. Wolff 15, 1 endlich hat nur der Hitopadeſa, II, Str. 109.

§. 35. Die ſanskritiſchen Texte, ſowie Somadeva's Auszug, der Hitopadeſa und die arabiſche Bearbeitung mit ihren Ueberſetzungen haben in dem (§. 34) erwähnten Stadium keine Fabel, woraus natürlich folgt, daß urſprünglich keine darin ſtand. Wol aber haben das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra und das Anvár-i-Suhaili deren.

§. 36. Das Dubois'ſche Pantſchatantra hat von jenem Geſpräch (§. 34) nur ſehr wenig. Karataka äußert bald die Anſicht, daß ſie gemeinſchaftlich handeln müſſen, wofür er als Beleg die Fabel vom „Vogel mit zwei Schnäbeln" erzählt. Dieſe haben andere Recenſionen des ſanskritiſchen Pantſchatantra im zweiten, der Koſegarten'ſche Text im fünften Buche (ſ. §. 215). Hier entſteht die Frage, wo ihre erſte Stelle war. Aus der Behandlung des zweiten Buchs (ſ. §. 117), ſowie des fünften werden wir ſehen, daß ſie urſprünglich ebenſo wenig in jenem und dieſem, als, wie ſich hier ergab, im erſten ſtand; es wird ſich ferner zeigen (§. 214), daß ſie im fünften erſt verhältnißmäßig ſpät hin-

zugefügt ist, und daraus, daß sie in Verbindung mit der fünfzehnten des fünften Buchs erscheint, welche, wie wir sogleich bemerken werden, auch an der vorliegenden Stelle unmittelbar auf sie folgt, wird es wahrscheinlich, daß sie in das fünfte aus einer Recension herübergenommen sei, in welcher ebenfalls beide aufeinander folgten. Dies war aber dann wahrscheinlich keine andere als eben die, die auch dem südlichen (Dubois') Pantschatantra zu Grunde liegt; demgemäß scheint ihre frühere Stelle in dem ersten Buche gewesen zu sein. Ob sie noch früher im zweiten Buche stand, wo sie ohne Nachfolge der erwähnten erscheint, wage ich nicht zu entscheiden. Doch will ich schon hier bemerken, daß man, als Ergebniß der hierher gehörigen Einzeluntersuchungen, wenigstens als wahrscheinlich, den Grundsatz aufstellen darf, daß, wenn Geschichten bezüglich ihrer Stelle schwanken, das frühere Buch ihre frühere Stelle gewesen ist. Denn es scheint zuerst das erste Buch durch Einschiebungen gefüllt zu sein — wofür schon das Mißverhältniß spricht, in welchem die Anzahl seiner Einschiebungen, insbesondere in den nachweisbar-ältern Recensionen, zu der in den folgenden, vorzüglich dem vierten und fünften des Pantschatantra steht —; als dieses gewissermaßen überfloß, leitete man den Ueberfluß nach und nach in die minder vollen Bücher ab (vgl. §. 138, 178 u. a.).

Weiter macht Karataka darauf aufmerksam, daß man nicht allein gehen solle, wobei er als Beleg die Fabel vom Brahmanen und dem Krebs erzählt (Dubois S. 39), welche in unserm Pantschatantra, wie bemerkt, als funfzehnte des fünften Buchs erscheint (s. §. 216). Daß diese entschieden an die letztere Stelle aus der sanskritischen Grundlage des südlichen Pantschatantra gelangt ist, folgt, außer dem oben angegebenen Grunde, insbesondere daraus, daß sie gewissermaßen mit Haut und Haaren mitsammt dem Motiv des „Nicht-allein-Gehens" herübergenommen ist, welches im fünften Buche gar keinen Sinn hat, da der Angeredete in der Wüste gar keinen Begleiter finden kann; denn der Anredende ist an seinen Platz gefesselt. Es ist hier, wie häufig gerade im vierten und fünften Buche (s. §. 139), welche beide zuletzt entwickelt sind,

eine Discrepanz oder ein Hiatus als Verräther der ſchlechten Diaskeuaſe ſtehen geblieben, wie wir deren noch einigen begegnen werden.

In dieſe letztere Erzählung ſind mehrere andere eingeſchachtelt: da dieſe Einſchachtelungen aber nicht im fünften Buche des Pantſchatantra wiederkehren, ſo haben wir ſie als ſpätere Entwickelungen zu betrachten, die ſich in der nächſten gemeinſchaftlichen Grundlage des erſten Buchs des ſüdlichen Pantſchatantra und des fünften ſanskritiſchen (im Koſegarten'ſchen Text und in den hamburger Handſchriften) noch nicht befanden.

Die erſte Einſchachtelung (Dubois S. 40—44) iſt die Fabel vom Elefanten, welchen Mäuſe, die er früher gerettet, aus ſeinen Banden befreien. Dieſe werden wir §. 130 betrachten, da die berliner Handſchrift und die Wilſon'ſchen ſie im zweiten Buche eingeſchoben haben. Da ſich kaum bezweifeln läßt, daß die Einſchachtelung ſpäter als die ſelbſtändige Erzählung einer Fabel iſt, ſo bin ich hier geneigt, anzunehmen, daß die Stellung dieſer Fabel im zweiten Buche früher war, als die im erſten Dubois'ſchen. Doch iſt ſie in beiden, wie ihr Mangel in allen andern Autoritäten zeigt, verhältnißmäßig erſt ſehr ſpät hinzugetreten.

Die zweite erzählt (S. 49—55) von einem Brahmanen, welcher von einem Krokodil gebeten wird, es mit ſich nach Benares zu nehmen, damit es im Ganges lebe. Der Brahmane ſteckt es aus Mitleid in ſeinen Reiſeſack. Wie er es ins Waſſer ſetzen will, packt es ſein Bein und will ihn mit ſich hinabreißen, um ihn zu tödten. Der Brahmane wirft ihm ſeinen Undank vor; das Krokodil beruft ſich auf den Zeitgeiſt, wo Tugend und Dankbarkeit darin beſtehe, daß man ſeine Ernährer verzehre. Der Brahmane fordert das Urtheil von Schiedsrichtern und erklärt, ſich ſeinem Schickſal unterwerfen zu wollen, wenn dieſe gegen ihn entſcheiden. Das Krokodil iſt damit zufrieden. Sie wenden ſich zuerſt an den Mangobaum. Der Brahmane fragt, ob es erlaubt ſei, ſeinem Wohlthäter mit Böſem zu vergelten? Die principielle Frage will der Baum nicht entſcheiden, erklärt aber, daß die Menſchen wenigſtens danach gegen ihn handelten, „nachdem ſie

ſeine Früchte und ſeinen Schatten genoſſen hätten, nähmen ſie ihm ſeine Wurzeln". Darauf wenden ſie ſich an eine alte Kuh. Auch ſie ſagt, daß ſie von den Menſchen, wenn ſie keinen Nutzen mehr von ihr hätten, verſtoßen werde und jeden Augenblick in Gefahr ſchwebe, eine Beute der Raubthiere zu werden. Es fehlt nun noch das dritte Urtheil zum Nachtheil des Brahmanen. Sie wenden ſich an einen Fuchs. Auch dieſer ſcheint zuerſt geneigt, zu deſſen Ungunſten zu entſcheiden. Doch will er erſt ſehen, wie ſie die Reiſe zuſammen gemacht haben. Das Krokodil kriecht ohne Arg wieder in den Reiſeſack, wird nun mit einem Steine getödtet und vom Fuchs gefreſſen.

Es iſt dies eine weitläufig ausgeführte Umwandlung der einfachen äſopiſchen Fabel vom Reiſenden und der Viper (Aesop. Fur. 130, Cor. 170; Phaedr., IV, 19; Syntipas 25; Ugobard, X, u. a. bei Robert, Fables inédites, II, 32—34). Zwiſchen beiden Geſtalten liegen etwa folgende Stadien, von denen ſich jedoch nicht mit Beſtimmtheit behaupten läßt, daß die eine ſtets auch gerade hiſtoriſch die nächſte Unterlage der andern war. An die äſopiſche Form ſchließt ſich eng und iſt nur eine weitläufigere Ausführung, nicht Umwandlung derſelben die im Anvár-i-Suhaili, 209; Livre des lumières, 156; Cabinet des fées, XVII, 373 (ſ. §. 112).

Den Uebergang in die Faſſung des ſüdlichen Pantſchatantra zeigt zunächſt die Darſtellung in Kâdiri's Tûtinâmeh, XXIX (Iken's Ueberſetzung S. 120). Kâdiri hat bekanntlich Nachſchebi's gleichnamiges Werk ausgezogen und es iſt demnach wol kaum zu bezweifeln, daß dieſe Darſtellung daraus entlehnt iſt. Nachſchebi's Tûtinâmeh beruht aber in letzter Inſtanz auf der ſanskritiſchen Çukasaptati und andern indiſchen Erzählungsſammlungen (vgl. für jetzt meine Anzeige von Roſen's Papagaienbuch, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1858, S. 534), und es iſt danach höchſt wahrſcheinlich, daß dieſe Faſſung aus dem Indiſchen ſtammt; dafür ſpricht auch ein Moment der Umwandlung in ihr, welches ich ſogleich hervorheben werde. „Das Thier iſt hier (wie in der äſopiſchen Fabel) noch eine Schlange, die, von einem Manne

verfolgt, zu einem Edelmann kommt. Dieſer verbirgt ſie in ſeinem Aermel. Als die Gefahr vorüber iſt, will ſie den Edelmann beißen. Dieſer fordert, daß die Sache einer andern Schlange, die eben kommt, als Schiedsrichterin vorgelegt werde. Die Schlange ſieht hin, und dieſe Gelegenheit ergreift der Menſch, um ſie mit einem Stein zu tödten." Die Forderung eines Schiedsrichters iſt ſo eigenthümlich indiſch — denn hier wird bei jedem Streite ſogleich der erſte beſte als Schiedsrichter angerufen (ſ. Dubois, Pantchatantra, S. 342) —, daß auch dieſer Umſtand dafür ſpricht, daß die Form des Tütinâmeh aus dem Indiſchen ſtammt.

Dieſe finden wir nun in Bezug auf den Schiedsrichter etwas weiter entwickelt bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, Kap. 7. Da dieſer wol ohne Ausnahme aus orientaliſchen Quellen ſchöpfte, ſo dürfen wir die Geſtalt, welche die Fabel bei ihm hat, wol ebenfalls für orientaliſch nehmen; ein beſonderer Umſtand aber ſpricht ſogar mit großer Wahrſcheinlichkeit dafür, daß ſie ebenfalls aus Indien ſtammt; ich werde ihn ſogleich hervorheben. Die Form bei Peter Alfons unterſcheidet ſich von jener dadurch, daß wirklich ein Schiedsrichter eingetreten iſt, und zwar, wie im ſüdlichen Pantſchatantra (neben den übrigen), ein Fuchs; dieſer entſcheidet, wie weſentlich ebenfalls dort, daß die Schlange erſt in den Zuſtand zurückverſetzt werden ſoll, in welchem ſie der Retter fand. Dieſer letztere Umſtand iſt es, welcher auch für den indiſchen Urſprung dieſer Form ſpricht. Nicht deswegen, weil er auch in dem ſüdlichen Pantſchatantra erſcheint; denn dieſes iſt ein verhältnißmäßig erſt ſpät zu der uns bekannten Geſtalt gelangtes Werk und könnte durch Einfluß einer aus der Fremde gekommenen Form — vgl. die drei ſogleich folgenden orientaliſchen, welche dieſe Rückverſetzung enthalten — dieſe Umwandlung aufgenommen haben. Allein dieſe Rückverſetzung hat die größte Aehnlichkeit mit einem Vorgange in der mongoliſchen Bearbeitung der ſanskritiſchen Sinhâsana-dvâtrinçat; dieſe letztere ergibt ſich, wie ſchon §. 5 bemerkt, als ein urſprünglich buddhiſtiſches Werk, welches mit den übrigen buddhiſtiſchen Schriften — ohne Zweifel in einer ältern Geſtalt als die iſt, in welcher ſie uns jetzt im Sanskrit vorliegt —

zu den Völkern, die den Buddhismus annahmen, überging und von den Mongolen wol aus der vermittelnden Uebersetzung eines andern Volkes, am wahrscheinlichsten der Tibetaner, in ihre Sprache übertragen ward. In dieser Bearbeitung — Geschichte des Ardschi Bordschi (= Radscha Bhodscha) Chan — gilt es, zwischen zwei sich ganz gleichen Gestalten zu entscheiden, wer die wahre Person ist und wer der falsche Doppelgänger (wesentlich entsprechend Çukasaptati, 3: vgl. §. 39). „Der König Bhodscha, welcher entscheiden soll, fragt beide über ihre Vorfahren aus. Während die echte nur von den Großältern wußte, konnte die unechte, welche eine Verkörperung eines bösen Dämons (Schimnus) war, eine ganze Reihe von Vorfahren und die zu ihrer Zeit stattgefundenen Begebenheiten aufzählen, sodaß der König zu ihren Gunsten entschied und Hab und Gut sammt Frau und Kindern der echten ihr zu Theil wurden. Der Knabe, welcher an diesem Tage im Kinderspiele König ist, hält sie, als sie an dem Hügel, unter welchem Vikramâditya's Thron versteckt ist, vorüberkommen, an und entscheidet (durch Eingebung dieses Throns, welcher dem auf dem Hügel über ihm Verweilenden Weisheit verleiht) folgendermaßen: «der echte Sohn würde in einem neben ihm stehenden Opfergefäße Platz haben, der unechte nicht». Dem Dämon war es ein Leichtes, in das Gefäß zu kriechen, in das der echte Sohn nicht einmal seinen Finger stecken konnte. Kaum aber war der Dämon im Gefäß, so versiegelte der Knabenkönig die Oeffnung und versiegelte sie mit dem Vadschra (Diamant). Dann sandte er das Gefängniß an den König Bhodscha, der es sammt dem Inhalt den Flammen übergab" (Schiefner im: Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, hist.-philol. Klasse, 1857, S. 65). Wie nahe diese Ueberlistung durch Verlockung in ein Gefäß mit jener Ueberlistung durch Rückverlockung in der Thierfabel verwandt ist, zeigt sich am deutlichsten durch Vergleichung des bekannten Märchens in Tausendundeiner Nacht, wo der Fischer, der die Flasche mit dem Geist gefunden hat, diesen durch seine Zweifel an der Möglichkeit, daß er darin habe hausen können, wieder hineinlockt (Weil, Uebersetzung von Tausendundeine Nacht, I, 41: von der Hagen, I, 82).

Da nun diese Verlockung im südlichen Panschatantra, in der mongolischen Bearbeitung eines sanskritischen Werkes, und in Tausendundeine Nacht — deren Substanz sich fast durchweg in Indien nachweisen läßt — erscheint, so wird es höchst wahrscheinlich, daß der entsprechende Zug in der Thierfabel, demnach also das wesentliche Moment der letzterwähnten Form derselben, indischen Ursprungs ist. Es bedarf wol kaum der Bemerkung, daß sich Zauberer Virgilius (vgl. Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen, S. 186. 187 der Liebrecht'schen Uebersetzung und daselbst Anm. 252ª: Gräße, Literärgeschichte, II, 2, 627: von der Hagen, Gesammtabenteuer, III, CXXX: Derselbe, Erzählungen und Märchen, 1824, I, 161: Derselbe, Tausendundeine Nacht, XIII, 275), sowie Grimm, KM., Nr. 99 (vgl. auch Grimm, III, 179—181) und das walachische Märchen bei Schott, Nr. 7, wo der Teufel in das Faß kriecht und eingesperrt wird, an die Form in Tausendundeine Nacht oder deren Grundlage schließen, demgemäß also auch in letzter Instanz indischen Ursprungs sind.

An die zuletzt besprochene Form bei Peter Alfons schließt sich eng Gesta Romanorum, 174, wo jedoch der Bauer in einen König, der Fuchs in einen Philosophen verwandelt ist. Die Personen sind bewahrt, aber die Entwickelung verstümmelt in der Fabel der Marie de France (bei Le Grand d'Aussy, Fabl., IV, 193; fehlt jedoch bei Roquefort, s. II, Notice, 47, Note). Vgl. Val. Schmidt zu Disciplina clericalis, a. a. O., und noch Hita Gorla, 1322: Swan, II, 528: Abstemius, 136, wo ein Affe die Stelle des Fuchses einnimmt: Pfeiffer, Germania, II, 2, 249.

Nahe steht ferner noch die magyarische Darstellung (Gaal, Nr. 11, in Grimm, KM., III, 346), nur ist hier die sogleich zu erwähnende Bestechung des Fuchses, wie im Reineke Fuchs und in der armenischen Fassung, und der Betrug desselben, wie in der armenischen, hinzugetreten.

Nahe liegt die Erweiterung von einem zu mehrern Schiedsrichtern und wir finden sie sowol im Orient als Occident. Im Orient zunächst im Anvár-i-Suhaili, S. 264: Livre des lumières,

S. 204: Cabinet des fées. XVII. 404. Das undankbare Thier ist auch hier noch eine Schlange. Der Retter rettet sie aber aus Feuer; wie in der Fassung des südlichen Pantschatantra, läßt er sie in einen Sack kriechen. Die Schiedsrichter sind ebenfalls dieselben wie bei Dubois, Büffel, Baum und Fuchs, nur daß die beiden ersten in umgekehrter Ordnung richten. Fast ganz identisch mit dieser Form ist die arabische Darstellung, welche Eberbonneau aus einem alten arabischen Manuscript im Athenaeum français, 1856, S. 361, mitgetheilt hat. Sie unterscheidet sich nur dadurch, daß die beiden ersten Schiedsrichter der Palmbaum und die Quelle sind. Etwas stärker weicht eine armenische Fassung ab, welche Herr von Haxthausen (Transkaukasia, 1856, I, 332) mittheilt, indem sie auch die Bestechung und Ueberlistung des Fuchses hat, wie im Magyarischen; in andern Beziehungen steht sie andern und selbst der indischen Auffassung näher. Die Hauptzüge derselben sind folgende. „Ein Bauer findet eine vor Frost erstarrte Schlange in einem Loche, er wärmt sie in seinem Busen; sie will ihn tödten (Peter Alfons). Der Bauer erinnert sie an seine Wohlthat. Sie antwortet: sie folge ihrer Natur; sie müsse jeden Menschen stechen: denn die Menschen seien die undankbarsten Geschöpfe. Ueber diese Frage werden nun Schiedsrichter gewählt und zwar zunächst ein altes Pferd und ein alter Büffel. Beide entscheiden ihrer Erfahrung gemäß, daß die Schlange Recht habe. Dann kommt der Fuchs, welcher sich erst, wie im NF. und der magyarischen Darstellung, Hühner versprechen, dann (wie allenthalben) die Schlange an die frühere Stelle bringen und sie in dem Loche verschütten läßt. Als aber der Fuchs kommt, um seine Hühner zu holen, wird er, ähnlich wie in der magyarischen Fassung, durchgeprügelt und kommt nun ebenfalls zu der Erkenntniß, „daß der Mensch das undankbarste Geschöpf sei".

Es ist bei dieser Fassung zu bemerken, daß Herr von Haxthausen seine Märchen, Sagen und Fabeln vorzugsweise zwei europäisch gebildeten Männern verdankt und insbesondere einem Schwaben, welcher, mit einem ungeheuern Gedächtniß begabt, zugleich viel poetischen Sinn besaß und ein hohes Interesse für derartige

Conceptionen (vgl. Transkaukasia, I, 44): es ist daher mit Sicherheit anzunehmen, daß er mit derselben Lust, die er ihnen in der Fremde entgegenbrachte, auch schon die heimischen aufgenommen habe, und demgemäß gar nicht unwahrscheinlich, daß es ihm, bei dem im übrigen niedern Stande seiner Bildung, unbewußt (vielleicht auch einmal bewußt) begegnete, Deutsches oder Europäisches für Fremdes auszugeben. Entschieden ist dies der Fall mit der zweiten chinesischen Parabel vom Segen der Gastfreiheit, welche ebendas. S. 337 mitgetheilt ist. Diese ist nämlich Grimm, KM., Nr. 87, und da Peter Neu (so heißt nämlich diese Autorität) nicht in China gewesen war, die dicht vorher erzählte Parabel aber ebenfalls in Grimm's KM. vorkommt (Bd. III zu Nr. 87), so ist es nicht sehr unwahrscheinlich, daß er beide aus Grimm kannte und nun auch die erstere nach China verlegte. Es wird dadurch ein gewisses Bedenken gegen die von Hrn. v. Harthausen mitgetheilten Märchen und Sagen, wo sie mit europäischen verwandt sind, erregt und auch hier kann man zweifelhaft werden, ob die Bestechung des Fuchses, sowie seine Täuschung nicht durch Einfluß des KF. und der magyarischen oder ähnlicher, Peter Neu bekannt gewordener europäischer Fassungen in die armenische gerathen ist. Doch wage ich dies nicht mit Entschiedenheit anzunehmen, weil die magyarischen Märchen vorwaltend unmittelbar orientalischen Ursprung verrathen und demnach die magyarische Fassung dafür zu sprechen scheint, daß auch diese beiden Momente schon orientalisch sind.

Aus dem Occident gehört hierher die Gestalt im KF., wo die Anzahl der Schiedsrichter vermehrt und diese verschieden sind — was keine wesentliche Differenz ist — und, wie schon bemerkt, der Fuchs bestochen wird, was wesentlicher und vielleicht occidentalischer Zusatz ist.

In dieses Stadium gehört auch die Fassung des südlichen Pantschatantra, welche sich von der im Anvár-i-Suhaili nur dadurch unterscheidet, daß an die Stelle der Schlange das Krokodil getreten ist.

Ich habe diese Entwickelung versucht, um den Zusammenhang

der Form im südlichen Pantschatantra mit der einfachen äsopischen zu veranschaulichen, keineswegs aber, um der Ansicht Vorschub zu geben, als ob diese Entwickelung auch historisch so vor sich gegangen sei. Der historische Vorgang ist mit Sicherheit vielmehr schwerlich nachzuweisen und, wenn ich meine persönliche Vermuthung aussprechen darf, so glaube ich fast, daß, nachdem die einfache äsopische Fabel in Indien bekannt geworden war, sich nach und nach wesentlich dieselbe Gestalt daraus bildete, die wir im südlichen Pantschatantra finden, nur daß sich lange noch die Schlange behauptete. Diese Gestalt drang dann in den Occident und verbreitete sich daselbst theils vollständig, theils fragmentarisch. Diese fragmentarischen Formen erkenne ich in denen zwischen der einfachen äsopischen und der mit mehrern Schiedsrichtern.

Beiläufig bemerke ich noch, daß der Anfang der Fabel im Anvár-i-Suhaili und bei Cherbonneau — nämlich die Rettung der Schlange aus dem Feuer — in das serbische Volksmärchen Nr. 3 (bei Wuk), welches ebenfalls aus Indien stammt und in einem andern Theile dieser Untersuchungen behandelt werden wird, hinübergenommen ist.

Ein sonderbarer Zufall hat es gefügt, daß Doni an derselben Stelle des Rahmens, wo das südliche (Dubois') Pantschatantra die besprochene Fabel hat, eine Schwesterform derselben darbietet (S. 35. 36), die, so viel ich weiß, sonst nicht vorkommt und wol von Doni selbst zusammengeschweißt ist. Sie schließt sich zunächst wol an Peter Alfons. Der Retter ist jedoch ein Hirt und an die Stelle der Schlange ist ein Wolf getreten. Dieser hat für seine Rettung versprochen, des Hirten Heerde zu schonen, hält aber nachher sein Versprechen nicht. Schiedsrichter sind hier Menschen (vgl. einen ähnlichen Fall §. 58, Anm.).

§. 37. Im Anvár-i-Suhaili ist eine Erzählung in diesem Stadium eingeschoben, S. 46. Livre des lumières, 62; Cabinet des fées, XVII, 157. Damanaka vertheidigt sein Vorhaben durch „die Geschichte zweier Freunde, von denen der eine durch Mühe und Gefahren einen Scepter erringt, während der andere durch seine Trägheit arm bleibt. Zusammenreisend kommen sie in eine

ſchöne Landſchaft mit einer Quelle, wo ſie eine Inſchrift finden, die ſie auffordert, ſich in die Quelle zu ſtürzen, ſie furchtlos zu durchſchwimmen und einen ſteinernen Löwen, welchen ſie am Fuße eines Berges finden würden, auf dieſen zu tragen. Dann werde der Baum ihrer Wünſche Frucht bringen. Der eine folgt der Aufforderung und kommt dann in eine Stadt, deren Bewohner ihn zu ihrem König machen". — Dieſe Erzählung kehrt unverändert wieder in: Tauſendundein Tag (Prenzlau, IV, 251).

§. 38. Damanaka ſagt dem Löwen, nachdem er zu ihm gekommen, manches Bittere und Süße, erlangt ſein Vertrauen, fragt ihn, warum er nicht zum Waſſer gehe? erfährt den Grund und ermahnt ihn, ſich nicht vor einem bloßen Ton zu fürchten. Im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra geben beide Schakale zum Hof, und alles iſt ſehr zuſammengezogen. Im Hitopadeſa geht, wie im ſanskritiſchen Pantſchatantra, nur Damanaka hin (M. Müller's Ueberſetzung S. 74); dann (S. 77) fordert ihn aber der Löwe auf, auch Karataka zu beſänftigen und nun ſind, wie bei Dubois, beide in hoher Gunſt. Die arabiſche Bearbeitung weicht im einzelnen in dieſem Stadium ſehr ab, und die Recenſion, welche der griechiſchen und hebräiſchen Ueberſetzung zum Grunde lag, war vollſtändiger und treuer als die bei Silv. de Sacy. So fehlt z. B. Wolff S. 17, Z. 1 v. u., wozu das Holz nützen ſoll; die griechiſche Ueberſetzung hat (in Uebereinſtimmung mit dem Sanskrit, vgl. I, Str. 81) 9, 4: πρὸς ὠτὸς κνησμόν, Johann von Capua: ut intromittat in aurem. Ebenſo kehrt in der griechiſchen (9, 16—22) die 82., 85. und 86. Strophe des ſanskritiſchen Textes wieder, die 82. auch bei Johann von Capua, b., 6, b., 1. Ferner die 109. in der griechiſchen Ueberſetzung 10, 4—6, und bei Johann von Capua, c., 1. a., 1—3, wo beide ſtatt der Katze im Sanskrit „Habicht" haben.

§. 39. Alle Ausflüſſe des indiſchen Grundwerks — mit Ausnahme der Recenſion des ſanskritiſchen Pantſchatantra, nach welcher Galanos überſetzt hat, und des Hitopadeſa — haben erſt zum Beleg der (in §. 38) erwähnten Warnung eine Erzählung (unſere zweite). Galanos dagegen knüpft ſchon eine hinter

Strophe 112 an (von mir überſetzt in Nachtrag I. zum erſten Buche); da ſie weiter nirgends in den hierher gehörigen Werken erſcheint, ſo iſt ſie für einen der ſpäteſten Zuſätze zu halten. Wir ſehen hier zugleich eine der Arten, wie ſolche Zuſätze veranlaßt wurden. In Str. 112 wird gewarnt, einen dritten zum Mitwiſſer eines Geheimniſſes zu machen: dabei fiel einem gelehrten Abſchreiber das Märchen vom König ein, dem es ſchlecht bekommen war, dieſe Warnung zu vergeſſen: er fügte es demnach mit einem einleitenden Verſe hinzu.

Dieſes Märchen ruht der Hauptſache nach auf dem indiſchen Glauben, daß jemand durch Zauberkünſte im Stande ſei, ſeine Seele in todte Körper ſowol von Thieren als Menſchen zu verſetzen und dann in dieſen fortzuleben. Es ſchließt ſich an das vom König Nanda, welches ſich in Somadeva's Märchenſammlung (IV, 92 fg., in Brockhaus' Ueberſetzung 13 fg.) findet. „Der berühmte indiſche Grammatiker Vararutſchi, ſowie Vyâdi und Indradatta wollen von Varſcha die neue Grammatik lernen; dieſer fordert aber eine Million Goldſtücke als Lehrgeld. Sie finden den Preis nicht zu hoch, wiſſen ihn aber nicht anders zu ſchaffen, als durch die Freigebigkeit des indiſchen Königs Nanda, des Zeitgenoſſen Alexander's des Großen (vgl. „Indien" in Erſch und Gruber, Encyklopädie, II., XVII, 53. 63; Laſſen, Indiſche Alterthumskunde, II, 202 fg.; v. Gutſchmidt, im Rheiniſchen Muſeum, 1857, Bd. XII, Heft 2). Als ſie aber nach Ayodhya kommen, wo er ſich gerade aufhielt, iſt er eben geſtorben. Nun beſchließen ſie, ſich dadurch zu helfen, daß Indradatta auf kurze Zeit in Nanda's Leiche fährt, als ſolcher die Million bewilligt und dann wieder in ſeinen Körper zurückkehrt. Indradatta belebt die Leiche durch ſeine eigene Seele, Vyadi bewacht indeß ſeinen während dieſer Zeit todt daliegenden Körper, und Vararutſchi bringt das Geſuch an, welches ſogleich bewilligt wird. Daraus ſchöpft Nanda's Miniſter Sakatâla, ein Muſter von Scharfſinn, welcher auch in andern Märchen eine bedeutende Rolle ſpielt, Verdacht: er überlegt, daß Nanda's Sohn noch ein Knabe und das Reich von Feinden umgeben ſei, und beſchließt deshalb, dieſen Zauber-Nanda

auf dem Throne zu lassen. Zu diesem Zwecke befiehlt er, alle Leichname zu verbrennen: unter diesen ist auch der des Indradatta und dieser ist dadurch zu seinem Entsetzen genöthigt, in dem Körper eines Sudra — denn ein solcher war Nanda — zu verbleiben, während seine Seele die eines Brahmanen ist." (Wegen dieser Nöthigung durch das Verbrennen des frühern Körpers vgl. §. 91). Unser Märchen ist gewissermaßen die Umkehr von diesem, indem der König, aber keineswegs zu seiner Befriedigung, in eines Brahmanen Körper geräth.

Die meisten Märchen des Somadeva geben sich als buddhistische zu erkennen, und schon danach dürfen wir auch hier buddhistischen Ursprung vermuthen. Diese Vermuthung erhält aber hier ihre volle Bestätigung dadurch, daß buddhistische Quellen dasselbe Mär[illegible]n Tschandragupta, dem berühmtesten indischen Könige, [illegible] der Mauryadynastie, berichten (vgl. auch Schiefner, Mél. asiat., II. 170, wonach Vararutschi Freund des buddhistischen Heiligen Nâgârdschuna war und das ihn betreffende Märchen auch in buddhistischen Quellen erscheint). Dessen Körper soll nach seinem Tode von einem Yakscha Devagarbha neu belebt worden sein (Turnour, Mahavanso, Introduction, XLII). Dafür spricht ferner, daß dieselbe Sage, und zwar schon fast in der bei Galanos vorliegenden Gestalt, auf Vikramâditya übertragen ist; denn auf diesen sind fast nachweislich lauter buddhistische Sagen übergegangen, wie schon oben (§. 32) bemerkt ist. Dieser hat sich durch den trügerischen Rath eines Zauberers (yogin) bewegen lassen, in den Körper eines todten Jünglings zu fahren: dies benutzt der Yogin, um in des Königs eigenen Körper zu versetzen und statt seiner zu regieren (Journal asiatique, 1844, X, 360). Ich weiß nicht, ob ich mit Recht vermuthe, daß das dem vorliegenden ähnliche Märchen, welches nach Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 175, 5, in Lescallier, Trône enchanté, I. 130 erscheint, ebendieses von Vikramâditya ist. Das Werk von Lescallier, welches mir leider nicht zu Gebote steht, ist nämlich die Uebersetzung einer persischen Uebersetzung oder Bearbeitung der sanskritischen Sinhâsana-dvâtrinçat, „der 32 Erzählungen des

Thrones des Vikramâditya". Meine Vermuthung wird dadurch zweifelhaft, daß dieſes Märchen in der ſanskritiſchen Bearbeitung, von welcher Roth (im Journal asiatique, 1845, VI) einen Auszug gegeben hat und in der bengaliſchen Ueberſetzung, welche ich benutze, nicht erſcheint. Allein dieſer Mangel entſcheidet nicht dagegen, da alle derartige Werke in vielen untereinander abweichenden Recenſionen exiſtirt zu haben ſcheinen (vgl. einen nicht ganz unähnlichen Fall §. 92). Für die Annahme, daß es urſprünglich buddhiſtiſch ſei, ſpricht auch ferner der Umſtand, daß gerade derartige Verzauberungen öfter bei den Buddhiſten vorkommen, ſo z. B. tödtet ein buddhiſtiſcher Novize eine Schlange, um ſich in ihren Körper zu verſetzen (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 331; Mémoires sur les contrées occidentales traduit du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 48) und in der Vetâlapancaviṅçati, deren buddhiſtiſchen Urſprung ich außer allen Zweifel geſetzt zu haben glaube (Bulletin der Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, 1857, hiſtor.-philolog. Kl., 4/16. September = Mélanges asiatiques, III, 170 fg.), verſetzt ſich ebenfalls ein Zauberer in einen todten Jüngling (in der engliſchen Ueberſetzung der bengaliſchen Bearbeitung von Kalee Kriſhen Behadur 22. und 24. Erzählung, in der tamuliſchen von Babington die 22.).

Eine ziemlich ähnliche Sage knüpft ſich an den berühmten Religionslehrer und Gelehrten Çankarâcârya, die uns zugleich die Benutzung der Märchen zu contes devotes veranſchaulicht. „Çankarâcârya beſiegt Mandan Miſr in gelehrter Disputation und will ihn für ſeinen Schüler erklären; da entgegnet deſſen Frau: «ſein Sieg ſei erſt halb: ihr Mann ſei nur eine Hälfte, ſie ſelbſt ſeine andere: erſt müſſe auch ſie beſiegt ſein»; ſie disputirt nun ſelbſt mit ihm und zwar insbeſondere über das Kapitel der Liebe, worin Çankarâcârya, der bisher ganz keuſch gelebt hat, völlig unerfahren und ihr nicht gewachſen iſt: er kann nicht antworten; ſie will aber ihre Ueberlegenheit nicht misbrauchen, ſondern geſtattet ihm einen Monat Friſt, ſich vorzubereiten. Er benutzt ſie, um in den Leib eines eben geſtorbenen Königs zu fahren; ſeinen

Körper gibt er unterdeß seinen Schülern in Verwahrung. Während dieses Monats besorgt er nun des Königs Angelegenheiten im Harem und sammelt da so viel Erfahrungen, daß er nach Verlauf desselben, nachdem er seinen Körper wieder angenommen, die Frau auch in diesem Kapitel niederdisputirt" (Garcin de Tassy, aus der Bhaktimâl in Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, II, 44).

Mit wenig Veränderungen ging das Märchen von Indien aus weiter westlich, zunächst in die persische Bearbeitung der Çukasaptati über: denn es findet sich in deren türkischer Bearbeitung (Rosen, Tûtinâmeh, II, 258) verbunden mit dem indischen Märchen von Putraka; dann in die Vierzig Veziere (übersetzt von Behrnauer, S. 321), sowie in ein unzweifelhaft aus dem Persischen ins Italienische übersetztes Werk, welches im Jahre 1557 zuerst erschien und den Titel führt: Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re de Serendippo. Per opra di M. Christoforo Armeno dalla Persiana nell' Italiana lingua trapportato etc. Am Ende: Venezia 1557. Dieses Werk, über welches ich an einem andern Orte genauer handeln werde, liegt mir in dieser Ausgabe von 1557 (der wiener Bibliothek angehörig) vor, ebenso in zwei deutschen Uebersetzungen und einer französischen Bearbeitung von Mailly [1]). In der baseler Uebersetzung findet sich unser

---

[1]) Die Titel dieser Uebersetzungen und Bearbeitungen sind: Erste Theil Neuwer kurztweiliger Historien, in welchen Glassers, deß Königs zu Serendippe, dreyer Söhnen Reiß gantz artlich und lieblich beschrieben: Jetz neuwlich aus Italiänischer in Teutsche Sprach gebracht, durch Johann Wetzel, Bürgern zu Basel. Gedruckt zu Basel, im jar MDLXXXIII. 8vo. — Historische Reys-Beschreibung dreyer vornehm-berühmten Königs Söhne Welche In Fembden (so!) Landen viel wunderbar Hoch und denckwürdige sachen theils erfahren, theils aber selbsten erwiesen uñ also mit verwunderung Männiglicher Huld, auch Endlich groß Ehr und Glück erlanget. Hievor von Christoph Armenio de Roville Aus Persisch in Italienische jetzt aber in hochteutsche Mutter-Sprach versetzt durch Carolum à Libenau 1630 Leipzig. In Verlegung Johann Großen Buchf. 8vo. — Le voyage et les aventures des trois princes de Sarendip, traduits du Persan (Paris 1719; Amsterdam 1721).

Märchen S. 91 fg.; in der leipziger E., 1, b fg.; bei Mailly (Amsterdam) S. 62. Außer in den erwähnten drei Büchern findet es sich auch im Bahar Danush, III, 200 fg. und zwar mit derselben Erzählung verbunden, wie in dem türkischen Tûtînâmeh, im übrigen jedoch von ihm abweichend; endlich auch in Tausendundein Tag unter dem Namen „Geschichte des Prinzen Fadl-Allah, Tag 57—59", Cabinet des fées, XIV, 326. Die Hauptveränderungen, welche es in diesen fünf Darstellungen erlitten hat, sind etwa diese: Während im Pantschatantra der um seinen Körper betrogene König in den Leichnam eines Brahmanen fährt, und in dieser Gestalt durch seinen treuen Minister wiedererkannt wird, der Papagai aber nur dazu dient, dem falschen König den angemaßten Körper wieder zu entlocken, fährt er in dem türkischen Tûtînâmeh, den Prinzen von Serendip, dem Bahar Danush und Tausendundein Tag statt in einen Brahmanen in eine Antilope und verwandelt sich dann in einen Vogel (im Tûtînâmeh und den Prinzen von Serendip in einen Papagai, wozu die sanskritische augenscheinlich die Veranlassung gab, im Bahar Danush in einen sharok, sanskr. çârikâ, in Tausendundeine Nacht in eine Nachtigall). Als solcher fliegt er im türkischen Tûtînâmeh zur Königin, theilt ihr alles mit und diese weiß nun den falschen König zu reizen, daß er in einen alten Esel fährt, in dem er alsdann zur Strafe verbleibt. Die Vierzig Veziere haben die Verwandlung in die Antilope nicht, sondern der König wird sogleich Papagai, zieht durch seine Klugheit die Aufmerksamkeit der Königin auf sich, kommt zu ihr, bemächtigt sich seines Körpers durch einen Zufall und erzählt ihr dann alles. Abgesehen von der Auslassung der Antilope scheint dies die ältere Darstellung; denn sie stimmt in allen Hauptpunkten mit den Prinzen von Serendip, dem Bahar Danush und Tausendundein Tag überein.[1])

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß in der baseler Uebersetzung der Prinzen von Serendip S. 104 „Hindin" für „Hindin" steht: es ist da von keiner neuen Verwandelung die Rede, wie man aus dem Original und den beiden andern Uebersetzungen sehen kann.

Als Papagai läßt er sich (in den Prinzen von Serendip) mit andern Papagaien fangen, diese befreit er aber alsdann und bleibt allein bei dem Vogelfänger, wie in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacarita, in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh in der §. 87. 159 zu erwähnenden Erzählung (bei Iken, VII, 47; Rosen, I, 136).

Beachtenswerth ist der Proceß, durch welchen der König in seiner Papagaiengestalt in den Vierzig Vezieren, den Prinzen von Serendip und dem Bahar Danush seinen großen Scharfsinn zu erkennen gibt. Er ist in den Vierzig Vezieren und in den Prinzen von Serendip identisch, in dem Bahar Danush nur wesentlich gleich. Nachdem der Papagai den über den Verlust der übrigen betrübten Vogelsteller getröstet und durch seine Weisheit und Beredsamkeit in Erstaunen und Verwunderung gesetzt hat, wird er von ihm zur Stadt getragen, in der Hoffnung, großen Reichthum durch ihn zu gewinnen. Da stoßen sie auf einen großen Tumult: es hat nämlich eine Hetäre geträumt, daß jemand eine Nacht bei ihr zugebracht habe und diese fordert für den Traum denselben Lohn von ihm, den sie für die Wirklichkeit zu beanspruchen pflegte. Der kluge Papagai verurtheilt den Beklagten, die beanspruchte Summe vor einem Spiegel auszuzahlen, die Klägerin muß sich aber damit begnügen, sie im Spiegel erblickt zu haben. Im Bahar Danush küßt ein Jüngling das Spiegelbild eines Mädchens und wird auf deren Klage von dem Sharok verurtheilt, daß sein Schatten durchgepeitscht werden soll. Diese Entscheidungen kehren wesentlich gleich im Guru Paramarta, einem südindischen Werke, wieder (bei Dubois, Pantchatantra, S. 270). Wie dort der Traum und das Küssen mit der Abspiegelung des Geldes und dem Durchpeitschen des Schattens bezahlt wird, so hier der Genuß des Schattens des Stiers mit dem Schatten des Geldes, der des Geruchs des Fleisches mit dem Geruch des Geldes. Man sieht, daß der Gegenstand des Processes eine wesentlich gleiche oder Nebenform des schon von Demosthenes erzählten „über des Esels Schatten" ist (Plutarch Moral., X Oratorum Vit. Tauchn., V, 165, in der Vita Demosth. fast am Ende, ed. Hutten, XII,

268). Dieser Proceß ist vom Occident aus nach Indien gedrungen. Die Entscheidung aber hat der Occident nicht gefunden. Sie ist orientalisch und ganz im Charakter indischer Urtheilssprüche (vgl. z. B. die weiterhin mitzutheilenden märchenhaften §. 166). Es entsteht die Frage, ob sie aus Indien stammte oder erst durch die Perser dahin gebracht sei? Ich vermuthe nach ihrem Vorkommen im Paramarta und den ähnlichen indischen Urtheilssprüchen das erstere. Entscheidend würde dafür sein, wenn wir wüßten, ob dieser Proceß sich auch in dem persischen Tûtinâmeh Nachscheb's findet. Wäre dies der Fall, wofür das Vorkommen in den erwähnten drei Schriften spricht, und hätte ihn die türkische Bearbeitung etwa nur seiner Unanständigkeit wegen ausgelassen, so würde ich es für überaus wahrscheinlich, fast für gewiß halten, daß er schon in der indischen Darstellung sich fand, aus welcher dieses Märchen in das persische Tûtinâmeh überging. Natürlich könnte diese alsdann nicht die Quelle der Darstellung im Pantschatantra sein, sondern diese müßte auf einer einfachern beruhen.

Nachahmungen unsers Märchens sehe man bei Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, S. 411; vgl. auch die indischen Kâmarûpa and Kâmalatâ translated by Franklin, S. 223, wo sich der Liebesbote in einen Papagai verwandelt: Bahar Danush, III. 290, wo einer durch Essen zu einem Vogel wird. Im „Jungherr und treuen Heinrich" (Gesammtabenteuer, von von der Hagen, Nr. LXIV) verwandelt sich der Jungherr vermittelst des Besitzes eines Steins (der indische cintâmani, durch welchen man alles hat und vermag, was man sich denkt, von welchem später [§. 71] die Rede sein wird) in einen Vogel, sobald er dazu Lust hat.

Das charakteristische Moment in unserm Märchen ist, daß der Uebergang der Seele nur in einen todten Körper stattfindet. Eine in dieser Beziehung nahe verwandte baskische Sage hat vor einiger Zeit Moriz Hartmann in Westermann's Illustrirten Monatsheften, 1857, 2. Heft, erzählt. „Ein Jäger ist, seiner Ueberzeugung gemäß, von einem Bären getödtet; dieser habe ihm aber alsdann seine eigene Seele eingehaucht, sodaß des Bären Körper

nun todt ist, der Jäger selbst aber eigentlich ein Bär." Die Sage ist natürlich ganz unabhängig von dem indischen Märchen entstanden, ruht aber auf demselben Glauben.

Indem einerseits die Phantasie sich die Verwechselungen vergegenwärtigt, welche — tragische sowol als komische — aus einer solchen gewissermaßen streitigen Existenz entstehen können, andererseits sich der Glaube entwickelt, daß man durch Zauberei überhaupt die Form eines andern Wesens annehmen könne, entstehen novellenartige Märchen, wie Çukasaptati. 3. wo einer durch die Gnade einer Göttin die Fähigkeit erhält, sich in eine andere Person zu verwandeln, und sie dazu misbraucht, sich des Vermögens und der Frauen des andern zu bemächtigen, worauf dann Streitigkeiten zwischen ihnen entstehen, die Gelegenheit zur Erprobung richterlichen Scharfsinns geben (in der Bearbeitung des türkischen Tûtînâmeh. übersetzt von Rosen, II, 15 fg.: im mongolischen Ardschi Bordschi Chan im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1857, S. 65; vgl. oben §. 36). Daran reihen sich die komischen Doppelgänger, deren Herkunft vielfach natürlich auch auf classischen Ueberlieferungen (Menaechmi) ruht, oder die auch selbständig sind, daher ich sie hier nicht aufführe (vgl. Dunlop, S. 214*; Geibel's Maestro Andreae). — Entschieden hierher gehört die Erzählung in Tausendundein Tag im Cabinet des fées. XIV. 132. 140, wo andere die Gestalt des Königs und der Königin annehmen. Doch mag bei ihrer Gestaltung ein schon älterer Uebergang der indischen Erzählung zu den Juden von Einfluß gewesen sein. Denn es ist kaum dem geringsten Zweifel zu unterwerfen, daß sich an sie die schon im Talmud (Gittin. fol. 68. col. 2) vorkommende und später theilweise umgewandelte, bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (Königsberg 1711, I. 355—361) mitgetheilte Sage vom König Salomon schließt. Hier setzt sich der böse Geist Asmodai zur Strafe für seine Sünden an seine Stelle, und Salomon muß währenddeß als Bettler umherirren. Bei Behandlung des Vikramacarita wird sich ergeben, daß überhaupt Sagen von Vikramâditya auf Salomon übertragen sind (vgl. die Uebertragung einer

Sage über den Stifter des Buddhismus auf Moses in §. 166). Mit unwesentlichen Veränderungen ging die Salomonische Sage zu den Mohammedanern über (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, Frankfurt 1845, S. 271 fg.; vgl. R. Köhler in Pfeiffer, Germania, II, 431). Von den Mohammedanern kam sie nach Europa, wo sich zunächst die Sage vom Kaiser Jovinianus (Gesta Romanorum, c. LIX) daran schließt; hier ist sie in christlichem Sinne umgewandelt: der Doppelgänger ist des Kaisers Schutzgeist und nimmt als Strafe für dessen Hochmuth seine Stelle ein: er behauptet sie jedoch nur, bis der Kaiser Buße gethan, dann verschwindet er wieder. Daran schließt sich die Sage vom König Robert von Sicilien (Gräße zu Gesta Romanorum, II, 263), Stricker's „nackter König" bei von der Hagen, Gesammtabenteuer, Nr. 71, vgl. Th. III, S. CXV fg. u. a.; vgl. noch Gödeke, Johannes Römoldt (Hannover 1856), Reinhold Köhler, a. a. O.

Auch die Doppelgängerei der Genevra (Dunlop, übersetzt von Liebrecht, S. 74) gehört hierher; sie erinnert ganz an die erwähnte Darstellung in Tausendundein Tag.

Die Art, wie der wahre König durch Vertheilung von Almosen von seinem treuen Minister im indischen Märchen wiedererkannt wird, kehrt in Tausendundeine Nacht, II, 311 (Weil), wieder.

§. 40. Im Hitopadeśa weiß Damanaka schon, ehe er, wie im Pantschatantra weiterhin, das Thier aufsucht, daß der Ton, der den Löwen so erschreckt hat, von einem Stier herrührt, und sagt dies dem Karataka. Dieser fragt ihn, warum er es dem Löwen nicht mitgetheilt habe; er antwortet: „weil der Diener den Herrn nicht sorglos machen dürfe", und erzählt zum Beleg die Fabel „vom Löwen, der Katze und der Maus" (Max Müller's Uebersetzung S. 78). Diese Fabel fehlt in der persischen Uebersetzung — von welcher die pariser Bibliothek ein Manuscript vom Jahre 1654 besitzt — (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 242); sie scheint also ein späterer Zusatz und ihr zu Gefallen — gegen alle andern Ausflüsse des indischen Grundwerks — der Rahmen im Hitopadeśa geändert zu sein.

Der Inhalt der Fabel iſt folgender. „Eine Maus frißt an des Löwen Mähne (vgl. §. 71): er kann dem kleinen Feinde nicht beikommen — vielleicht war dieſer Gedanke in einer Fabel veranſchaulicht, die Pantſchatantra, III, Str. 16, angedeutet wird (vgl. Babr. 112), aber noch nicht aufgefunden iſt —: er holt ſich deshalb eine Katze, die er, ſolange er die Maus am Leben weiß, gut füttert: einſt aber wird dieſe von ihr getödtet und von da an kümmert ſich der Löwe nicht weiter um die Katze."

Dieſe Fabel erſcheint in weſentlich gleicher Geſtalt in Kâdiri's Tûtînâmeh (XII. in Iken's Ueberſetzung S. 60), und im türkiſchen Tûtînâmeh, überſetzt von Rosen, I, 272. Es iſt ſchon an und für ſich kaum zu bezweifeln, daß ſie aus einer der indiſchen Erzählungsſammlungen ſtammt, aus denen das Tûtînâmeh hervorgegangen iſt (vgl. §. 36) und wird hier ſpeciell dadurch beſtätigt, daß ſie ſich auch im Hitopadeſa zeigt und dieſer ſie ſchwerlich einem nicht indiſchen Werk entlehnt hat. Im Tûtînâmeh iſt die Form ſchon weiter entwickelt. „Hier muß der Löwe den Rath, eine Katze zu holen, erſt von dem Fuchs empfangen." Es erinnert dies ſo ſehr an Pantſchatantra, I, Str. 109, wo der Schakal dem Löwen ſagt, „daß eine im Hauſe geborene Maus getödtet und zu dieſem Zweck eine fremde Katze für Lohn geholt werde", daß es faſt ſcheint, als ob dieſer Zug von daher hinzugetreten wäre. Es würde dann Kâdiri's Darſtellung — mit welcher im weſentlichen auch die türkiſche ſtimmt — in dieſer Beziehung für eine indiſche Nebenform zu nehmen ſein. Weiter iſt dann die Katze ſelbſt ſo klug, die Mäuſe nur zu erſchrecken, nicht aber zu tödten; ihr junges Kätzchen iſt erſt ſo dumm, während ihrer Abweſenheit die Maus umzubringen. Es gibt ſich hier deutlich genug ein Raffinement kund, welches eine ſpätere Entwickelung verräth.

Weber (Indiſche Studien, III, 352) hat die Anſicht ausgeſprochen, daß die Fabel, wie ſie im Hitopadeſa erſcheint, auf Babr. 82 (vgl. Aesop. Fur. 95. Cor. 218) beruht. Ich geſtehe, dem ſcharfſinnigen Gelehrten nicht beitreten zu können. Der Grund, daß die Fabel erſt im Hitopadeſa erſcheint, iſt wenig ent-

ſcheidend, da dieſer aus alten Quellen geſchöpft haben kann und wol unzweifelhaft geſchöpft hat. Die griechiſche Fabel iſt wol nur eine andere Wendung des Anfangs von Babr. 107, Fur. 98, Cor. 217 u. ſ. w. (vgl. §. 130). Es erſcheint in ihr keine Katze, und der ganze Inhalt ſtimmt nur inſofern überein, als in beiden der Löwe von einer Maus beläſtigt wird. In allen übrigen Momenten gehen die indiſch-perſiſche und die griechiſche Fabel weit auseinander: denn daß in beiden (jedoch dort erſt in der weiter entwickelten Form) ein Fuchs erſcheint, muß bei der vollſtändigen Verſchiedenheit der Rolle, die er in ihnen ſpielt, für einen reinen Zufall genommen werden. Wäre dagegen Babr. 107 u. ſ. w., aus deren Anfang ich Babr. 82 abgeleitet habe, die Quelle der damit in Verwandtſchaft ſtehenden indiſchen Fabel, von welcher ich am angeführten Orte handeln werde, dann könnte ſie auch die erſte Veranlaſſung der vorliegenden ſein; ich werde mich dort für die umgekehrte Anſicht entſcheiden müſſen, woraus natürlich folgt, daß jene indiſche Fabel, aus welcher ich Babr. 107 ableite, auch als die, jedoch ſehr ferne Veranlaſſung der 82. anzuſehen iſt (vgl. übrigens auch Babr. 112 „Maus und Stier").

§. 41. In den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra erzählt Damanaka ſogleich (vgl. §. 38) die zweite Fabel „vom Schakal und der Pauke". Galanos' Ueberſetzung hat hier eine vollere und ſchönere Darſtellung; das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra (S. 5) ebenfalls, jedoch anders umgewandelt. An derſelben Stelle des Rahmens erſcheint ſie auch in Somadeva's Auszug, wo ſie kurz, aber ſehr ſchön erzählt iſt. Die arabiſche Bearbeitung und deren Ausflüſſe haben den in den ſanskritiſchen Texten mehr oder weniger ausgeführten Zug, daß die Pauke auf einem Schlachtfelde liegt, nicht. Bei Silv. de Sacy (vgl. Wolff S. 22) und bei Johann von Capua (c. 1, a. 5 p. u.), ſowie bei Raimond de Beziers (mitgetheilt von Grégoire du Méril, Poésies inédites, S. 228, Note 6) iſt die Darſtellung ſehr kurz. Die alte griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck S. 10; vgl. Poſſinus S. 567, a., wo deutlicher) hat den eigenthümlichen Zug, daß der Fuchs — dieſer tritt wie gewöhnlich, an die Stelle des

Schakals — aus Furcht vor der Pauke eine Menge anderer Nahrung nicht zu berühren wagt. Dieſer liegt auch in der perſiſchen Bearbeitung zu Grunde, wo die Nahrung ſehr angemeſſen in ein Huhn verwandelt iſt (Anvár-i-Suhaili. 99; Livre des lumières. 72; Cabinet des fées. XVII. 183; Gréléſtand du Méril, 228, gibt eine davon nur in den Worten abweichende Ueberſetzung, deren Urſprung mir unbekannt iſt). Dieſer Zug muß alſo einer andern Recenſion des Kalilah und Dimnah angehören: da jedoch die andern Faſſungen, die ihn entbehren, mit der ſanskritiſchen Darſtellung übereinſtimmen, ſo ergibt er ſich als jüngerer Zuſatz. Im Anvár-i-Suhaili und der daraus hervorgegangenen türkiſchen Bearbeitung iſt er zu weiterer Umgeſtaltung benutzt. — Dieſe Fabel iſt auch von Baldo nachgeahmt (Alter Aesopus bei Gréléſtand du Méril, S. 227, Z. 5 v. u.): ſie erſcheint ferner im Livre des merveilles, ebenfalls von Gréléſtand a. a. O. mitgetheilt. Wie andere, wird ſie hier blos nach Hörenſagen aufgenommen ſein: auffallend iſt jedoch, daß ſtatt des Fuchſes ein Affe erſcheint, weil dieſes einigermaßen, jedoch ſehr entfernt, an die Fabel erinnert, welche im Hitopadeſa an die Stelle der vorliegenden getreten iſt (ſ. §. 42). — Die deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483, C., 6. a.) hat das lateiniſche tympanum bei Johann von Capua durch „Schell" überſetzt. Darin iſt ihr die ſpaniſche Ueberſetzung XI, a. gefolgt, und dieſer wiederum Firenzuola (in Opere, Firenze. 1763. I. 23) und Doni (S. 45). Merkwürdig iſt, daß bei Firenzuola und Doni, wie im Anvár-i-Suhaili und in der türkiſchen Bearbeitung, der Fuchs aus Angſt vor dem Schall ein Huhn im Stiche läßt. Sollte dieſe orientaliſche Faſſung damals in Italien bekannt und auf Firenzuola von Einfluß geweſen ſein? Doni folgte dann dieſem.

Uebrigens erinnert dieſe Fabel in der Geſtalt, wie ſie im Pantſchatantra erſcheint, auffallend an Aesop. Fur. 90. Cor. 37 (vgl. §. 31). Die Nutzanwendung iſt faſt völlig identiſch, οὐ δεῖ πρὸ τῆς ὄψεως δι' ἀκοῆς μόνης ταράττεσθαι. Der Unterſchied liegt nur darin, daß nicht der Fuchs ſich fürchtet, ſondern der Löwe: dieſe Differenz wird aber ſehr dadurch verringert, daß

die Veranlaſſung dieſer Fabel eben die Furcht des Löwen vor dem Tone iſt. Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß entweder die griechiſche Fabel auf einer — jedoch nur durch Hörenſagen verbreiteten — Kenntniß dieſer Fabel beruht, in welcher die Rahmenerzählung mit ihr vermiſcht iſt, oder das ganze Moment der Rahmenerzählung, wo ſich der Löwe vor dem Tone des Stiers fürchtet, erſt durch Kenntniß dieſer griechiſchen Fabel, wo ſich der Löwe vor dem Gebrüll des Froſches fürchtet, veranlaßt iſt. Eine ſichere Entſcheidung dieſer Frage iſt kaum möglich. Vergleicht man jedoch §. 141, wo „die Feindſchaft der Krähen und Eulen" durch Einflechtung und Umwandlung einer griechiſchen Fabel motivirt und damit der Rahmen weiter geſponnen wird, ſo wird man wenigſtens die Vermuthung zuläſſig finden, daß die griechiſche Fabel, wie in den meiſten Fällen, ſo auch hier, die Priorität hat und hier verwandt iſt, zunächſt, um den Rahmen weiter zu ſpinnen, wo alsdann an die Stelle des Froſches der Stier treten mußte. Dann aber iſt ſie auch noch als Beiſpiel für die Lehre, „ſich nicht vor einem Ton zu fürchten", benutzt, und indem ſie hier der Schakal erzählt, iſt an die Stelle des Löwen einer aus dem Geſchlecht des Erzählers geſetzt, und danach auch der übrige Theil der Fabel umgewandelt. Doch bin ich weit entfernt, es für unmöglich zu halten, daß dieſe letztere Fabel insbeſondere auch ſelbſtändig entſtanden ſein könnte.

§. 42. Der Hitopadeſa hat, wie ſchon bemerkt, eine andere Erzählung. Dieſe aber fehlt ſowol in Galanos' griechiſcher, als in der alten perſiſchen Ueberſetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits. X. 1. 242), und ſie paßt auch ganz und gar nicht in die Recenſion des Hitopadeſa. Nachdem hier nämlich die Fabel „von dem Löwen, der Katze und der Maus" (§. 40) erzählt iſt, gehen beide Schakale ſogleich zu dem Stier und holen ihn. Bei Galanos bringen ſie ihn unmittelbar zum Löwen: in der Laſſen'ſchen Recenſion dagegen laſſen ſie ihn in einiger Entfernung ſtehen und melden erſt dem Löwen, daß der Stier zwar ſtark, aber demüthig ſei und den Löwen zu ſehen wünſche. Dann fügen ſie ganz ex abrupto die Worte hinzu: „aber vor einem bloßen Ton

ſoll man ſich nicht fürchten", und erzählen zum Beleg die Geſchichte, welche die letztbehandelte des Pantſchatantra (§. 41) vertritt. Erſt am Ende derſelben fährt dieſe Recenſion, mit Galanos übereinſtimmend, fort: „darauf führten ſie den Stier herbei" u. ſ. w. Man ſieht, daß die Erzählung, welche vor dem Abgang des Schakals ganz paſſend war, jedoch eigentlich auch nur in der (im Pantſchatantra geltenden) Vorausſetzung, daß auch der Schakal nicht weiß, von welchem Thiere der Ton ausging, in dieſer Faſſung ein vollſtändiges hors d'oeuvre iſt. Der Zwieſpalt erklärt ſich, wie mir ſcheint, folgendermaßen: das Werk, welches neben dem Pantſchatantra die Grundlage des Hitopadeſa bildete, hatte, um den Schakal noch ſchlauer und raffinirter darzuſtellen, angegeben, daß er den Urheber des Tons kannte, und deshalb die unter dieſer Vorausſetzung ganz überflüſſige Fabel (in §. 41) weggelaſſen. Dieſer Darſtellung folgte die ältere Recenſion des Hitopadeſa. Ein ſpäterer Abſchreiber oder Ueberarbeiter, der das Pantſchatantra kannte oder verglich, mochte ungern die Lehre: „ſich nicht vor einem bloßen Ton zu fürchten", vermiſſen, glaubte vielleicht, ſie ſei nur ausgelaſſen, weil die Fabel, die ſie veranſchaulicht, zu unbedeutend ſei, und nahm ſie daher wieder auf, begleitet von einer Erzählung, die er aus einem andern Werk entlehnte, vielleicht auch ſelbſt zuſammenſchweißte.

„Ein Dieb hat eine Glocke geſtohlen und wird im Walde von einem Tiger umgebracht. Affen haben ſich der Glocke bemächtigt und läuten damit. Die Einwohner der benachbarten Stadt meinen nun, im Walde hauſe ein Räkſchaſa, der jenen Dieb getödtet und gefreſſen habe. Eine Kupplerin hat aber herausgebracht, daß es nur Affen ſind: ſie erbietet ſich, für großen Lohn den angeblichen Räkſchaſa durch Zaubermittel zu überwältigen. Das Anerbieten wird angenommen: darauf geht ſie mit Lieblingsfrüchten der Affen in den Wald und ſtreut dieſe aus. Die Affen ſuchen dieſe auf und laſſen die Glocke liegen; die Kupplerin nimmt ſie und wird nun hochgeehrt" (M. Müller's Ueberſetzung S. 80).

§. 43. In den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra er-

bietet sich der Schakal nach Erzählung der zweiten Fabel (§. 41), nachzusehen, wer das Thier sei. Der Löwe erlaubt es, faßt aber nach dessen Weggange Mistrauen gegen ihn und zieht sich an einen sichern Ort zurück. Damanaka sieht voll Freude, daß es ein Stier ist: er hofft, seine Zwecke nun zu erreichen. Nach seiner Rückkehr erbietet er sich dem Löwen, das Thier zu seinem Diener zu machen, und wird nun zu dessen erstem Minister ernannt. Darauf verschafft er dem Stiere sicheres Geleit und holt ihn: unterwegs räth er ihm, wenn er des Löwen Gunst erlange, mit ihm (dem Schakal) zusammenzuhalten, „denn wer aus Uebermuth sich jemand zum Feinde mache, der falle". Zum Beleg erzählt er in den mir bekannten sanskritischen Handschriften und bei Galanos die dritte Erzählung: „Dantila und der Schloßfeger". Bis exclusive dieser stimmt auch Somadeva's Auszug, natürlich sehr verkürzt, und die arabische Bearbeitung sammt ihren Ausflüssen mit dem Sanskrit. Viel geringer ist die Uebereinstimmung mit dem südlichen (Dubois') Pantschatantra: speciell fehlt hier, wie auch im Hitopadeśa, der Zug, daß der Löwe mistrauisch wird.

§. 44. Die (§. 43) erwähnte dritte Erzählung fehlt im südlichen (Dubois') Pantschatantra, bei Somadeva, in der arabischen Bearbeitung und deren Ausflüssen, sowie im Hitopadeśa. Wir können daraus mit Bestimmtheit schließen, daß sie ein späterer Zusatz ist und sich wenigstens noch nicht zu der Zeit, wo Somadeva seinen Auszug machte (Anfang des 12. Jahrhunderts, §. 4), im Text befand. Es wird eine Palasttrigue erzählt, wie ein Günstling von einem Beleidigten in Ungnade und, nachdem er den letztern versöhnt, wieder zu Gnaden gebracht wird. Entfernt verwandt ist vielleicht S. 327 der Vierzig Veziere in Behrnauer's Uebersetzung und das Verfahren des klugen Kindes in Somadeva's KS. bei Brockhaus S. 61. 62 der Uebersetzung.

§. 45. Im südlichen (Dubois') Pantschatantra legen die Schakale bei dem Stiere Gewicht darauf, daß sie ihn mit dem Löwen vereinigen, „er (der Stier) sei zwar stärker als sie (die Schakale), allein Schwache könnten oft mehr ausrichten als Starke"; zum Beleg erzählen sie eine Fabel (S. 65): „Ein Löwe sieht an

einem Mangobaume Früchte: er macht vergebliche Versuche, sie zu erreichen: währenddeß fliegt ein Rabe auf den Baum und frißt sie mit Leichtigkeit". Die Fabel sieht ganz so aus, als ob sie durch den „Fuchs mit den Trauben", Babr. 19. Aesop. Fur. 5. Cor. 156 (vgl. Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles. I. 199) veranlaßt wäre, vielleicht mit Einfluß des „Fuchs und Raben", Babr. 77. Aesop. Fur. 216. Cor. 204. vgl. Robert, a. a. O., I, 5.

§. 46. In allen Ausflüssen des indischen Grundwerks wird der Stier vom Löwen sehr gnädig empfangen und bald mit ihm befreundet. In den sanskritischen Texten fühlt sich der Löwe immer mehr zum Stiere hingezogen, gibt das wilde Leben auf und jagt nicht mehr. Die Thiere, selbst die beiden Schakale, deren Einfluß aufgehört hat, fangen an, Hunger zu leiden. Diese beiden berathen sich: Damanaka erkennt, daß er sich selbst das Unglück zugezogen habe, ähnlich wie „der Brahmane, der Schakal und die Kupplerin" (vierte Erzählung). Im ganzen stimmt mit den sanskritischen Texten bis zu der Erzählung auch das südliche (Dubois') Pantschatantra und die arabische Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff, S. 27. 28; Knatchbull, S. 102. 103), Johann von Capua (b. 6. b.) und Husaïn Vaïz (Anvár-i-Suhaili. 103). Dagegen weicht die alte griechische Uebersetzung etwas ab, indem sie einige Raisonnements, welche bei Silv. de Sacy u. s. w. erst nach der Erzählung folgen, schon vor ihr hat (athener Abdruck, 12, 22 fg., vgl. mit Wolff, S. 36).

§. 47. Ganz abweichend ist die Darstellung im Hitopadeśa, und rührt wol aus der zweiten Grundlage desselben her. Während die Schakale Minister sind und der Löwe in Freundschaft mit dem Stiere lebt, kommt des Löwen Bruder zum Besuch: der Löwe will gehen, um zu jagen. Der Bruder fragt, wo denn das Fleisch der heute gejagten Thiere sei? Der Löwe antwortet (bei Galanos „lachend"): „das würden die beiden Schakale wissen", und deutet an, daß sie betrügerisch mit seinen Vorräthen umgehen. Infolge davon verlieren die Schakale ihre Stellen als Finanzminister und der Stier erhält sie als ungefährlicher Vege-

tabilienfresser. — Diese Motivirung des Sturzes der Schakale ist der List ähnlich, durch welche im 13. Kapitel der arabischen Bearbeitung und dessen indischem Original (s. §. 223) die alten Minister den frommen Schakal zu stürzen suchen.

§. 48. Die in §. 46 erwähnte Erzählung haben — obgleich mit einigen Differenzen — alle Ausflüsse des Pantschatantra, mit Ausnahme Somadeva's. Er entscheidet demnach nicht gegen die Existenz derselben im indischen Grundwerke. Weswegen er sie nicht in seinen Auszug aufgenommen, kann ich nicht mit Sicherheit erklären. Vielleicht hat er sie an einer andern Stelle seines großen Werkes — dies ist wenigstens von einer der hier vereinten (§. 49) Erzählungen gewiß (§. 50, 3) — und aus diesem Grunde hier ausgelassen.

In den sanskritischen Texten und im Hitopadeśa wird sie von Damanaka erzählt, in der arabischen Bearbeitung dagegen von Karataka; die arabische Bearbeitung hat durchweg das Präjudiz für sich, ein treuerer Spiegel des indischen Grundwerks zu sein, und daß dies auch in Bezug auf diese Differenz der Fall ist, wird durch die Beistimmung des südlichen (Dubois') Pantschatantra (Dubois, S. 74, Z. 7 v. u.) bestätigt. Denn auch dieses wird sich im Verlaufe unserer Untersuchung im allgemeinen treuer als unsere sanskritischen Texte erweisen.

§. 49. In den sanskritischen Texten besteht diese Erzählung aus drei zu einer verschlungenen. Die arabische Bearbeitung dagegen hat noch eine vierte und diese erscheint auch im südlichen (Dubois') Pantschatantra, zwar an einer andern Stelle des ersten Buchs, aber auch dieses genügt, um zu beweisen, daß sie indisch ist und nicht ein Zusatz der arabischen Bearbeitung. Loiseleur-Deslongchamps (Essai, 33) glaubt zwar, daß sie aus Abulfazl's Bearbeitung des Anvár-i-Suhaili in Indien bekannt geworden sei, allein diese Vermuthung widerlegt sich dadurch, daß wir mit Sicherheit annehmen dürfen (das Werk selbst, das Iyár-i-Danish, steht mir nicht zu Gebote), daß der feingebildete Abulfazl diese schmutzige Geschichte nur in der verbesserten Form des Anvár-i-Suhaili

hat, während sie bei Dubois in der Hauptsache mit Silv. de Sacy's Recension stimmt und nur im einzelnen sich selbständig zeigt (s. §. 51). Der schmutzige Charakter derselben war ohne Zweifel der Grund, weswegen wahrscheinlich erst verhältnißmäßig spätere sanskritische Texte sie wegließen (sie fehlt auch in dem pariser Telingamanuscript des Pantschatantra, Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 33, 3); der Bearbeiter des dem südlichen (Dubois') Pantschatantra zu Grunde liegenden sanskritischen Textes — minder subtil — nahm sie dann wieder auf, aber, da er sie an ihrer ursprünglichen Stelle, vielleicht wegen veränderter Form, nicht wieder einschieben konnte, gab er ihr eine andere; wie sich denn Versetzungen gerade im südlichen (Dubois') Pantschatantra sehr häufig finden.

§. 50. Die drei Erzählungen der sanskritischen Texte sind 1) der Brahmane, der durch zu großes Vertrauen um das Seinige kommt. Diese ist im südlichen Pantschatantra weiter und schöner entwickelt (Dubois, S. 68 fg.); in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff S. 29; Knatchbull S. 104) und in deren griechischer Uebersetzung (athener Ausg., S. 13), sowie der persischen Bearbeitung (Anvár-i-Suhaili, 103; Livre des lumières, 76; Cabinet des fées, XVII, 197) dagegen so kurz, daß sie fast inhaltsleer ist; etwas voller ist sie in der Uebersetzung von Johann von Capua, c., 1, a.; deutsche Uebersetzung (Ulm 1483) C., VII, b.; spanische Uebersetzung, XII, a.; Firenzuola, 27; Doni, 50. Eine viel schönere Geschichte, die unserer nicht ganz fern liegt, hat Somadeva, in Brockhaus' Uebersetzung S. 135.

2) Der Schakal, der aus Begierde, Blut zu lecken, zwischen zwei kämpfende Widder geräth und umkommt (Dubois, S. 75; Wolff, S. 29; Knatchbull, S. 104; griechische Uebersetzung, athener Ausg., S. 13; Johann von Capua, c., 1, a., ulmer Ausg., C., VIII, b.; spanische Uebersetzung, XII, a.; Firenzuola, 29; Doni, 51; Anvár-i-Suhaili, 103; Livre des lumières, 77; Cabinet des fées, XVII, 195). Es ist schon lange bemerkt, daß diese Fabel bereits in die ältesten Partien des Reineke Fuchs überge-

gangen ist, Robert, Fables inédites. CXXVI. vgl. XCVIII, fab. 10. wo nur zwei Widder: Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 33: ferner Reinhardus vulpes ed. Mone. I. fab. III; Rothe, Les romans du renard. 148; Grimm, MF., CCLXXVI: Weber, Indische Studien, III, 366.

/ 3) Eine Kupplerin zieht sich dadurch, daß sie die Stelle ihrer Freundin vertritt, Verlust der Nase und der Ohren zu. Diese Erzählung ist eine Umwandlung einer in der Vetâlapancavinçati erscheinenden. Von dieser Sammlung habe ich nachgewiesen (Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, 4. 16. September = Mél. asiat. III. 170 fg.), daß sie in letzterreichbarer Instanz buddhistisch war, und es ist schon deshalb kaum zu bezweifeln, daß die Form in der Vetâlapancavinçati älter ist: doch beweist es auch die Differenz der Fassung, die hier noch gespenstisch, märchenhaft finster, während sie im Pantschatantra frei von allem Gespenster- und Märchenhaften, rein menschlich, novellenartig und in gewissem Sinne ganz heiter umgestaltet ist. Die Darstellung in der Vetâlapancavinçati liegt uns in fünf verschiedenen Formen vor: die unzweifelhaft älteste, aber stark mit mongolischen Anschauungen versetzt, in der mongolischen Redaction, welche den Namen Ssiddi-kür führt, als zehnte Sage, übersetzt in Benj. Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 328, auch a. a. O. von mir wiederholt. Die zwar der Zeit nach von der ältesten buddhistischen Form gewiß weit abliegende, aber der innern Umgestaltung nach ihr noch sehr nahestehende gibt Somadeva in seiner Märchensammlung im 77. Kapitel: sie ist im Original mitgetheilt von Herm. Brockhaus in: Berichte der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-histor. Klasse, 1853, S. 202 fg. und von mir übersetzt in dem Bulletin der St.-Petersburger Akademie, a. a. O. = Mél. asiat. III. 175. Die dritte Form erscheint in der sanskritischen Vetâlapancavinçati, welche einem Sivadâsa zugeschrieben wird; sie findet sich im Original in Lassen, Anthologia sanscritica. S. 23, und ist übersetzt von H. Brockhaus, a. a. O., S. 198 fg. Die vierte Form bietet die sechste Erzählung der Vedal Cadai, d. i. der tamulischen Bear-

beitung der Vetâlapancavinçati; sie ist ins Englische übersetzt von Babington in Miscellaneous translations from oriental languages (London 1831, S. 44): die fünfte endlich die Braj- und Hindibearbeitung, mir bekannt durch die englische Uebersetzung von Kalee Krishen Bebadur (Bytal Puchisi or the twenty five tales of Bytal; Kalkutta 1834, S. 47) und die französische von Lancereau (im Journal asiatique. 1851. XVIII. 383 fg.). Diese fünf Formen, obgleich im einzelnen auseinandergehend, stimmen doch darin gegen die Darstellung des indischen Grundwerks, auf welchem die arabische Bearbeitung sowol als das Pantschatantra ruht, überein, daß die Ehebrecherin selbst und nicht die Kupplerin ihre Nase verliert und noch weiter gestraft wird. Der Verlust der Nase tritt ein, indem jene ihren Buhlen, der entweder schon todt (mongolisch, vgl. dazu unter andern „den König der schwarzen Inseln" in Tausendundeine Nacht, Breslau, I, 287 fg., worüber man noch §. 168 vgl.), oder im Sterben ist, umarmt, entweder gespensterhaft durch einen bösen Geist, der in den Todten gefahren ist, oder grausig durch die letzten Zuckungen des Todten selbst. Darauf sucht sie die Ursache des Verlustes auf ihren Mann zu schieben. Die heitere und gegen Frauentrug nachsichtige Anschauung, welche sich durch die mannichfachen Sammlungen von Frauenlisten, die man mit dem Namen Striveda, „Frauenveda" (im Bahar Danush, II, 48 fg. Terrea veda), bezeichnet zu haben scheint und über welche ich zu der Cukasaptati, 11. handeln werde, verbreitet haben mochte, hat in dem indischen Grundwerke des Pantschatantra die alte gespenstische Sage wahrhaft meisterlich umgestaltet. Die Buße trifft in der Darstellung nur die Kupplerin, die Frau scheint ganz frei auszugehen, der Mann ist der lächerliche, leichtgläubige Hahnrei, wie es der typische Charakter derartiger Gebilde erfordert, und damit er sein Schicksal verdiene, ist er gleich anfangs als brutaler Säufer eingeführt.

Diese Erzählung ist eine der beliebtesten, vielleicht von allen — mit Ausnahme der von den wunderbaren Werkzeugen und Kräften, von welcher ich bei Vetâlapancavinçati, 5, handeln werde — die verbreitetste geworden: sie ist theils ganz nachge-

ahmt, theils mehr oder weniger umgewandelt und in eine Menge urſprünglich davon verſchiedener eingedrungen.

Von den drei miteinander im Pantſchatantra verbundenen iſt ſie die einzige, welche auch in den Hitopadeſa übergegangen iſt und zwar in der Recenſion, welche bei Galanos' Ueberſetzung zu Grunde liegt, und infolge der in §. 42 bemerkten Differenz wol für die ältere gelten darf, faſt ganz in derſelben Geſtalt wie im Pantſchatantra; dagegen in der Laſſen'ſchen Ausgabe anders und ſchlechter angeordnet (M. Müller's Ueberſetzung S. 87).

Die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff S. 31. Knatchbull S. 106) ſtimmt in allem Weſentlichen ebenfalls mit dem Pantſchatantra, ſodaß wir ſehen, daß dieſe treffliche Darſtellung ſchon der gemeinſchaftlichen Quelle angehörte. Vgl. die ältere griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck), 14. 15; Johann von Capua, c., 2, b. fg.; deutſche Ueberſetzung, ulmer Ausg. 1483, D., 1. b.; ſpaniſche Ueberſetzung XII, b.; Firenzuola, 30; Doni, 53; Anvár-i-Suhaili, 106. Livre des lumières, 78; Cabinet des fées, XVII, 197.

Im Orient kenne ich bisjetzt nur drei Nachahmungen dieſer Novelle. Die erſte iſt mir [1]) erſt in den letzten Wochen bekannt geworden durch Roſen's Ueberſetzung des türkiſchen Tütinâmeh, wo ſie ſich II, 92 findet; dieſe ſchließt ſich an die Darſtellung der Vetâlapancaviṅçati, und zwar an die Form bei Somadeva; abgeſehen von den willkürlichen Aenderungen, welche ſich die perſiſchen und die türkiſchen Bearbeiter erlaubt haben, iſt ſie ſicherlich der treueſte Spiegel der letzt-erreichbaren Recenſion, und es wäre daher von großer Wichtigkeit, die Geſtalt zu kennen, die ſie bei Nachſchebi hat. Die beiden andern ſchließen ſich an die Darſtellung im Kalilah und Dimnah. Wenig verändert erſcheint dieſe im Bahar Danush, II. 83 fg. Die Hauptdifferenz iſt, daß die

[1]) Ich ſage mir, weil ich nicht weiß, ob die von Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 35, citirte engliſche Ueberſetzung des Tütinâmeh, S. 98, und die franzöſiſche S. 95 dieſe Geſchichte gibt, oder die ſogleich zu beſprechende 18. bei Kadiri (in Iſen's Ueberſetzung S. 79). Denn jene engliſche und franzöſiſche ſtehen mir nicht zu Gebote.

Frau nachts von ihrem Manne wegſchleicht und währenddeß ihre Freundin ſich zu dem Manne legen läßt. Der Mann erwacht und da die Fremde, aus Furcht ſich zu verrathen, keine Antwort zu geben wagt, ſo ſchneidet er ihr die Naſe ab. Dann ſchläft er wieder ein. Die Frau kehrt indeß wieder und benutzt, wie im Sanskrit, die Verwechſelung zu dem Schwure, daß, „ſo wahr ſie keuſch ſei, ihr ihre Naſe wieder zu Theil werden möge!“ Der Mann hält ſie nun für ein Muſter der Tugend und läßt ſie fortan thun, was ſie will. Das Schickſal der Vertrauten wird hier und in ſämmtlichen übrigen Nachahmungen nicht weiter benutzt oder verfolgt. Mit Recht; denn, genau genommen, hätte dadurch auch der Betrug der Frau entdeckt werden müſſen und die Ausflucht, daß dies im Original nicht ausdrücklich geſagt wird, iſt eine an und für ſich ungenügende.

Sehr abweichend wird ſie in Kâdiri's Tûtinâmeh. nr. XVIII behandelt (S. 79 der Iken'ſchen Ueberſetzung). [1]) Ob ebenſo oder überhaupt auch in ſeinen perſiſchen Vorgängern und in letzter Inſtanz in deren ſanskritiſchem Original, läßt ſich mit Sicherheit noch nicht entſcheiden (vgl. §. 40). War ſie, was höchſt wahrſcheinlich iſt, in den ältern perſiſchen Bearbeitungen, ſo enthielten dieſe — da wir eben ſchon die eine Form aus der türkiſchen Bearbeitung nachgewieſen haben — zwei Formen derſelben. Dies hat bei der Art, wie die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati entſtanden iſt, worüber an einem andern Orte, nichts Auffallendes und läßt ſich auch bei andern Erzählungen nachweiſen. Nach der bei Kâdiri erſcheinenden Darſtellung iſt der Stellvertreter ein Mann, der verkleidet die Stelle der weggegangenen Frau, auf dem Hofe ſitzend, einnimmt; da er dem Manne nicht antwortet, wird er durchgeprügelt, tröſtet ſich aber nachher mit der Schweſter der Frau, der er ſich zu erkennen gibt.

[1]) Man ſieht, daß von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XLVIII, Note 1, ſich inſoweit irrte, als wenigſtens eine Umwandelung dieſer Erzählung in der deutſchen Ueberſetzung vorkommt; doch vgl. man vorige Note.

Die älteſte Nachahmung im Occident ſtammt, ſo viel bekannt, von Guerin, und findet ſich bei Barbazan-Méon. IV, 393. im Auszug bei Le Grand d'Auſſy, (1779) II, 99 fg. (vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XLIV, Note 1). Sie iſt aber hier mit einer andern Geſchichte verbunden, welche aus der Çukasaptati. 27. ſtammt und, wie faſt alle in dieſer Sammlung, durch Vermittelung der perſiſchen Ueberſetzungen derſelben nach dem Occident gelangt. Die Frau ſchläft hier bei ihrem Manne; der Geliebte ſchleicht ſich zu ihr. Der Mann erwacht und bekommt einen gewiſſen Theil des Liebhabers in die Hand: er glaubt, es ſei ein Dieb, und ſagt ſeiner Frau, ſie ſolle aufſtehen und ein Licht anzünden. Sie erklärt, ſie fürchte ſich hinauszugehen, ſie wolle lieber den Dieb halten. Während nun der Mann hinausgeht, läßt ſie den Liebhaber entfliehen und nimmt die Zunge eines Kalbes in die Hand, das ſich im Hauſe befand. Als der Mann zurückkommt, iſt er natürlich betrogen. — Eine ſtark veränderte Form dieſer Erzählung bieten, beiläufig bemerkt, die Vierzig Veziere, S. 173 der Behrnauer'ſchen Ueberſetzung. — Guerin ſchließt ſich noch faſt ganz an die Darſtellung, wie ſie in der Çukasaptati erſcheint, nur iſt ſie inſoweit gemildert, daß der Mann die Hände des Liebhabers faßt: die Frau nimmt, während er Licht holt, den Schwanz eines Maulthiers. Die Identität iſt ſo groß, daß an eine Nachahmung der übrigens nicht ganz unähnlichen bei Ariſtaenetus (Epist., II, 22), welche vielleicht auf der indiſchen ebenfalls beruht, nicht zu denken iſt. Zu dieſer gehört dagegen Morlini, Nov., 67.

Die hier als Eingang verwandte Erzählung ſcheint, wie ſie urſprünglich von der des Pantſchatantra getrennt war, auch im Occident für ſich exiſtirt zu haben: doch muß ſie früh mit ihr verbunden ſein. Denn ſie erlitt in ihrer Separation dieſelbe Veränderung, wie in der Verbindung. Separirt erſcheint ſie in den Cent nouvelles nouvelles, LXI, jedoch mit einem Eſel ſtatt des Kalbes und einigen andern Veränderungen (vgl. Le Roux de Lincy zu Cent nouvelles nouvelles, II, 376, wo auch die Nachahmungen: Le Grand d'Auſſy, II, 105. 106, und von der Hagen,

Geſammtabenteuer, Th. II, S. XLIX). Die Subſtitution des Eſels werden wir auch in der Verbindung in der deutſchen Bearbeitung von Herrand von Wildonie finden. Zu der ſeparaten Behandlung gehört, wie ich glaube, auch Boccaccio, Decamerone, VII, 7, obgleich hier vieles geändert iſt und die Novelle mehr den Charakter der kühnſten Ueberliſtungen angenommen hat, im Tone des Striveda, „Frauenveda“.

An dieſe Novelle knüpft Guerin unmittelbar die jedoch veränderte und in ihrem Ausgange verſtümmelte vorliegende. Der Mann erkennt hier, daß er betrogen iſt, und jagt die Frau weg. Sie geht nun zu ihrer Schweſter, wohin der Liebhaber ſchon geeilt iſt. Vorher bewegt ſie aber ihre Magd, ſich ans Bett des Mannes zu ſetzen und zu ſchluchzen und zu heulen, ſo gut ſie kann. Der Mann, der ſie in der Nacht für ſeine Frau hält, prügelt ſie und ſchneidet ihr die Haare ab. Sie flieht und erzählt es der Frau. Dieſe kehrt nun zurück, ſobald der Mann eingeſchlafen iſt, entfernt die abgeſchnittenen Haare und legt an ihre Stelle den abgeſchnittenen Schwanz des Maulthiers. Als der Mann aufwacht, redet ſie ihm ein, er habe geträumt, und er dankt Gott, daß ſie ihm verzeiht.

Hieran lehnt ſich die ſchon erwähnte deutſche Darſtellung: „der verkehrte Wirth“, von Herrand von Wildonie (Geſammtabenteuer, Nr. XLIII). Doch muß eine romaniſche Mittelform beſtanden haben, aus der er unmittelbar geſchöpft, und welche, ſo viel mir bekannt, noch nicht aufgefunden iſt. Er hat nämlich, wie in der hierher gehörigen Novelle VII, 8, von Boccaccio, den Eingang, daß ſich die Frau eine Schnur an den Fuß gebunden hat, durch welche der Liebhaber ſeine Anweſenheit kund gibt, und, wie in der ſeparirten Behandlung des erſten Theils in den Cent nouvelles nouvelles, einen Eſel. Statt der ſubſtituirten Magd tritt eine Gevatterin ein, was von geringer Bedeutung; wichtiger iſt, daß am Schluß, wo der Mann durch den Mangel der Prügelzeichen an ihrem Leibe und die Fülle ihres Haars an der Richtigkeit ſeiner Anklage ſelbſt irre wird, er ſich damit helfen will, daß er vorgibt, nur geſcherzt zu haben; natürlich kommt er damit nicht

durch, sondern muß zur Sühne einen Mantel von Brocat versprechen. — Die treffliche Behandlung von Boccaccio, welche der vermutheten Mittelform frei nachgebildet zu sein scheint, ist zu bekannt, als daß ich darüber ein Wort verlieren müßte. Nur mache ich darauf aufmerksam, daß ihr Schluß mit Cent nouvelles nouvelles, LXI, stimmt und in dieser Beziehung ihn influenzirt haben wird. Unbeachtet ist bisjezt geblieben, daß auch Cent nouvelles nouvelles, XXXV, hierher gehört. Hier erinnert die Fassung an die im Bahar Danush, natürlich ohne im geringsten von ihr abhängig zu sein. Die Frau substituirt ihr Kammermädchen ihrem Manne, während sie zu ihrem Geliebten geht: die neue Wendung ist hier, daß der Mann mit dem Tausch sehr zufrieden ist (Nachahmungen s. bei Roux de Lincy, II, 363).

Wie die Substituirung u. s. w. von Guerin oder einem Vorgänger desselben mit der Novelle der Çukasaptati verbunden ist, so muß sie auch in irgendeiner alten romanischen Erzählung mit einer Version des altfranzösischen Schwanks von den „Rebhühnern" (Barbazan-Méon, III, 181; Le Grand d'Aussy, III, 124, vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. II, S. XVI), welcher im „entlaufenen Hasenbraten" (a. a. O., Nr. XXX) nachgeahmt ist, verbunden gewesen sein. Denn diese Verbindung erscheint in Cent nouv. nouv., XXXVIII, und in Nr. XXXI der Gesammtabenteuer. Die Frau hat im Französischen eine Lamprete wider den Willen ihres Mannes ihrem Liebhaber — im Deutschen einen Reiher sich und ihrer Freundin — zugewendet: sie fürchtet Schläge, substituirt eine andere und vergnügt sich im Französischen unterdeß mit ihrem Galan. Ihr Substitut muß für sie büßen und der Mann sich überzeugen, daß er sich geirrt. Da es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß die Cent nouv. nouv. nach einem deutschen Vorbild abgefaßt sind, so ist anzunehmen, daß eine romanische Version dieser Art existirte; dagegen kann man aus der höchst unvollkommenen Gestalt der deutschen Darstellung folgern, daß sie entweder diese Verbindung zuerst vollzog — was bei der Abhängigkeit der deutschen Compositionen dieser Art von den französischen jedoch höchst unwahrscheinlich ist —, oder — was mir

wahrſcheinlicher iſt — daß ſie die ältere romaniſche Verſion repräſentirt, welche erſt in den Cent nouvelles nouvelles ihre vollendete Form erhielt.

Endlich iſt die Subſtitution auch in den Novellenkreis eingetreten, welchen wir als „die geprüfte Frau" bezeichnen können und in einer andern Abtheilung dieſes Werks bei Çukasaptati. 1. 2. behandeln werden. Die Frau, deren Tugend — vorwaltend infolge einer Wette ihres eigenen Mannes — auf die Probe geſtellt wird, rettet ſich in einigen Formen dieſes Kreiſes durch Subſtitution ihrer Magd, welcher der Verführer den Finger abſchneidet, um ſich des Gewinns der Wette rühmen zu können; natürlich dient das Nichtfehlen deſſelben bei der Frau als Beweis ihrer Treue (vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. III, S. XCI fg.).

Im allgemeinen vgl. man zu dieſer indiſchen Erzählung des Grundwerks Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 242: Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 33: Lancereau zu Vetâlapancavinçati im Journal asiatique, 1851, XVIII, 389: denſelben zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeça, S. 227. 228: Wilſon in Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 162: von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XLII—XLIX; XV—XVIII und Th. III, S. XCI, an welchen letztern drei Stellen die Nachahmungen und literariſchen Nachweiſungen faſt vollſtändig gegeben ſind.

§. 51. Die arabiſche Bearbeitung hat, wie ſchon bemerkt, noch eine vierte Erzählung eingeſchachtelt und zwar unmittelbar vor der eben behandelten „von der abgeſchnittenen Naſe". Eine Kupplerin unterhält ein Mädchen zum Hetärendienſt; dieſe aber hat ein Liebesverhältniß und die Kupplerin, aus Angſt, dadurch ihren Gewinn zu verlieren, faßt den Entſchluß, den Liebhaber zu tödten. Zu dieſem Zwecke will ſie ihm, während er ſchläft, Gift durch ein Rohr in den Hintern blaſen; aber in dem Augenblicke, wo ſie zublaſen will, läßt der junge Mann einen Wind, durch welchen das Gift in ihren Mund getrieben wird, ſodaß ſie augenblicklich umkommt (Wolff, S. 30, welcher aber den Anfang, nämlich Silv. de Sacy, S. 94, Z. 3 v. u. falſch überſetzt hat: Knatch-

bull, S. 105). Mit dieſer Darſtellung bei Silv. de Sacy ſtimmt auch Johann von Capua (b., VIII, b.), welcher ſich in einer Beziehung beſtimmter ausdrückt: adamabat autem haec serviens (dies Mädchen) quendam; nec volebat se dare aliis hominibus (Silv. de Sacy, S. 94, Z. 3 v. u. وهي لا مريدة et haec amans se tradidit ei); mit dieſen ferner die Darſtellung im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (S. 90), ſodaß man ſieht, daß Johann von Capua und Silv. de Sacy hier die älteſte Form des arabiſchen Textes gewähren. Die alte griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck, S. 13. 14; Voſſinus, S. 569, deſſen Text voller war) weicht nämlich darin ab, daß in ihr ſtatt der Kupplerin eine Hetäre erſcheint, deren Sklavin einen Liebhaber hat, auf welchen die Gebieterin eiferſüchtig iſt und ihn aus Eiferſucht tödten will. Die Veränderung iſt auf jeden Fall eine ſpätere und ſchlecht: ſollte ſie blos darauf beruhen, daß der griechiſche Ueberſetzer den arabiſchen Text misverſtand? Wolff hat ihn wenigſtens faſt ebenſo misverſtanden.

Die Darſtellungen in Silv. de Sacy's Recenſion, bei Johann von Capua und insbeſondere im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra zeigen, daß dieſe Erzählung der in das Anekdotenhafte (vgl. in §. 50 die 3.) und Schmutzige verwandelte Anfang des ſchönen Märchens von Lohadſchangha und der Rupinika iſt, welches ſich in Somadeva's Sammlung benutzt (Brockhaus' Ueberſetzung, S. 49 fg.). Dieſer lautet etwa: „Rupinika, eine wunderſchöne Hetäre, verliebt ſich in den armen Lohadſchangha und gewährt ihm ihre Liebe umſonſt. Darüber iſt ihre Mutter, die Kupplerin, ſehr aufgebracht, macht der Tochter Vorwürfe, aber vergebens. Da bewegt ſie einen Radſchaputra, den Lohadſchangha zu überfallen: letzterer wird ſehr mishandelt, entkommt aber glücklich, hat mehrere märchenhafte Abenteuer, insbeſondere in Ceylon, rächt ſich an der Kupplerin auf eine humoriſtiſche Weiſe und erhält zuletzt die Rupinika zur Frau."

Ich habe ſchon bemerkt, daß faſt ſämmtliche bisher bekannte Märchen in Somadeva's Sammlung auf buddhiſtiſchen Urſprung deuten; danach darf man daſſelbe auch vom vorliegenden vermuthen,

und für diese Vermuthung sprechen eine Menge Einzelheiten, die ich — wenn ich zu den buddhistischen Märchen überhaupt gelange — hervorheben werde (vgl. jedoch §. 56), und insbesondere die Verbindung mit dem vorwaltend buddhistischen Ceylon (vgl. Somadeva's Uebersetzung, S. 106). Außerdem werden wir gerade im Buddhismus eine Menge Hetärenerzählungen finden, zwar fast nur als Keuschheitsversuchungen, allein bei Benutzung derselben zu unterhaltenden Darstellungen lag es nahe, sie in anderm Sinne umzugestalten. Ich glaube daher kaum, daß es zu viel gewagt ist, die letzte Quelle des vorliegenden Märchens in buddhistischen Heiligenlegenden zu suchen (vgl. noch §. 225 über den buddhistischen Ursprung des Grundwerks), wie z. B. die von der Hetäre Vâsavadatta und dem heiligen Upagupta ist, dem Zeitgenossen des Açoka, welcher, wie Sâkjamuni im Augenblick seines Nirvâna vorhersagte, „der erste der Gesetzerklärer sein würde und, mit Ausnahme der äußern Kennzeichen, ein wahrhaftiger Buddha" (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 377. 378. vgl. Dsanglun, Uebersetzung, S. 385). Natürlich wären Mittelformen anzunehmen, die vielleicht nie, auf keinen Fall jetzt schon, nachweisbar sind. Die Legende wird von Burnouf, a. a. O., S. 146, mitgetheilt und lautet etwa folgendermaßen: „In Mathûra war eine Hetäre Vâsavadatta. Ihre Dienstmagd begab sich einst zu Upagupta, um Parfümerien bei ihm zu kaufen. Als sie zurückkam, sagte Vâsavadatta zu ihr: «Es scheint, daß dir dieser Kaufmann gefällt, da du immer bei ihm kaufst». Diese antwortete: «Tochter meines Herrn, Upagupta, der Sohn eines Kaufmanns, begabt mit Schönheit, Geist und Sanftmuth, bringt sein Leben mit der Beobachtung des Gesetzes zu». Darauf faßte Vâsavadatta Liebe zu Upagupta und schickte ihre Magd zu ihm, um ihm sagen zu lassen: «Meine Absicht ist, dich zu besuchen, um mit dir Freude zu genießen». Upagupta antwortete: «Meine Schwester, es ist nicht passend für dich, mich zu besuchen. Auch müßte man für die Gunst der Vâsavadatta 500 Purana zahlen». Die Hetäre glaubte, er scheue nur den hohen Preis und ließ ihm zurückmelden: «sie verlange nicht einmal einen Karshâpana, sie wolle

nur mit ihm Freude genießen». Upagupta ließ ihr aber auch da antworten: «Meine Schwester, es ist nicht passend für dich, mich zu besuchen». Indeß hatte sich der Sohn eines Gildeherrn von Handwerkern zu der Vâsavadatta gesellt. Da kam ein Kaufmann, welcher aus dem Norden 500 Pferde brachte, die er verkaufen wollte: er fragte, wer die schönste Hetäre sei? und man nannte ihm Vâsavadatta. Er ging sogleich mit 500 Purana zu ihr. Da tödtete Vâsavadatta aus Habgier jenen Sohn des Gildeherrn und warf seinen Leichnam in einen Düngerhaufen. Die Leiche wird nach einigen Tagen gefunden und der Vâsavadatta werden zur Strafe Hände, Füße, Ohren und Nase abgeschnitten und sie so auf dem Todtenhof hülflos gelaßen. In diesem Zustand erbarmt sich Upagupta ihrer: sie stirbt, nachdem sie den buddhistischen Glauben angenommen."

Die Erzählung des Kalilah und Dimnah konnte in der Fassung, wie sie der arabische Text darbietet, nicht in gesittete Bücher übergehen, und so ist denn in der deutschen Uebersetzung an die Stelle jener Partie honteuse die Nase gesetzt (Ulm 1483, C., VIII. b.); die spanische Uebersetzung XII, 6 ist zu Johann von Capua zurückgekehrt, obgleich sie den Holzschnitt der ältesten deutschen Uebersetzung hat, wo, in ziemlicher Uebereinstimmung mit der Veränderung, das Rohr wenigstens in das Gesicht des Schlafenden führt: dies hat Firenzuola veranlaßt, den Mund zu substituiren (S. 30), und ihm folgt Doni (S. 52). Im Anvar-i-Suhaili ist, wie in der deutschen Uebersetzung, die Nase gewählt und er läßt den in Todesgefahr Schwebenden niesen (S. 105: Livre des lumières, 78: Cabinet des fées, XVII, 197: Tausendundein Tag, [Prenzlau] IV, 263).

Nach dieser Erzählung ist, wie bisjetzt nicht bemerkt, die zweite Novelle in Cent nouvelles nouvelles gearbeitet. „Ein schönes Mädchen bekommt an einem obscönen Orte die Krankheit, welche broches (Hämorrhoidalknoten?) genannt wird. Niemand kann sie heilen: da übernimmt es ein einäugiger Franciscaner; sie wird hingelegt, ihr Hinterer enthüllt (man vgl. dazu Johann's von Capua Uebersetzung, dessen ähnliche Beschreibung dieser Scene

wol auf Ludwig's Darſtellung von Einfluß war). Der Mönch legt ein ätzendes Pulver in ein Rohr, um es an die kranke Stelle zu bringen, betrachtet aber dieſe ſelbſt ſehr aufmerkſam und kann ſich an ihrem Anblick nicht ſättigen. Dieſes Gebahren kommt der armen Kranken ſo lächerlich vor, daß ſie in ein lautes Gelächter ausbricht (dieſe Wendung vielleicht durch Einfluß der beliebten Lachcuren, vgl. §. 212): aber dieſes Gelächter verwandelt ſich in ein sonnet, dont le vent ihm das ätzende Pulver in ſein einziges geſundes Auge treibt, ſodaß er auch dieſes verliert." — Nachgeahmt iſt dieſe Faſſung bei Maleſpini, Ducento nov. n. 37, vergleiche Meur de Lincy zu Cent nouvelles nouvelles. II. 345.

Alle vier Erzählungen der arabiſchen Bearbeitung ſind aus dem Anvar-i-Suhaili in Tauſendundein Tag aufgenommen (deutſche Ueberſetzung [Prenzlau] IV. 261—273): vgl. auch Loiſeleur-Deslongchamps, Essai. S. 34. 41.

§. 52. Der Hitopadeſa hat, wie ſchon bemerkt (§. 50), nur eine der drei Erzählungen des ſanskritiſchen Pantſchatantra. Die andern beiden ſind durch zwei davon verſchiedene erſetzt. Doch ſind alle drei auch hier, obgleich mit weniger Geſchick, wie im Pantſchatantra, zu einer verbunden. Wir können daraus ſchließen, daß ſchon zu der Zeit, wo der Hitopadeſa abgefaßt wurde, das Pantſchatantra in der Vulgata nur drei Erzählungen enthielt, die vierte alſo ſchon ausgelaſſen war.

An die Stelle der erſten iſt die Geſchichte von Kandarpaketu, Sohn des Königs von Sinhalavira, getreten (Max Müller's Ueberſetzung S. 86, Galanos S. 92). Es erinnert dies ſogleich an die vielen Erzählungen, in denen Sinhala, Ceylon, der früh hochgeehrte und ſpätere Hauptſitz des Buddhismus, die wichtigſte Rolle ſpielte. Wir dürfen ſchon danach unbedenklich vermuthen, daß dieſe Erzählung unmittelbar oder mittelbar auf buddhiſtiſchen Quellen beruht.

„Der Prinz hat von einem Mädchen gehört, die aus dem Meere emportauche, unter einem Wunderbaume ruhend auf reich-

geſchmücktem Lager, die Cither ſpielend. Er fährt hin: von ihrer Schönheit hingeriſſen, läßt er ſich auf den wunderbaren Baum hinab (Galanoś) und verſinkt mit dieſem auf den Grund des Meeres; dort kommt er in eine goldene Stadt und findet die Schöne — Ratnamanḍſchari mit Namen — in einem goldenen Hauſe, bedient von Vidyâdhari's. Sie ſagt ihm, «ſie habe nur dem angehören wollen, der ſelbſt in ihre goldene Stadt komme». Sie verbinden ſich; jedoch macht ſie eine Bedingung, «daß nämlich der Prinz nie das Bild der Suvarnarekha berühre». Er kann jedoch ſeine Neugierde nicht überwinden; er berührt das Bild und erhält von ihm einen Stoß mit dem Fuße, durch welchen er aufs Land geſchleudert wird. Voll Schmerz über das verlorene Glück durchſtreift er nun die Welt."

Dieſe Erzählung beruht einerſeits auf dem Zauber des Meergeheimniſſes, der dieſes mit lieblichen Jungfrauen bevölkert, und andererſeits auf den Folgen unzeitiger Neugier, durch die ein gewonnenes Glück verſcherzt wird. Beide Gefühle ſind, wenn auch nicht allgemein menſchlich, doch in einem überaus weiten Kreiſe verbreitet, und man muß daher Bedenken tragen, die Gebilde, durch welche ſie ſich objectiviren, wenn nicht die einzelnen Züge überaus ähnlich ſind, in hiſtoriſchen Zuſammenhang miteinander zu bringen.

Im Indiſchen ſchließt ſich unſer Märchen zunächſt vollſtändig an einen Haupttheil des jedoch weiter entwickelten Märchens von Saktideva in Somadeva's Märchenſammlung (in Brockhaus' Ueberſetzung S. 149 fg.). Auch hier iſt die Ehe vom Gelangen in die goldene Stadt, den Sitz der Vidyâdhara, abhängig. Dahin kommt der Held deſſelben, um die Kanakarekha (Synonym von Suvarnarekhâ, „Goldzeichnung", im Hitopadeſa) zu gewinnen. Wie im Hitopadeſa mit der Ratnamanḍſchari, ſo vermählt er ſich hier mit der Tſchandraprabhâ. Dieſe verbietet ihm, eine Terraſſe zu beſteigen: er kann aber ſeine Neugier nicht überwinden; ſo geräth er in drei Gemächer, in denen die Vidyâdharakörper dreier Mädchen ruhen, die infolge eines Fluches eine Zeit lang in menſchlichen Körpern auf der Erde leben müſſen. Seine Neugierde wird

weſentlich ebenſo wie im Hitopadeſa beſtraft: als er von der Terraſſe zurückkehrt, ſchleudert ihn ein Roß in einen See und er befindet ſich augenblicklich in ſeiner proſaiſchen Heimat. Von hier an nimmt das Märchen einen neuen Anſatz, welcher ſich, im Vergleich mit der Form im Hitopadeſa und den drei andern ſogleich zu erwähnenden, als Zuſatz zu erkennen gibt. Die Verwandtſchaft mit Dornröschen, Blaubart und ähnlichen wird niemand entgehen, vgl. Cavallius, Schwediſche Volksſagen und Märchen, Nr. VIII und Nr. IX (insbeſondere S. 199 in Oberleitner's Ueberſetzung), und die dazu gegebenen Nachweiſungen.

Ferner ſchließt ſich an unſer Märchen das achte der Vetálapancavinçati, aus dem Sanskrit ins Deutſche überſetzt von Höfer, Indiſche Gedichte in deutſchen Nachbildungen, II, 217—220, aus der Brajbearbeitung ins Engliſche von Kalee Kriſhen Behadur in Bytal Pachisi, S. 265, und aus der tamuliſchen von Babington, Miscellaneous translations, 51. Die drei Bearbeitungen differiren im einzelnen, ſind aber im ganzen identiſch.

„Der Günſtling eines Königs macht in deſſen Auftrage eine Reiſe: am Ufer des Meeres ſieht er ein ſchönes Mädchen; er ſpricht es um Liebe an; ſie beſtehlt ihn, ſich erſt zu baden: kaum iſt er aber im Teiche, ſo befindet er ſich wieder in ſeiner Heimat. Er erzählt dem Könige, was ihm begegnet. Dieſer reiſt nun mit ihm hin und verſchafft ihm die Geliebte. Der Zug der Neugierde fehlt zwar, aber die tamuliſche Bearbeitung — welche überhaupt auf einer ältern Recenſion der Vetálapancavinçati zu beruhen ſcheint als der jetzige ſanskritiſche Text und die Brajbearbeitung — hat zwei Züge, welche die Verwandtſchaft mit unſerm Märchen bekunden: erſtens nämlich erhält der Günſtling den Auftrag, die Tochter des Königs von Ceylon zu holen, wodurch das Märchen, gerade wie im Hitopadeſa, in Verbindung mit Ceylon tritt; zweitens ſcheitert das Schiff, auf welchem der Günſtling iſt: er wird von einem Fiſche verſchlungen, öffnet aber deſſen Leib und rettet ſich aus ihm an das Ufer. Dieſer Zug bildet bei Somadeva auch einen Theil der Geſchichte des Saktideva (in Brockhaus' Ueberſetzung S. 140), ſodaß man ſieht, daß alle drei Faſſungen zu-

ſammenzugehören. Von der Vetâlapancavinçati aber iſt es nachgewieſen, daß ihre letzterreichbare Recenſion eine buddhiſtiſche war; wir haben alſo wol unzweifelhaft auch hier ein urſprünglich buddhiſtiſches Märchen vor uns. — Ebenfalls zu unſerm Märchen gehört die 11. Erzählung der Vetâlapancavinçati, in der engliſchen Ueberſetzung der Brajbearbeitung S. 76, der tamuliſchen S. 60. „Ein König wälzt die ganze Laſt der Regierung auf ſeinen erſten Miniſter. Dieſer macht eine Pilgerfahrt, ſieht ein bildſchönes Mädchen auf einem Baume, welcher mitſammt derſelben ins Meer verſinkt. Der König, dem er es meldet, geht hin und ſtürzt ſich auch in die See; da kommt er in des Mädchens Schloß und verheirathet ſich mit ihr; allein infolge eines Fluchs hat ſich ihrer ein böſer Geiſt bemächtigt. Dieſen tödtet der König und gelangt dann mit ihr — welche die Tochter eines Gandharva iſt — in ſein Reich.“ In der tamuliſchen Bearbeitung iſt hier ein älterer und kindlicherer Zug im Märchen. Der König hat ein bezaubertes Schwert. Der Rieſe verſchlingt die Prinzeſſin. Der König ſchneidet ihm aber den Leib auf und nimmt die Prinzeſſin wieder heraus.

Endlich gehört hierher ein Märchen des Sindabadkreiſes; auch in Bezug auf dieſen iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſein indiſches Original urſprünglich buddhiſtiſch war (vgl. meinen angeführten Aufſatz im Bulletin der St.-Petersburger Akademie). Doch findet ſich dieſes Märchen nur in den Sieben Vezieren bei Scott, Tales etc., S. 117, und in Tauſendundeine Nacht (Breslau), XV, 194; es iſt daher zweifelhaft, ob es aus dem Original des Sindabad dahin gelangt oder aus einer andern Quelle entlehnt iſt. Es hat hier einen beſondern Eingang erhalten. „Ein junger Mann wird der Diener von zehn traurigen Greiſen: einer nach dem andern ſtirbt: der letzte theilt ihm trotz alles Bittens den Grund der Trauer nicht mit, verbietet ihm aber, eine gewiſſe Thür zu öffnen. Nach deſſen Tode kann er ſeine Neugier nicht bemeiſtern; er kommt durch einen langen Gang und befindet ſich am Ufer des Meeres; ein ſchwarzer Adler ergreift und bringt ihn zu einer Inſel — dieſer Zug ſtimmt ganz genau mit Somadeva,

wo Saktivega ebenfalls von Riesengeiern [1]) zu der goldenen Stadt getragen wird —. Hier wird er Gemahl der Königin; doch wird ihm verboten, eine Thür zu öffnen; allein seine Neugier wird nach sieben Monaten zu übermächtig: er öffnet die Thür, da führt ihn der Vogel wieder zurück und er verbringt seine übrige Lebenszeit in Trauer."

Daran schließt sich Tausendundeine Nacht „die Geschichte des dritten Kalender" (Weil's Uebersetzung, I, 226) und die trefflichste, wahrscheinlich viel ältere persische Bearbeitung von Nizami († 1180), „der Korb" (vgl. von Hammer, Geschichte der schönen Redekünste Persiens, S. 115): nach von Hammer's Vermuthung aus einer türkischen Bearbeitung mitgetheilt von Caylus in Tausendundein Tag, (Prenzlau) IX, 572—591; s. auch Tausendundeine Nacht, (Breslau) XIII, 37—48; vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. III, S. LXII; Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, S. 408. 417; ferner vgl. man The adventures of Hatim Tai translated by Duncan Forbes, S. 29—30, wo das Märchen wesentlich wie in den Sieben Vezieren.

Wie als Strafe der Neugier wunderbarer Segen aufhört, lehren eine Menge Märchen, tragische sowol als komische: vgl. z. B. Pentamerone, XIX, XLIV; Tausendundein Tag (Prenzlau) VIII, 208; über Verbot, Thüren zu öffnen, vgl. Grimm, KM., III, 8. 76. 324. Dunlop hat a. a. O., 417, an das Märchen „der Korb" Gedanken geknüpft, welche die tiefere Bedeutung desselben ausdrücken sollen. Es läßt sich vieles bei fast jedem Märchen denken; denn sie berühren viele Saiten des menschlichen Lebens und mit jeder neuen Bearbeitung wird nicht selten ein neuer Ton hineingetragen. Allein die Form, die es im Hitopadeśa hat, scheint zunächst nur die Macht und das Geheimnißvolle der Liebe, dessen Schleier man nicht lüften soll, zur An-

[1]) Somadeva, XXVI, 27: „Geier, die sich wie alte Bekannte mit den Wellen begrüßten, deren Wogen durch den Wind ihrer Flügel geschüttelt wurden" (mit ihren Flügeln schüttelten sie die Wellen, die das Meer, wie Hände, herausstreckte).

schauung zu bringen, wie denn auch die Namen Kandarpaketu, „Fahne der Liebe", Kandarpakeli, „Spiel der Liebe", dahin deuten. In diesen Kreis gehört auch das indische Märchen von der Tochter des Holzhauers (§. 92), welches dem von Amor und Psyche so verwandt ist; Pentamerone, XLIV; Grimm, KM., 88, vgl. III, 152 u. a.

Man vergleiche noch Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 136; Keller, Romans, CXLVII; Dyocletianus, Einleitung, 47.

§. 53. Die dritte Erzählung im Hitopadeśa (Max Müller's Uebersetzung S. 89) berichtet von einem Kaufmanne, der, mit einer Menge Juwelen versehen, im Hause einer Kupplerin übernachtete. An deren Thür stand das hölzerne Bild eines Vetâla mit einem herrlichen Edelstein am Kopfe; diesen will der Kaufmann stehlen; da umfaßt ihn der Vetâla und läßt ihn nicht los, bis er auf Befehl der Kupplerin alle seine Edelsteine ausgeliefert hat. Es scheint fast, als ob dieser Vetâla mit dem Edelsteine als Köder und Mittel, sich Edelsteine zu verschaffen, anzusehen ist; ähnlich wie in der im Nachtrag VIII zum ersten Buche mitgetheilten elften Erzählung ein Vogel dazu dient, Besitzer von Edelsteinen zu verrathen (vgl. §. 104. 105). Wie Silv. de Sacy in den Notices et Extraits, X. 1. p. 242. bemerkt, ist diese Erzählung in der persischen Uebersetzung des Hitopadeśa detaillirter ausgeführt. Wenn er hinzufügt, daß der Kaufmann, welcher im Sanskrit nicht genannt wird, hier ساده كنوار heiße, von denen ساده simple, niais, und كنوار voleur bedeutet, so mache ich darauf aufmerksam, daß ساده hier das sanskritische sâdhu zu sein scheint, womit der Kaufmann in der Lassen'schen Ausgabe S. 63, 7 und 65, 12 bezeichnet ist; es heißt eigentlich „gut", ist aber hier ironisch gebraucht; an der letztern Stelle hat es auch Galanos in seiner Uebersetzung als Nomen proprium wiedergegeben durch Σαδδούς. Neben sâdhu wird der Kaufmann bei Lassen S. 65, 12 zugleich lubdha, „begierig", „diebisch" (in einer Handschrift ratnalubdha, „nach dem Edelstein begierig") genannt; dies ist im Persischen durch كنوار wiedergegeben.

§. 54. Damanaka, obgleich anerkennend, daß er ſelbſt ſein Schickſal verſchuldet, erklärt, daß er Kraft in ſich fühle, den Löwen und den Stier miteinander zu verfeinden. Nach dieſem Stadium gehen die ſanskritiſchen Texte ſowol in Bezug auf den Rahmen als die eingewebten Erzählungen auseinander. Bei Koſegarten gibt Damanaka ſogleich an, daß er ſich durch Lug und Trug helfen werde, und erzählt die fünfte Geſchichte: „der Weber als Viſhnu“. In Galanos' griechiſcher Ueberſetzung und der berliner Handſchrift geht noch eine andere Ausführung vorher, bei beiden in Uebereinſtimmung mit der arabiſchen Bearbeitung, ſodaß wir ſehen, daß ſie der ältern Recenſion angehört und in dem verkürzten Rahmen, welchen der Koſegarten'ſche Text gibt, ausgelaſſen iſt. — Am ſtärkſten ſtimmt Galanos' Ueberſetzung mit Kalilah und Dimnah. Sie hat S. 57, 5—7, eine Strophe, welche ſowol bei Koſegarten als in der berliner und den hamburger Handſchriften fehlt, aber in dem Kalilah und Dimnah (Wolff 36, 14) erſcheint. — Alsdann ſagt Damanaka — in der berliner Handſchrift, bei Galanos und in der arabiſchen Bearbeitung im allgemeinen übereinſtimmend, im einzelnen jedoch auseinander gehend —, daß die Verbindung des Löwen mit dem Stiere für jenen ſelbſt ein Nachtheil ſei. Dieſes Stadium iſt auch — jedoch ſehr kurz — in Somadeva's Auszug angedeutet. Dagegen fehlt jede Spur desſelben im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra und im Hitopadeſa. Wir dürfen daraus ſchließen, daß die Recenſion, welche dieſen Satz ausließ, auf jeden Fall auch ſchon verhältnißmäßig alt iſt. In dieſem Stadium werden die Fehler der Könige auseinandergeſetzt, wozu man den Kâmandakîya Nitisâra, IV, Mârkandeya-Purâṇa, XXVII, 5. 13, und Siṅhâsana-dvâtriṅçat, in der bengaliſchen Ueberſetzung, XIII (= Vikramacarita, XIV) vergleiche.

In der alten griechiſchen Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah (athener Abdruck, 15. 16; Poſſinus, 570) iſt alles zwiſchen der letzten Erzählung und der alsdann in ihr folgenden (ſ. §. 58) aufs ſtärkſte verkürzt, faſt ausgelaſſen, ſchwerlich auf Autorität irgendeiner arabiſchen Recenſion, ſondern aus Willkür des Ueber-

ſetzers, dem der Rahmen langweilig und nur die eingewebten Erzählungen von Intereſſe ſcheinen mochten.

§. 55. Es folgen dann im ſanskritiſchen Text vier Erzählungen, welche aber bei Koſegarten, in den hamburger und Wilſon'ſchen Handſchriften [1]) (Transactions of R. As. Soc., I, 162) in anderer Ordnung erſcheinen, als in der berliner Handſchrift und bei Galanos. Dort kommt nämlich jetzt, wie in meiner Ueberſetzung, die fünfte: „Weber als Viſhnu", dann die ſechste: „Krähe und Schlange", die ſiebente: „Kranich und Krebs", und die achte: „Löwe und Haſe". Hier dagegen folgen jetzt ſogleich die ſechste, ſiebente, achte, und dahinter erſt die fünfte. Schon aus dieſer Unſicherheit der Stellung können wir vermuthen, daß die fünfte: „der Weber als Viſhnu" nicht der urſprünglichen Recenſion angehört; ſie war erſt ſpäter hinzugefügt in einer Recenſion vor den dreien, deren zwei erſte ineinander verſchlungen ſind und gewiſſermaßen nur eine bilden, in der andern dahinter. Dieſe Vermuthung erhält ihre Beſtätigung durch den vollſtändigen Mangel derſelben in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, in Somadeva's Auszug und in der arabiſchen Bearbeitung; die beiden erſten machen es wahrſcheinlich, daß ſie noch im 12. Jahrhundert (Somadeva's Zeit) fehlte. Dagegen glaube ich, daß ſie, obgleich ſie auch im Hitopadeſa fehlt, dennoch ſchon in der Recenſion des Pantſchatantra ſtand, welche dieſem zu Grunde lag. Denn wie oben bei der zweiten (§. 42) und eben bei den beiden eingeſchachtelten der vierten (§. 52. 53), iſt im Hitopadeſa auch hier eine andere an ihre Stelle getreten und zwar ebenfalls eine aus dem Kreiſe der Liebesintriguen entlehnte. Ob die Stelle der fünften urſprünglich vor der ſechsten oder hinter der achten war, iſt ein zu unweſentlicher Punkt, als daß ich mit der Discuſſion deſſelben Papier verſchwenden möchte, zumal da eine vollſtändige Sicherheit darüber nicht erreichbar iſt. Manche Umſtände beſtim-

[1]) Ich mache darauf beſonders aufmerkſam, weil die Wilſon'ſchen Handſchriften, ſoweit ſich aus Wilſon's Analyſe erkennen läßt, ſonſt faſt immer mit der berliner Handſchrift ſtimmen.

men mich, die Stellung vor der sechsten für jünger zu halten, und zu vermuthen, daß sie erst durch Auslassung des oben (§. 54) besprochenen Rahmentheils herbeigeführt ward.

§. 56. Die fünfte Erzählung meiner Uebersetzung ist wol die schönste im ganzen Pantschatantra. Sie ist mit einem Humor und einer Gemüthlichkeit erzählt, welche in diesen oft so abbreviirten Darstellungen, daß sie bisweilen nur zur Erinnerung für mündliche Erzählung abgefaßt scheinen, uns nur selten begegnen. Sie übertrifft alle Nachahmungen, die ich kenne. Die Darstellung in der berliner Handschrift ist noch ausgeführter als die in den hamburger, welche Kosegarten wiedergibt. Mit jener stimmt Galanos.

Auch dieses Märchen dürfen wir unbedenklich als aus buddhistischen Quellen geflossen ansehen. In der fünften Erzählung der (sanskritischen Recension) der Vetálapancavinçati erscheinen die kunstreichen oder wunderbaren Gegenstände, deren Ruhm später alle Märchen und alle Welt erfüllt, soviel wir bisjetzt zu erkennen vermögen, zuerst. Die älteste erreichbare Redaction dieser Erzählungen habe ich aber als buddhistisch nachgewiesen. [1]) Ihr Abbild ist uns — wenn auch getrübt — im mongolischen Ssiddikür bewahrt. Hier „verfertigt" — abweichend von den uns bekannten sanskritischen Recensionen — „der Schreiner einen hölzernen Garudin, welcher, von innen nach oben bewegt, sich in die Höhe erhob, nach unten bewegt, zur Erde herabstieg, seitwärts bewegt, gerade dahinflog". Mit Hülfe dieses Garudin, der augenscheinlich der Garuda unserer Erzählung ist, entführt der eine dieser Gesellen seine, ihm von Chan geraubte frühere Frau (Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 257 fg., insbesondere 260). Ueber den übrigen Theil dieses Märchens werde ich bei Behandlung der Vetálapancavinçati sprechen. Hier will ich nur noch bemerken, daß gerade bei den Buddhisten das Fahren durch die Luft eine Hauptrolle spielt und so oft wiederkehrt, daß es unnöthig ist, besondere Stellen dafür anzuführen. So in dem

[1]) Im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, 4/16. September = Mél. asiat., III, 170 fg.

schönen Märchen im Dsanglun, S. 337 der Uebersetzung, Fliegen auf wirklichen Vögeln; ein Zauberpferd in der Rasavâhini (Spiegel, Anecd. Pâlica, Uebersetzung S. 59, vgl. auch Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 147), Fliegen eines Bettes, unter welchem sich ein Schüler versteckt hat und mit fortgetragen wird (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hioüen Thsang, et du Chinois par Stan. Julien, I, 48; vgl. dazu den mit allem, was auf seinem Dach ist, fliegenden Kuhstall in Somadeva's Märchensammlung, Uebersetzung S. 104—106); Mantelfahrt (Dsanglun, 116; Schiefner, Tibet. Lebensbeschreibung des Säkjamuni, in Mém. de l'acad. de St.-Pétersbourg par divers savans, VI [1851], S. 275; vgl. über Mantelfahrten Liebrecht zu Dunlop, 127; Grimm, KM., Nr. 122, III, 201 fg.); statt des Mantels ein Antilopenfell (Journ. asiat., 1856, S. 14. 18). Jeder Tschakravartin hat nach buddhistischem Glauben einen Elefanten und ein Pferd, auf welchen er durch die Luft reiten kann (Lalitavistâra, ed. Calc., III, 17; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 127). Wie überhaupt die buddhistischen Märchen später auf Vikramâditya übertragen sind (vielleicht ist infolge davon bei Galanos und in der berliner Handschrift unser Märchen wenigstens in eine entfernte Beziehung zu Vikramasena gesetzt), so schenkt ihm in der achten Erzählung der Hindüübersetzung der Sinhâsana-dvâtrinçat ein Tischler (vgl. oben aus Ssiddi-kür) ein wunderbares hölzernes Pferd, auf welchem man reiten kann, wohin man begehrt (Garcin de Tassy, Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, II, 300). Auch die magischen Sandalen yogapâduka, die Abnehmen unserer Siebenmeilenstiefeln, durch deren Hülfe sich Vikramâditya jeden Augenblick in der Sinhâsana-dvâtrinçat begibt, wohin er will, sind sicher buddhistisch; sie (sowie die bedeutendsten übrigen Wunderdinge, worüber später zu Vetâlapancavinçati, 5) erscheinen auch in dem Märchen von Putraka, dem Stifter von Pâtaliputra, dem Hauptsitze des Buddhismus, welches seinem ganzen Charakter nach ebenfalls ursprünglich buddhistisch ist (Somadeva, Uebersetzung S. 8). Wie in unserm Märchen auf einem hölzernen, so fliegt

in dem §. 51 erwähnten Lohadschangha auf einem wirklichen Garuda (ebend. S. 52).

Aus dem verglichenen Märchen, wie es der mongolischen Bearbeitung der Vetálapancavinçati zu Grunde lag, ist nur die Verfertigung des hölzernen Garuda in die Darstellung des Pantschatantra übergegangen. Nahe lag nun der Gedanke, den auf dem Garuda Reitenden überhaupt als Gott Vishnu — dessen Vehikel der Garuda ist — hervortreten zu lassen, gerade wie auch Lohadschangha im Somadeva für Vishnu gilt (vgl. Somadeva, Text XII, 152. 154. 155. 158, Uebersetzung 52). Dies führt dann die leichte Gewinnung der Prinzessin, den Uebermuth des Schwiegervaters und zuletzt die humoristische Lösung des schön geschürzten Knotens herbei.

Unser Märchen ist wie durch den Buddhismus zu den mongolischen Völkern, so durch die Berührung der Islambekenner mit Indien auch zu diesen gedrungen. Vgl. Bahar-Danush, II, 288 „hölzerner Vogel“; III, 68 „fliegender Thron“. Fast ganz stimmt Malek-u-Schirin in Tausendundein Tag (Cabinet des fées, XV, 37; deutsche Uebersetzung [Prenzlau] III, 33 fg.). Der Held ist auch hier ein Weber; er erhält einen fliegenden Kasten und gewinnt die Tochter des Königs, indem er sich für Mohammed ausgibt. Auch hier glaubt der Schwiegervater den Betrug und geräth infolge davon in Krieg. Aber die humoristisch-gemüthliche Lösung hat der ernstere Islam nicht gewagt herüberzunehmen. Der Weber benutzt sein Luftgestell, Steine auf den Feind zu schleudern und deren König zu verwunden, sodaß der Feind auf eine zwar sehr unwahrscheinliche, aber rein menschliche Weise vernichtet wird; weiter wagt sich der islamitische Bearbeiter nicht; die indische Gemüthlichkeit wäre hier zur Blasphemie geworden. Während der Held seinen Ruhm und seine Ehre als Pseudo-Mohammed genießt, verbrennt sein Luftgestell und er ist wieder im Elend.

Daran lehnt sich in „Simustapha und Ilfetilsone“, in Tausendundein Tag, V, 296 fg. (Prenzlau), insbesondere VI, 52. Um die Legitimität zu wahren, und auch einen befriedigendern

Schluß anzubahnen, iſt hier der vorgebliche Koch ein verkleideter Prinz.

Eine abweichende Darſtellung, welche ſich theilweiſe enger an das indiſche Original ſchließt, gewährt Tauſendundeine Nacht, mitgetheilt in Scott, Tales, Anecdotes etc., 1—37. Hier erhält ein Arbeiter einen fliegenden Stuhl, durch deſſen Hülfe er des Sultans Schwiegerſohn wird, indem er ſich für den Todesengel Izrail ausgibt. Während er bei der Prinzeſſin iſt, verbrennt der Koch zufällig den Stuhl. Der Arbeiter iſt ſehr betrübt; da erſcheint ihm der Geiſt, welcher in dem Stuhle gehauſt hatte, will ihn erſt vernichten, faßt aber dann Mitleid und gibt ihm eine Tarnkappe und einen Ring, auf deſſen Druck er zu ſeinem Beiſtande herbeieilen werde. Nun gewährt er ſeinem Schwiegervater mehrere Wünſche, vernichtet deſſen Feind und wird ſtatt ſeiner — indem dieſer abdankt — Sultan.

Hierher gehört auch „Zauberpferd", Tauſendundeine Nacht, II, 1 in Weil's Ueberſetzung; in der breslauer XIII, 364. Außerdem eine Menge einzelner Züge.

Durch Vermittelung des weſtlichen Aſiens drang dies Märchen auch nach Europa. Es gehört dahin zunächſt — denn dies ſcheint die ältere Form — Morlini, Nov., 69. Hier will ein Patricier unter Chriſtus Geſtalt eine Dame verführen, aber — um die Blasphemie abzuwenden — gelingt der Betrug nicht, indem ein anderer, der es erfährt, ſich für den heiligen Petrus ausgibt und ihn hindert. Eine andere, wie alles bei Boccaccio, vortreffliche Faſſung hat Decamerone, IV, 2. Hier iſt, ähnlich wie in der letzten Faſſung in Tauſendundeine Nacht, ein Engel, Gabriel, an Viſhnu's Stelle getreten. Die Verführung gelingt ihm zwar, aber er wird ſpäter empfindlich dafür geſtraft. Hierher gehört auch das ruſſiſche Märchen von dem berühmten und ausgezeichneten Prinzen Malandrach Ibrahimowitſch und der ſchönen Prinzeß Salikalla (Dietrich, Nr. 11; Vogl, S. 99—117); doch ſind die ſpeciellen Züge faſt ſämmtlich verwiſcht, ſodaß man die hiſtoriſche Verbindung auch bezweifeln kann.

Der Zug, daß der Feind durch die betrügeriſch angenommene

göttliche Geſtalt abgewehrt wird, iſt in die occidentaliſchen Bearbeitungen der „Sieben weiſe Meiſter“ übergegangen, nämlich in „Rom gerettet“. Nach der Calumnia novercalis (Antwerpen 1496). F., VI, b., vertheidigen die ſieben Weiſen die Stadt, indem ſie auf einem Thurm erſcheinen in der Kleidung von Göttern und Göttinnen mit den Waffen und Abzeichen derſelben (vgl. Historia Septem Sap., s. l. et a., Bl. 37; deutſche Ueberſetzung [Augsburg 1473], Bl. 36; 1478, Bl. 34; holländiſche F., 8; Keller, Li Romans, 2346, insbeſondere 2400 fg.; Dyocletian, 4782; deutſche Gesta Romanorum, XXII, bei Gräße, Ueberſetzung, II, 216, vgl. auch Keller, Li Romans, CCXX, Dyocletian, Einleitung, 61).

Auch das hölzerne Pferd in europäiſchen Conceptionen (vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. I, S. CXXXVI), insbeſondere das von Merlin gefertigte des Peter in einer bisjetzt nur aus dem Don Quixote (parte II, cap. 40) bekannten Faſſung der Magelone iſt daher entſproſſen. Vgl. noch Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 36, n.; Wilſon, Transactions of the R. As. Soc., I, 163.

§. 57. Im Hitopadeſa wird als Beleg dafür, „daß man nur den Kopf nicht verlieren dürfe“, eine andere Liebesintrigue erzählt, nämlich die berühmte von der Frau, die zwei Liebhaber einen vor dem andern und beide vor dem Manne rettet (Max Müller's Ueberſetzung, S. 90). Im Hitopadeſa „ſind Vater und Sohn die Liebhaber; die Frau hat den Sohn bei ſich; da kommt der Vater; raſch verſteckt ſie jenen auf dem Kornboden. Während nun der Vater bei ihr iſt, kommt ihr Mann; da ſagt ſie zu jenem: «nimm dieſen Knüttel und gehe zornig zu der Thür heraus!» Dies geſchieht; der Mann fragt nach dem Grunde; da ſagt ſie: «jener Mann ſei auf ſeinen Sohn wüthend, dieſer habe ſich in das Haus geflüchtet und ſie habe ihn verſteckt; er habe ihn nicht finden können und ſei darum zornig weggegangen». Darauf holt ſie den Sohn“.

Dieſe Erzählung erſcheint in wenig abweichender Faſſung auch in der Çukasaptati, 26. „Ratnavati, die Frau eines Krie-

gers Kshemarakſha, hat ein Liebesverhältniß mit Vallabha und deſſen Sohne, ohne daß dieſe beiden etwas von ihrer Nebenbuhlerſchaft wiſſen. Einſt kommen beide zu ihr und plötzlich auch ihr Mann. Als die Frau dieſen ſieht, jagt ſie den Vater zankend weg und, als ihr Mann fragt, was das bedeute, antwortet ſie: «dieſer hier iſt der Sohn von jenem; er hat ſich in unſer Haus geflüchtet, und wer in das Haus eines Kſchatrija flüchtet, darf nicht ausgeliefert werden; daher habe ich ihn nicht ausgeliefert.» Die Faſſung iſt hier noch nicht ſo in ſich zuſammenhängend, wie im Hitopadeſa; ſchon daher läßt ſich vermuthen, daß letztere ſpäter iſt. Es fehlt ihr außerdem insbeſondere ein Zug — nämlich die Einhändigung des Knüttels —, welcher uns weſentlich identiſch, nur mit Schwert ſtatt Stock, in einer andern Faſſung begegnet. Es erſcheint nämlich dieſe Erzählung auch in dem perſiſchen Tûtinâmeh von Nachſhebi, hier aber in der achten Nacht, in welcher H. Brockhaus eine kurze Darſtellung der Sieben weiſen Meiſter entdeckt hat, und ebenſo findet ſie ſich auch in den meiſten zu dieſem, dem Sindabadkreiſe, gehörigen Schriften. Von dieſen iſt es aber höchſt wahrſcheinlich, daß ſie auf einem ſanskritiſchen Original, Siddhapati, beruhen (vgl. den mehrfach angeführten Aufſatz im Bulletin der St.-Petersburger Akademie = Mél. asiat., III, 188 fg. und §. 8. 9, und weiterhin mehrfach). Iſt dieſe Vermuthung richtig, ſo iſt es wahrſcheinlicher, daß dieſe Erzählung in den Hitopadeſa aus letzterm unmittelbar oder mittelbar gelangt ſei, als aus der Çukasaptati.

In Nachſhebi's Tûtinâmeh iſt ſie die erſte Erzählung ſeiner Darſtellung der Sieben weiſen Meiſter (achte Nacht) und lautet in Brockhaus' Ueberſetzung (Nachſhebi, Sieben weiſe Meiſter, perſiſch und deutſch, von H. Brockhaus, Leipzig 1845) folgendermaßen:

„Eine Frau hat ein Liebesverhältniß mit einem Färber; er ſchickt ihr ſeinen Lehrling, um ſie zu ſich einzuladen. Der Frau gefällt dieſer und ſie behält ihn; als er zu lang ausbleibt, kommt der Färber ſelbſt; wie ſie dieſen erblickt, verſteckt ſie den Knaben. Der Färber ſagt ihr: «ich habe dich eingeladen und noch haſt du

nicht einmal einen Strumpf angezogen». Sie antwortet: «dazu hätte er ein Weib ſchicken müſſen, nicht einen unverſtändigen Knaben: dieſen habe ſie vergebens gebeten, ins Haus zu kommen, er ſei gleich wieder weggegangen». Während beide ſo zanken, kommt der Ehemann. Der Färber geräth in Angſt. Da ſagt ſie ihm: «zieh' dein Schwert und ſtürze ſchimpfend aus dem Hauſe!» So entgeht er. Dem Manne ſagt ſie: «es ſei ein wüthender Menſch; ein Knabe habe ſich vor ihm zu ihr geflüchtet: kaum habe ſie dieſen verſteckt gehabt, ſo ſei jener wüthend hereingeſtürzt». Der Mann küßt den Knaben auf die Stirn und bezeugt ihm ſeine Freude, daß er der Gefahr glücklich entgangen iſt."

Wie hier, tritt auch im übrigen Sindabarkreiſe ſtatt Vater und Sohn — wol um das blutſchänderiſche Verhältniß zu vermeiden — Herr und Knecht ein. Es wird demnach dieſe Veränderung wol auf islamitiſchem Boden überhaupt — im Gegenſatz zu dem indiſchen Original des Sindabarkreiſes — vorgegangen ſein. Die Verwandlung des Herrn in einen Färber dagegen iſt wol Nachſhebi's eigenes Werk, vielleicht durch Einfluß der erſten Erzählung im Kalilah und Dimnah, Kap. 6 (§. 111). Denn daß letztere nicht aus dieſer hervorgegangen iſt, wird durch das chronologiſche Verhältniß faſt ſo gut als gewiß: weil nämlich die alte griechiſche Ueberſetzung von Symeon Seth, in der auch dieſes ſechste Kapitel erſcheint, faſt 300 Jahre älter iſt als Nachſhebi.

Im Syntipas, V (bei Sengelmann, Ueberſetzung, 90), iſt der Liebhaber ein königlicher Mann (im Hitopadeſa Ortsvorſteher), im ſogenannten Sandabar, XIV (bei Sengelmann S. 60) wird er nicht genauer bezeichnet, dagegen der Ehemann als ein Reiſiger, wie in der Çukasaptati, worin wir alſo wol die alte Form des Siddhapati erkennen dürfen. Im Sindibad-nämah (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 5) iſt der Mann ſonderbarerweiſe ein Schneider, der Liebhaber aber ein Offizier: das letztere iſt er auch in den Sieben Vezieren (Scott, Tales, 77; Tauſendundeine Nacht, Breslau, XV, 6. Erzählung, S. 168). Den Ort der Begebenheit bezeichnet der Syntipas nicht; der Sandabar hat auffallenderweiſe das Land Sinear und auch für den Ehemann einen ſemiti-

ſchen Namen, ſodaß ſich hier, wie an noch einigen Stellen, der Verſuch einer freiern Aneignung kundgibt. Aehnlich hat jedoch auch der Sindibad-nâmah das Königreich Balkis und die Stadt Sepa (Seba oder Sheba), ſodaß in dieſer Beziehung die hebräiſche Ueberſetzung einem Vorgange in ihrer Quelle gefolgt zu haben ſcheint. Die Entwickelung iſt faſt ganz wie bei Nachſhebi. Der Liebhaber ſendet den Knecht, kommt dann ſelbſt und genießt — abweichend von Nachſhebi, aber in Uebereinſtimmung mit dem Hitopadeſa — ihre Umarmung. Dann kommt der Mann. Der Liebhaber muß das Schwert ziehen und der Mann freut ſich noch, daß die Frau dem Knaben das Leben gerettet.

Ferner ging dieſe Erzählung in Gesta Romanorum, teutſche Bearbeitung, VI (Gräße, Ueberſetzung, II, 150), über und zwar auffallenderweiſe faſt ganz in Nachſhebi's Geſtalt.

Aus irgendeiner andern orientaliſchen Quelle oder aus dem Gedächtniß führte ſie Peter Alfons — um das Ende des 11. Jahrhunderts — in Europa ein. Denn er bietet ſtarke Abweichungen dar. Es iſt nur Ein Liebhaber: die Mutter iſt Kupplerin. Der Mann kommt; auf den Rath der Mutter ergreift der Liebhaber ein Schwert und die Mutter macht dem Manne weis, „er ſei vor Mördern hierher geflohen". Der Mann freut ſich, daß ſeine Schwiegermutter ihn gerettet, und behält ihn noch ubig bei ſich (Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XII). Danao das Fabliau bei Le Grand d'Auſſy, (1779) II, 296, (1829) IV, 189.

Dieſe Novelle hat in Europa viele Nachahmer gefunden und iſt unübertrefflich — im Anſchluß an den Syntipas — von Boccaccio, VII, 6, behandelt (vgl. dazu Dunlop, S. 241). Ueber die übrigen, bisher als dazu gehörig bemerkten vgl. Val. Schmidt zu Peter Alfons, XII; Le Grand d'Auſſy, a. a. O.; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 77. 100; Lancereau, franzöſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 229 fg.; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 241, und dazu Liebrecht, Anm. 317; Keller, Li Romans, CXL; Dvocletian, Einleitung, 46; von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XXXII. — Ich bemerke, daß mir auch hierher zu gehören ſcheint Le clerc qui se cacha derrière un coffre;

auch da kommt erſt der eine, dann der andere Liebhaber, zuletzt der Mann. Die Frau hat ihre Liebhaber verſteckt. Der Ausgang iſt aber ſcherzhaft verändert. Der Mann vermuthet nämlich, daß ſie jemand bei ſich habe, und ſagt etwas, wodurch der eine Liebhaber ſich und den andern verräth, Le Grand d'Auſſy, (1779) II, 423, (1829) III, 265. Die beſte Bearbeitung dieſer Faſſung ſcheint mir die in den Cent nouvelles nouvelles, 34; die Nachahmung hiervon ſ. bei Le Roux de Lincy, II, 336.

§. 58. Nach Erzählung der fünften (§. 56) meint Karataka, daß Damanaka nicht mächtig genug ſei, ſeinen Plan auszuführen. Da zeigt er durch die ſechste, „Krähe und Schlange", daß Liſt beſſer als Macht ſei. Dieſe Erzählung findet ſich in allen Ausflüſſen des ſanskritiſchen Grundwerks, mit Ausnahme des Somadeva. Sie gehört alſo der älteſterreichbaren Redaction an und iſt von Somadeva aus irgendeinem nicht ſicher zu errathenden Grunde ausgelaſſen; daß ſein Exemplar des Pantſchatantra ſie hatte, wird ſich §. 60 ergeben.

Was die Faſſung derſelben betrifft, ſo hat Galanos' Ueberſetzung, die berliner Handſchrift und der Hitopadeſa (M. Müller's Ueberſetzung S. 91) insbeſondere einen Zug, der bei Koſegarten, in den hamburger Handſchriften und im ſüdlichen Pantſchatantra (Dubois, 75) fehlt. Die männliche Krähe (bei Dubois „Rabe") will nämlich dort die Schlange umbringen und erſt als das Weibchen ſie darauf aufmerkſam macht, daß ſie dazu nicht ſtark genug ſei, wendet ſie ſich an den Schakal um Rath. In der arabiſchen Bearbeitung (Wolff S. 40, Knatchbull S. 113) erſcheint ein ähnlicher Zug, und zwar an noch beſſerer Stelle: nachdem nämlich die Krähen zum Schakal gegangen, ſagt ihm das Männchen, es wolle der Schlange die Augen auskratzen. Dadurch wird die eingeſchobene Erzählung, welche in der ſanskritiſchen Bearbeitung ſchlecht motivirt iſt, hier ſehr gut eingeleitet. Die Form iſt auf dieſe Weiſe in der arabiſchen Bearbeitung verbeſſert; aber ich zweifle, ob dieſe harmoniſchere Geſtalt die ältere iſt. Wer dieſe Fabel ſo vor ſich ſah, hat ſie ſchwerlich ſo verſtümmelt, wie ſie im Verhältniß dazu in den ſanskritiſchen Texten erſcheint. Im Gegen-

theil wird wol die Form in dem Kosegarten'schen Text im allgemeinen die älteste sein, die der berliner Handschrift und der von Galanos benutzten Recension eine noch wenig gelungene Verbesserung; die in der arabischen eine entschieden gute. Uebrigens ist es darum nicht nothwendig, daß die arabische Fassung nicht schon in dem sanskritischen Grundwerk existirte. Wir werden einige — in der That jedoch seltene und zweifelhafte — Spuren finden, daß Varianten, welche älter sind als die Grundlage der arabischen Bearbeitung, sich in die neuen Texte hinübergerettet haben, was ja bei der Art, wie derartige Werke sich fortpflanzten, keineswegs unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich ist. Mit der arabischen Recension bei Silv. de Sacy stimmt auch im wesentlichen die alte griechische Uebersetzung von Symeon Seth, athener Abdr. S. 16; Johann von Capua, c., 4, a.; deutsche Uebersetzung Ulm 1483, D., IV, b.; spanische XIII, 6; Firenzuola 38; Doni 57; Anvâri-Suhaili, S. 116; Livre des lumières, 91; Cabinet des fées, XVII, 220. Diese Fabel hat auch Baldo nachgeahmt (15. Fabel) und das Livre des merveilles, dessen Fassung Edélestand du Méril zu Baldo in den Poésies inédites, S. 236, Note, mittheilt. Aus der arabischen Bearbeitung ist sie auch in Tausendundeine Nacht, III, 916 (Weil), übergegangen, wo sie religiös gefärbt ist.

Der Kern dieser Fabel scheint, wie so häufig, zunächst buddhistisch; nur ist sie anders zu Ende geführt. Im Mahâvanso, S. 128, wird vom König von Ceylon, Elâra, erzählt, daß er an seinem Bette eine Glocke hatte, an deren Stricke jeder, der Gerechtigkeit suchte, zog; dies habe denn auch eine Krähe gethan, deren Junges eine Schlange auf einem Palmbaume gefressen habe. Der König habe der Schlange den Bauch aufschneiden und, als er die Krähe darin fand, sie an dem Baume aufhängen lassen. Man wird vielleicht fragen, warum ich nicht umgekehrt annehme, daß die Andeutung der Fabel im Mahâvanso auf dem Pantschatantra beruht? Dies geschieht, weil sich im Verlauf der Untersuchung immer mehr herausstellen wird, daß das Pantschatantra nachweisbar fast ganz aus buddhistischen Quellen geschöpft und

buddhiſtiſchen Urſprungs iſt (§. 225). Infolge dieſes allgemeinen Reſultats glaube ich annehmen zu dürfen, daß, wenn Partien des Pantſchatantra in buddhiſtiſchen Schriften erſcheinen, ſelbſt wenn dieſe jünger ſind als das Pantſchatantra (was übrigens in Bezug auf den Mahâvanſo fraglich iſt, ſ. Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1839, S. 972), ſie doch aus einer Quelle geſchöpft haben, welche wahrſcheinlich älter iſt als das Pantſchatantra. Der Mahâvanſo aber theilt hier ſicherlich keine ſpeciell ceyloneſiſche, ſondern eine buddhiſtiſche Sage mit, welche in Ceylon lokaliſirt iſt.

Dieſe Sage iſt auch nach Europa gelangt. Wenn ſie ſich wirklich in Rußland findet, wie von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. III, S. CLXIV, angibt, ſo ſpricht vieles dafür, daß ſie durch buddhiſtiſche Mongolen eingeführt iſt. Allein ich war trotz der ſorgfältigſten Nachſuchung und Umfrage bisjetzt nicht im Stande, das Citat, auf welches er ſich ſtützt, „Zeitſchrift Janus, 1811, St. 1," zu verificiren: ich wage daher um ſo weniger, mich auf ſeine Autorität zu verlaſſen, als er auf derſelben Seite in ſeiner Angabe über China nicht ſo genau iſt, als man in derartigen Angaben ſein muß. In China iſt nämlich nicht dieſe Sage bekannt, wie von der Hagen angibt, ſondern Du Halde, I, 282, berichtet nur, daß Yu (2217 v. Chr.) eine Glocke, eine Trommel und drei Tafeln für die Gerechtigkeit Suchenden habe aufſtellen laſſen. Eine weitere Sage knüpft ſich daran nicht (vgl. auch Huc und Gabet, Reiſe durch das chineſiſche Reich, überſetzt von Andree, S. 157).

Im Occident erſcheint die Sage zunächſt in den Gesta Romanorum, CV, wo ſie ſich an Theodoſius knüpft; doch iſt die Schlange die Verletzte und Gerechtigkeit Suchende, die Kröte die Verbrecherin: jene erweiſt ſich dankbar und heilt mit einem Stein den König von Blindheit. Dieſe Faſſung erinnert einerſeits an den ſicher urſprünglich indiſchen Schlangenſtein (vgl. §. 71) und den damit in innigen Zuſammenhang tretenden, gerade in buddhiſtiſchen Legenden und Märchen ſo oft vorkommenden „Wunſchedelſtein", cintâmaṇi, mit welchem z. B. im Dſanglun, Kap. 13, Blindheit geheilt wird, daß ich ſie nicht für eine ganz europäi-

ſche Umwandlung halten kann. Weiter iſt dieſe Sage dann auf Karl den Großen übertragen, von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. III, S. CLXIII und Th. II, S. 635; Gräße, zu ſeiner deutſchen Ueberſetzung der Gesta Romanorum, CV; Weber, Indiſche Studien, III, 368, Note.

Mit unſerer Fabel iſt aufs innigſte verwandt oder vielmehr nur eine Nebenform derſelben die 20. Erzählung dieſes Buchs, wo ebenfalls die Schlange die Jungen eines Vogels frißt und mit dem Tode beſtraft wird; ſelbſt die 18. und 15., wo Vogeleier vernichtet werden, laſſen ſich nicht davon trennen; ebenſo wenig die vor der beſprochenen im Anvár-i-Suhaili hinzugefügte, wo ein Falke die Jungen zweier Sperlinge tödtet (Anvár-i-Suhaili, III; Livre des lumières, 87; Cabinet des fées, XVII, 207); zur Strafe wird hier des Falken Neſt von einem Salamander verbrannt. Dieſe letzte Form erinnert nun ganz und gar an Aesop. Fur. 1, Cor. 1; Phaedr. I, 28; Syntip. 24; Ugobard 14; Vartan 3 u. ſ. w.; vgl. Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 194, Fabel 23; auch Abſtemius, 81 in Neveleti, Mythologia Aesopica. Dieſe Fabel kennt bekanntlich ſchon Ariſtophanes, Aves, 652. und ſie iſt aufs innigſte verwandt mit Aesop. Fur. 223, Cor. 2. welche ebenfalls ſchon Ariſtophanes, Pax. 126. kennt. [1]) Die erſtere iſt augenſcheinlich weſentlich dieſelbe, wie im Anvár-i-Suhaili; denn daß an die Stelle des Fuchſes (in der griechiſchen Fabel) hier Sperlinge getreten ſind, an die Stelle der Verbrennung des Neſtes durch himmliſche Rache ein Salamander, wären ſchon an und für ſich untergeordnete Differenzen, und die erſtere könnte durch Einfluß von Babr. 118 entſtanden ſein, wo eine Schlange die jungen Schwalben frißt. In der Einleitung

[1]) Wie nahe die Verwandtſchaft iſt, zeigt ſich noch darin, daß, wie Huſain Vaiz vermittelſt der Ideenaſſociation bewogen wurde, ſeine Form der erſten hinzuzufügen, ſo, natürlich ganz unabhängig von ihm, Firenzuola auf die Einſchiebung der zweiten geführt ward (S. 37, und nach ihm Doni S. 56). Eine ganz ähnliche Wirkung der Ideenaſſociation begegnete uns oben §. 36, S. 120.

zum dritten Buche des Pantschatantra (§. 162) wird es nun aufs höchste wahrscheinlich werden, daß jene erste äsopische Fabel in Indien bekannt war, indem sie nämlich zur Zeit der baktrisch-indischen Reiche der Griechen, wo sich überhaupt griechisches Leben und Wissen in Indien geltend machten, dahin gelangte. Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß dieser ganze Fabelkreis auf der einen oder beiden angeführten griechischen Fabeln beruht, sich aber in Indien mit einer gewissen Selbständigkeit aus- und umgebildet hat. An die Stelle des Fuchses treten durchweg Vögel, an die des Adlers in zwei Formen die Schlange — beides entschieden passender. In dieser Gestalt wurde sie in die buddhistische Legende zur Veranschaulichung des tief im Buddhismus liegenden Bestrebens, auch den Thieren gerecht zu werden, verwendet. Daß die Form im Anvár-i-Suhaili eine unmittelbare Umbildung der griechischen ist, will ich zwar nicht entschieden behaupten, doch ist es wahrscheinlich: die Verwandlung des Fuchses in Vögel könnte durch Einfluß der indischen Formen eingetreten sein; daß der Salamander statt der himmlischen Rache eintritt, beruht auf dem Gedanken der Thierfreundschaft, welcher in den indischen und sonstigen Fabeln so oft hervorbricht und auch in der äsopischen Nebenform, wo der Mistkäfer auf so humoristische Weise die Rache übernimmt.

Wie im Anvár-i-Suhaili der Verletzende statt des Adlers ein Falke, in der buddhistischen Form eine Schlange, in der occidentalischen eine Kröte, im Pantschatantra, 15, ein Elefant, in 12 das Meer ist, so sind auch die Strafen der Beleidiger differenzirt. Dazu konnte Verbindung mit andern Fabeln oder Sagen oder Legenden (vgl. §. 82) von Einfluß gewesen sein. Eine derartige erkenne ich hier in der zunächst befremdenden des Pantschatantra in Bezug auf die Veranlassung der Strafe. Während die Schlange in der 20. Erzählung auf eine Weise überlistet wird, welche wenigstens noch ziemlich nahe im Kreise des thierischen Lebens liegt, so ist hier die Ueberlistung durch den Diebstahl der Kette u. s. w. überaus raffinirt. Ich bin überzeugt, und die weitere Vergleichung wird es mit ziemlicher Sicherheit beweisen,

daß dies Raffinement Folge davon iſt, daß, an die Stelle der griechiſchen oder buddhiſtiſchen Beſtrafung oder der durch das Ichneumon in der 20. oder irgendeiner andern Auffaſſung, in der vorliegenden eine Verbindung mit der alten indiſchen Legende „von der diebiſchen Elſter“ getreten iſt.

Dieſe Legende theilt Polier, Mythologie des Hind., II, 514 (vielleicht aus dem Padma-Purana [1]) mit (vgl. Wilſon zu dem Viſhnu-Purana, S. 373, Note 9). „Die fromme Tárá (nach Wilſon aus dem Siva-Purana, a. a. O.: Satyavati [2]), die Frau des Muſters der Freigebigkeit und Aufopferung, des Hariçcandra, wird Sklavin der Königin von Benares. Während dieſe ſich badet, übergibt ſie jener ihr Halsband zur Bewahrung. Dieſes raubt plötzlich ein Vogel, ohne daß ſie es bemerkt; ſie wird nun als Diebin mißhandelt und weggejagt.“

Die Sagen von Hariçcandra's unbegrenzter Freigebigkeit, ſodaß er ſein Land, Weib und Kind und zuletzt ſich ſelbſt an Viçvámitra gibt, erinnern ſo ſehr an buddhiſtiſche Anſchauungen (auch durch den Namen Tárá), daß ich die Vermuthung nicht unterdrücken kann, daß buddhiſtiſche Legenden auf ihn übertragen ſind; namentlich erinnern ſie mich an das Vaiçyántara Játaka, welches Hardy, Manual of Buddhism, 116 (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 324 fg.) erzählt; die Geſtalt iſt hier tiefſinnig und märchenhaft, wie in allen buddhiſtiſchen Legenden; die mongoliſche Form derſelben findet ſich bei Benjamin Bergmann, Nomadiſche Streifereien, III, 287—302; ſie gehört zu denen, welche bei den Buddhiſten am meiſten ins Volk (Köppen, a. a. O., S. 326, Note 1) und, wie ich glaube und im Fortgange dieſes Werks nachzuweiſen ſuchen werde, auch in die europäiſche Märchenwelt gedrungen ſind. Daß Hariçcandra ſchon in dem vediſchen Kreiſe

[1]) denn im Márkandeya-Purana, auf welches man ebenfalls vermuthen konnte, erſcheint ſie c. VII. VIII, wo die ſchöne Legende von Hariçcandra erzählt wird, nicht.

[2]) im Márkandeya-Purana heißt ſie Saivyá, VII, 35, und ſonſt; Tárá iſt ſonſt der Name einer weiblichen buddhiſtiſchen Gottin, ſ. Wilſon, Dict., und Schiefner in Mél. asiat., II, 170.

vorkommt (ſ. Aitareya Brâhmaṇa, VII. 13—18. überſetzt und beſprochen von Roth in Weber, Indiſche Studien, I, 457, II, 114, und vgl. Bhâgavata-Purâṇa, IX, 7. Weber, a. a. O., I, 173. 286; Wilſon zu Rig-Veda, engliſche Ueberſetzung, I, 59), hindert die Annahme, daß urſprünglich buddhiſtiſche Legenden auf ihn übertragen ſeien, ſelbſtverſtändlich keineswegs. Und wenn ich mit Recht vermuthet habe, daß das ſanskritiſche Original des Sindabadkreiſes urſprünglich buddhiſtiſch war, ſo ſpricht ſpeciell für die Annahme, daß dieſe Legende buddhiſtiſch ſei, der Umſtand, daß ſie auch in dieſem vorkommt. Sie findet ſich nämlich in den Sieben Vezieren (Scott, Tales, 155: in der breslauer Ueberſetzung von Tauſendundeine Nacht, XV, 212). Die Darſtellung iſt weſentlich identiſch mit der bei Polier: nur iſt der ſehr natürliche Zuſatz hinzugetreten, daß die Unſchuld der frommen Frau ſpäter an den Tag kommt. Sie lautet hier ungefähr ſo:

„Eine fromme Frau kommt an den Hof eines Sultans, wo ſie ehrfurchtsvoll empfangen wird. Eines Tages nimmt die Königin ſie mit in das Bad und übergibt ihr eine Juwelenkette zum Aufheben. Dieſe legt ſie auf ihren Teppich und betet. Plötzlich wird ſie von einer Elſter, ohne daß jene es bemerkt, geraubt. Sie ſelbſt wird nun für eine Diebin gehalten und gereinigt, dann, da ſie nicht geſteht, gefangen geſetzt. Eines Tages aber bemerkt der Sultan die Elſter mit der Juwelenkette in ihren Krallen. Er läßt ſie fangen und ſucht nun bei der frommen Frau den falſchen Verdacht wieder gut zu machen.“

Bekanntlich iſt dies das Sujet von Roſſini's Gazza ladra, die mancher Leſer geſehen haben mag, ohne ſich träumen zu laſſen, eine vielleicht uralte indiſche Heiligenlegende vor ſich zu haben (vgl. Keller, Li Romans, CXLVIII).

Doch iſt auch dieſe Sage ſchon lange vorher in die europäiſche Märchenwelt gedrungen; ſie erſcheint in Grimm, KM., Nr. 17, „wo die Ente den Ring der Königin verſchlingt und der Diener in Verdacht geräth“ (vgl. Grimm, III, 27). Dieſes Märchen gehört aber, ſeinem übrigen Charakter nach, in einen andern Kreis (vgl. Gervaſius von Liebrecht, 155).

Die Verbindung dieſer Sage mit jener Fabel wird im Verlaufe unſerer Unterſuchungen noch mehrere Analogien erhalten und iſt eine Probe des Raffinements, mit welchem bei Umgeſtaltung der den Pantſchatantraerzählungen zu Grunde liegenden einfachen Formen mehrfach verfahren wurde.

§. 59. Es iſt ſchon im vorigen Paragraphen bemerkt, daß Huſain Vaïz eine ihr nahverwandte und ſchon beſprochene Fabel vor der eben behandelten eingeſchoben hat, nämlich unmittelbar, nachdem Damanaka ſeinen Plan, den Stier zu ſtürzen, enthüllt hat. Eine zweite ſchiebt er hinter der Auseinanderſetzung der Fehler eines Königs ein: „Ein tyranniſcher König hat auf der Jagd geſehen, wie ein Hund einen Fuchs ins Bein biß, ein Knecht dem Hunde mit einem Steinwurfe das Bein zerbrach, ein Pferd dieſen Knecht ſchlug, ſodaß er das Bein brach, das Pferd ſelbſt aber in eine Höhlung ſtürzte, ſodaß es ebenfalls das Bein brach". Aus dieſem ſich gewiſſermaßen von ſelbſt ergebenden jus talionis zieht der König die Lehre, daß, wer pflichtwidrig handelt, auch Unliebſames leidet, und wird ein gerechter Fürſt" (Anvár-i-Suhaili, 114; Livre des lumières, 89; Cabinet des fées, XVII, 215). Das jus talionis erſcheint auch bei vielen andern Völkern, und ich wage deshalb nicht, dieſer Fabel einen indiſchen Urſprung zuzuſchreiben; doch bemerke ich, daß die auch im indiſchen Recht hervortretende Anſchauung „Zahn für Zahn" u. ſ. w. mit allen oft ins Komiſche gehenden Conſequenzen gerade in den märchenhaften Urtheilsſprüchen der Inder vorherrſcht (vgl. oben §. 39, unten §. 166 und §. 229).

§. 60. Im Pantſchatantra iſt in die ſechſte eine andere, die ſiebente, „der Kranich und der Krebs", eingeſchachtelt. Ueber die im Sanskrit theils mangelnde, theils ungenügende, in der arabiſchen Bearbeitung aber ſehr paſſende Motivirung der Einſchachtelung iſt ſchon im 58. Paragraphen geſprochen. Dieſe Fabel erſcheint auch im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (76) und bei Somadeva, woraus wir, da ſie in allen ſonſtigen Autoritäten in die ſechſte eingeſchachtelt iſt, mit Entſchiedenheit folgern können, daß ſein Exemplar des Pantſchatantra auch die letztere hatte, ob-

gleich er ſie, wie oben bemerkt, nicht aufgenommen hat: ferner in der arabiſchen Bearbeitung (Wolff, I, 41: Knatchbull 114); in deren griechiſcher Ueberſetzung von Symeon Seth (athener Abdr., 16), der lateiniſchen von Johann von Capua c., 4. b., der deutſchen (Ulm 1483) D., V, b., der ſpaniſchen Ueberſetzung XIII, 6: Firenzuola 39: Doni 59; Anvár-i-Suhaili 117; Livre des lumières 92; Cabinet des fées, XVII, 221. Nur im Hitopadeſa iſt ſie hier ausgelaſſen und ſtatt ihrer die gleich zu beſprechende achte des Pantſchatantra eingeſchachtelt; doch bringt er ſie als ſiebente im vierten Buche (Max Müller's Ueberſetzung, 158). Sie iſt auch von Baldo in der 15. Fabel behandelt und, wie in den übrigen (außer Hitopadeſa und Somadeva), in die ſechste eingewebt: ebenſo iſt ſie in das Livre des merveilles übergegangen, deſſen Faſſung Edeléſtand du Méril zu Baldo S. 238 aus dem Manuſcript mittheilt. Endlich erſcheint ſie auch in Tauſend-undeine Nacht (Weil, III, 915) dicht vor der aus der ſechsten entſtandenen und, wie dieſe, ſtark in religiöſem Sinne verändert. Vgl. auch Lancereau zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, 238; Lafontaine, X, 4.

Dieſe Fabel iſt unzweifelhaft zunächſt buddhiſtiſch. Wir finden ſie in folgender einfacher, ſonſt aber nicht ſehr weſentlich von der vorliegenden abweichender Form in den Dſchatakas (Buddha's frühern Exiſtenzen) bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 292: „Ein liſtiger Waſſerrabe wendet ſich an einige Fiſche, die in einem ſehr ſeichten Teiche leben, und erbietet ſich, ſie in einen andern zu tragen, wo viel Waſſer ſei. Die dummen Fiſche laſſen ſich darauf ein; er aber frißt ſie, ſobald er aus dem Geſichtskreis ihrer Gefährten iſt. Einſt wendet er ſich auch an einen Krebs; auch dieſer nimmt ſein Anerbieten an, ſchlägt aber vor, daß er ihn auf den Hals nehmen ſoll. Der Waſſerrabe iſt es zufrieden. Als ſie eine Strecke entfernt ſind und der Krebs keinen Teich ſieht, faßt er Verdacht, packt den Raben an dem Hals und droht ihm den Tod, wenn er ihn nicht zu ſeinem Teich zurückbringe. Der Rabe gehorcht: als ſie aber beim Teiche wieder angelangt ſind, tödtet der Krebs ihn mit ſeinen Scheren dennoch.

Buddha, welcher damals eine Baumgottheit war und dies mit angesehen hatte, erklärte, daß die Bosheit des Betrügers ihre gerechte Strafe gefunden habe." Auf dieser Fabel wird in dem buddhistischen Werke Dhammapada (Ausgabe von Fausböll, 155) der Vergleich mit „dem alten Reiher am See" beruhen. Sowol der Zusatz „alt" als die Bezeichnung „Reiher" scheinen aber eine dem Pantschatantra noch näherstehende Form anzudeuten. Hier nämlich ist eine der wesentlichern Abweichungen von Upham die Begründung der eigenthümlichen Art, wie der Vogel seine Nahrung suchen muß, durch sein Alter: sie scheint also in der Nebenform, auf welche sich das Dhammapada bezieht, existirt zu haben. Eine andere Abweichung besteht in genauerer Angabe der Art, wie der Vogel die Fische beredet, sich ihm anzuvertrauen. Hier aber gehen die Recensionen des Pantschatantra auseinander. Die eine Recension läßt ihn anführen, daß er Fischer sagen gehört habe, daß sie den Teich ausfischen wollten. Diese Motivirung haben die berliner Handschrift und Galanos' Uebersetzung, die arabische Bearbeitung, Somadeva und der Hitopadesa; sie ist also unzweifelhaft sehr alt und stand sicherlich in dem indischen Grundwerke, aus welchem die arabische Bearbeitung mittelbar geflossen ist. Allein es ist auf jeden Fall höchst wahrscheinlich, wol kaum einem Zweifel zu unterwerfen, daß die Motivirung in der buddhistischen Darstellung alter ist: denn wenn man auch die Dschataka's nicht mit den Buddhisten sämmtlich als Erzählungen von Buddha selbst ansehen darf, so ist doch die Heiligkeit derselben zu groß, als daß wir ihre, wenn auch allmähliche Entstehung tief hinabrücken dürften: auch lassen sich viele derselben schon um und vor der Zeit, wo das indische Grundwerk des Pantschatantra ins Pehlewi übersetzt wurde, nachweisen. Es scheint durch einen Zufall, den wir nicht genau (vgl. sogleich) bestimmen können, die gewöhnliche Motivirung des Ausfischens, die auch in der 14. Fabel dieses Buchs und in der 6. des fünften erscheint, an die Stelle der ältern getreten zu sein. An diese ältere lehnt sich die Fassung bei Kosegarten, in den hamburger Handschriften und höchst wahrscheinlich auch in zwei Wilson'schen. Denn Wilson erwähnt

(Transactions of the R. As. Soc., I. 163), daß dieſe, welche er die beſten nennt, die 238. Strophe enthalten, die nur bei der letztern Motivirung eine Stelle haben konnte. Die erſtere Motivirung iſt aber augenſcheinlich höchſt ungenügend; denn es iſt dabei überſehen, daß dieſe Lüge kurze Beine hat, zumal in dem Texte, der bei Galanos zu Grunde liegt, wo die Ausfiſchung ſchon auf „morgen oder übermorgen" angedroht wird (ſo ſcheint auch die Quelle der berliner Handſchrift gehabt zu haben; ſie ſelbſt iſt hier corrumpirt). Die arabiſche Bearbeitung hat — vielleicht deshalb — eine Verbeſſerung, indem ſie den Reiher ſagen läßt, daß die Fiſcher erſt einen andern Teich ausfiſchen wollten; dadurch wird wenigſtens Zeit gewonnen. Die kurze Andeutung in der buddhiſtiſchen Darſtellung, wonach der Teich ſeicht iſt und ein waſſerreicher in Ausſicht geſtellt wird, iſt augenſcheinlich ausreichender und viel angemeſſener. Danach vermuthe ich, daß das Verhältniß der beiden Recenſionen des Pantſchatantra in dieſer Beziehung vielleicht folgendes iſt. Der urſprüngliche Verfaſſer des indiſchen Grundwerks theilte die buddhiſtiſche Fabel nur aus dem Gedächtniß oder nach einer aus dieſem entſtandenen ſchlechten Verſion mit, wo das gewöhnliche Motiv des Ausfiſchens mit der Gedankenloſigkeit, von welcher wir noch mehr Spuren finden werden, an die Stelle der beſſern buddhiſtiſchen Motivirung getreten war; dieſe Darſtellung ging in die arabiſche Bearbeitung und die Texte über, welche faſt durchweg die ältere ſanskritiſche Recenſion repräſentiren. Ein ſpäterer Abſchreiber kannte die buddhiſtiſche Faſſung und, von ihrer Trefflichkeit beſtimmt, ſetzte er ſie an die Stelle von jener; aber ihre Einfachheit genügte ihm nicht, ſondern, wie in den meiſten Fabeln des Pantſchatantra, wurde ſie mit gelehrten Citaten, hier aus dem Varâhamihira, ausſtaffirt, ungefähr wie die ſiebente im fünften Buche. In dieſer tritt zugleich, am beſtimmteſten ausgeführt, der Kranich als Heuchler auf, der ſich bekehrt haben will und den Frommen ſpielt, ähnlich wie die Katze in der zweiten Fabel des dritten Buchs (§. 144, vgl. auch §. 116) und im Mahâbhârata, V (II, 283), V. 5421 fg.; die Schlange in der 15. des dritten Buchs des Pantſchatantra; der Tiger in der

zweiten des ersten Buchs des Hitopadeśa; die Gans im Mahâbhârata, II (I, 163), V. 1462 u. a. Das Asketenleben der Inder bot Gelegenheit genug zu Erfahrungen über Heuchelei; doch findet sich diese auch sonst häufig genug und wir haben kaum ein Recht, die heuchlerischen Thiere in den Fabeln anderer Völker, z. B. Wolf als Mönch im Nf. (Grimm, CXCI), im Schafpelz (CCLXV) ihrer Heuchelei wegen aus Indien abzuleiten; vgl. Weber, Indische Studien, III, 365.

Was den Vogel betrifft, so hat das südliche Pantschatantra (Dubois) einen Seeraben (Cormoran), wie die buddhistische Fabel bei Upham, die sanskritischen Texte haben einen vaka, d. i. ardea nivea, die arabische Bearbeitung einen Fischreiber (wie oben Dhammapada), Symeon Seth hat daraus sehr unpassend einen κύκνος gemacht (jedoch übersetzt auch Knatchbull, 113. 114 swan), bei Johann von Capua ist es nur im allgemeinen avis quaedam und analog in der deutschen Uebersetzung; in der spanischen Uebersetzung und danach bei Firenzuola „ein Wasservogel", bei Doni „paragone Indiano". Husaïn Vaïz hat, wie Kalilah und Dimnah, einen „Reiher". Somadeva hat statt des Krebses das Seeungeheuer, welches die Inder makara nennen, schwerlich aus seinem Pantschatantra und höchst unpassend, da dieses von den Indern riesig vorgestellt wird.

In Bezug auf das Einzelne stimmt die berliner Handschrift und Galanos, im Gegensatz zu den mir bekannten übrigen sanskritischen, sowie auch zu Dubois, Somadeva und dem Hitopadeśa, in einem Zuge mit der arabischen Bearbeitung überein, indem jene — entsprechend Wolf, I, 43, 5 — auch hier den Kranich sagen läßt: „andajo ham asamartho mânushaih saha virodham kartum kim punar mama çaktir asti asmâj jalâçayâd anyam agâdham jalâçayam samkramayitum". „Ich als Vogel bin nicht stark genug, mit Menschen zu kämpfen; dagegen habe ich die Kraft, euch aus diesem Wasser in ein anderes tiefes zu bringen." Beachtenswerth ist hier der Beisatz tiefes, welcher in der Motivirung der berliner Handschrift ganz unnütz ist und aus der ursprünglichen buddhistischen, wo er, wie wir gesehen, sehr wesent-

lich ist, mit der noch öfter hervortretenden Gedankenlosigkeit bewahrt ward.

Wir nehmen, dem Bisherigen gemäß, an, daß diese Fabel zunächst aus buddhistischen Quellen in das Pantschatantra gelangte. Dagegen wird es sehr zweifelhaft, ob sie auch ursprünglich eine buddhistische Conception, oder nicht vielmehr durch Einfluß einer griechischen Fabel veranlaßt ist. In einer schon von Alcaeus gekannten Fabel (Aesop. Fur. 231, Cor. 70, vgl. nott. bei Furia) lebt ein Krebs mit einer Schlange zusammen und ermahnt sie, von ihren krummen Wegen zu lassen. Da sie nicht folgt, so bringt er sie um, und wie sie nun todtgestreckt daliegt, meint er, so gerade hätte sie stets sein müssen. Diese Fabel, fast nur ein Spiel des Wortwitzes, ist von der unserigen so verschieden, daß man an und für sich nicht an einen Zusammenhang denken würde, allein wir werden bei V, 15 (§. 216) nicht umhin können, anzunehmen zu müssen, daß diese letztere, ebenfalls eine ursprünglich buddhistische, die Bekanntschaft mit der griechischen voraussetzt; gibt man aber dieses zu, so lag es schon an und für sich nahe, den Gedanken des strafenden Krebses auch in andern Dichtungen zu veranschaulichen (vgl. Weber, Indische Studien, III, 344). Die Zusammengehörigkeit der eben erwähnten buddhistischen Fabel mit der dort zu erwähnenden (§. 216) ergibt sich außerdem aus der Form, welche diese hat, wonach sich die vorliegende gewissermaßen aus ihr losgelöst und besonders gestaltet hat (s. §. 216). Einigermaßen verwandt oder vielmehr in der Ausführung sogar verwandter ist übrigens auch die äsopische (Fur. 352, Cor. 404), wo der Geier eine Schlange durch die Luft schleppt und diese jenen tödtet. Nachgeahmt hat die arabische Form Lafontaine, X, 4.

§. 61. Unmittelbar an die sechste Fabel — in welche die siebente eingeschachtelt ist — schließt sich die achte, „Löwe und Hase", zum Beleg dafür dienend, daß Klugheit mehr werth ist, als Stärke. Sie erscheint in allen sanskritischen Texten, im südlichen (Dubois') Pantschatantra (S. 82), bei Somadeva, im Hitopadesa, jedoch, wie schon im vorigen Paragraphen bemerkt wurde, statt der siebenten in die sechste (hier die zehnte) eingeschachtelt

(Max Müller's Ueberſetzung, S. 92), in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff 46; Knatchbull 117; griechiſch, Symeon Seth 18; Johann von Capua c., 5. b., deutſche Ueberſetzung ulmer Ausg. 1483 E., II, a.; ſpaniſche Ueberſetzung XIIII, b.; Firenzuola 43; Doni 62; Anvár-i-Suhaili 124; Livre des lumières 99; Cabinet des fées. XVII, 236. Sie iſt ebenfalls von Baldo behandelt in der vierten Fabel und im Livre des merveilles (bei Gdéléſtand du Méril zu Baldo in Poésies inédites, 234, mitgetheilt); vgl. Lancereau, franzöſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, 232.

Sie gehört alſo zu dem älteſt-erreichbaren Beſtand des indiſchen Grundwerks. Sie findet ſich aber ferner auch in der Çukasaptati, 31, und zwar weſentlich identiſch mit den citirten Faſſungen. Welcher von dieſen beiden Quellen die Priorität zuzuſchreiben iſt, wage ich noch nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden.

Die Faſſung des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, ſowie der arabiſchen Bearbeitung (Wolff 46, Knatchbull 117 u. ſ. w.) weicht von den übrigen Autoritäten weſentlich nur darin ab, daß das Thier ſeine Abſicht, den Löwen zu überliſten, den übrigen vor ſeinem Abgange mittheilt. Es muß dies demnach die des Grundwerks geweſen ſein und die Weglaſſung dieſes die Spannung aufhebenden Zuges bei den übrigen iſt eine ſehr angemeſſene Verbeſſerung. Das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra hat ferner eine ſtarke Abweichung, indem es die Rolle, den Löwen anzuführen, vom Schakal — der in den indiſchen Fabeln der Repräſentant des Fuchſes nun einmal für immer geworden iſt (ſ. §. 29) — nicht vom Haſen ausführen läßt. Intereſſant iſt, daß, ſicherlich völlig unabhängig davon, auch Baldo ſtatt des Haſen einen Fuchs hat, und ſo auch — gewiß ebenfalls unabhängig von beiden, denn ich kann keine Spur finden, daß dieſe Fabel etwa in Baldo's Faſſung irgendwo ſich fände, von woher ſie auf die deutſche Ueberſetzung hätte von Einfluß ſein können (eher wirkte vielleicht die Form, welche dieſe Fabel im NF. angenommen hat, ſ. weiterhin) — in der alten deutſchen Ueberſetzung. Die Uebereinſtimmung geht in einer andern Beziehung noch weiter, ſodaß man faſt an einer Unabhängigkeit zweifeln möchte, aber es iſt keine Möglichkeit, eine

hiſtoriſche Verbindung zu erkennen. In allen dreien wird nämlich — ebenfalls im Gegenſatz zu den übrigen Darſtellungen — bei Dubois der Schakal, bei Baldo und in der deutſchen Ueberſetzung der Fuchs zu dem Löwen geſchickt, um den Vertrag mit ihm zu ſchließen. So auffallend dieſe doppelte Uebereinſtimmung iſt, ſo ſcheint ſie ſich doch daraus zu erklären, daß allen dreien der Haſe, ganz gegen ſeine Natur, die Rolle des ſchlauen Thieres zu ſpielen ſchien und ſie deswegen ſtatt ſeiner den allgemeinen Typus der Schlauheit ſubſtituirten. Im ſanskritiſchen Pantſchatantra iſt der Haſe, wie es ſcheint, gewählt, um den Gegenſatz der größten Schwäche und Feigheit einerſeits und der Stärke und des Muthes andererſeits in ihm und dem Löwen zu veranſchaulichen (vgl. auch III, 1, „Haſe und Elefant", wo übrigens der Haſe ebenfalls liſtig iſt). Die Veränderung der deutſchen Ueberſetzung hat auch die ſpaniſche angenommen (vgl. deren Darſtellung in dem beſondern Aufſatze über die alte deutſche Ueberſetzung) und ihr folgen Firenzuola und Doni. Die deutſche Ueberſetzung, welche überhaupt mit dieſer Fabel etwas freier umgegangen iſt, hat auch noch eine Veränderung vorgenommen. In der arabiſchen Bearbeitung ſagt der Haſe zu dem Löwen, er habe noch einen Haſen für ihn mitgebracht gehabt: dieſen habe ihm aber ein Löwe unterwegs entriſſen. Auch dieſer mitgebrachte Haſe iſt in der deutſchen Ueberſetzung ein Fuchs. Hier hat aber die ſpaniſche Ueberſetzung und nach ihr Firenzuola paſſender den Haſen bewahrt. Baldo hat ſtatt dieſes zweiten vorgeblichen Thieres am angemeſſenſten ein Lamm.

Weber (Indiſche Studien, III, 367) iſt der Anſicht, daß die Pointe in dieſer Fabel das Erblicken des Widerſcheins bildet, und glaubt deshalb, daß ſie auf der äſopiſchen „vom Hund und dem Fleiſch" (§. 17, 4) beruhe. Ich zweifle, daß wir berechtigt ſind, in Vergleichungen ſoweit zu gehen. Die mannichfachen Irrungen, die aus der Widerſpiegelung entſtehen können, bilden eine zu allgemein menſchliche Erfahrung, als daß nicht aus ihr an verſchiedenen Orten ſelbſtändig ſich Fabeln hätten entwickeln können. Wenn dieſe nicht in ihren Details gleich oder ſehr ähnlich ſind,

ſind wir nicht berechtigt, Entlehnung anzunehmen. Dagegen iſt die Aehnlichkeit der Fabel im RF., wo der Fuchs, indem er ſein Bild im Brunnen ſieht, es für ſeine Frau hält, hineinſpringt und dann den Wolf hineinlockt, ſo groß, daß ſie ſchwerlich ohne Einfluß der arabiſchen Bearbeitung entſtanden iſt. Mit dieſer iſt dann im RF. die Fabel von dem in den Brunnen gerathenen Fuchs verbunden, welche aus Aesop. Fur. und Cor. 4 u. ſ. w. (ſ. Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, 186, und II, 298) ſtammt, wo der Fuchs die Ziege herablockt und über ſie wegſpringt (vgl. auch noch Syntip. ed. Matth., X, wo der Haſe im Brunnen ſitzt und der Fuchs ihn verſpottet). Die Art der Verlockung im RF. ſtammt aus der Faſſung, die bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XXIV, vorliegt (vgl. über dieſe noch §. 143). Da dieſer zunächſt aus orientaliſchen Quellen geſchöpft hat und ſelbſt die urſprünglich occidentaliſchen Conceptionen aus orientaliſchen Auffaſſungen wiederzugeben ſcheint, ſo dürfen wir ſchon an und für ſich annehmen, daß er auch hier einer orientaliſchen Faſſung im allgemeinen gefolgt iſt, und dies ergibt ſich mit Entſchiedenheit durch die Nachweiſung der etwa aus derſelben Zeit herrührenden hebräiſchen Darſtellung bei Landsberg in der Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft, XII, 1, 153. Bei Peter Alfons iſt die Verlockung durch die Widerſpiegelung und die Eimergeſchichte (die auch in der hebräiſchen Darſtellung erſcheinen) noch durch die Bedrohung mit der Uebergabe des widerſpenſtigen Ochſen an den Wolf (Umwandlung von Aesop. Fur. 104, Cor. 138; Robert, Fables inédites, I, 283) vermehrt; vgl. auch Marie de France bei Le Grand (1779), IV, 242, und in Roquefort's Ausgabe II, 236; Grimm, RF., CCLXXVIII; Val. Schmidt zu Peter Alfons, c. XXIV, S. 155 fg.

Ein eigenthümliches Gegenſtück bildet eine Fabel der Betſchuanen in Südafrika, bei Grimm, KM., III, 361, wo ebenfalls ein Haſe einen Löwen überliſtet. Die übrige Ausführung iſt ſo verſchieden, daß eher an ſelbſtändige Entſtehung zu glauben ſein möchte. Doch werden wir an einem andern Orte zeigen, daß gerade zu

den Betſchuanen durch Einfluß der Mohammedaner auch ein indiſches Märchen gedrungen iſt; es wäre alſo nichts weniger als unmöglich, daß auch dieſe Fabel auf der vorliegenden indiſchen beruht.

Was übrigens die Entſtehung der indiſchen Fabel betrifft, ſo ſcheint auch ſie mir, wie die meiſten Fabeln und Märchen des Pantſchatantra, urſprünglich buddhiſtiſch zu ſein und zwar auf einer buddhiſtiſchen Legende zu beruhen; indem ſie jedoch aus dem Legendenkreiſe heraustrat, wurde ſie, wahrſcheinlich zuerſt infolge mündlicher Tradition, umgewandelt und faſt in das Entgegengeſetzte verkehrt. Ich verkenne übrigens nicht, daß die Verſchiedenheiten groß ſind, und will deshalb für meine Vermuthung weiter keine Gründe angeben, ſondern mich darauf beſchränken, die buddhiſtiſche Legende, welche ich meine, ohne weitere Bemerkung mitzutheilen. Sie findet ſich in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 361; vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 94, Note 1. „Buddha war in einer ſeiner frühern Exiſtenzen König der Hirſche. Ein König von Benares jagt; Buddha, in ſeiner Verkörperung als Hirſchkönig, ſtellt ihm vor, wie er alle Hirſche ausrotte, und trägt ihm an, ihm täglich einen Hirſch zu liefern. Der König nimmt den Vertrag an. Die Reihe, ihm ausgeliefert zu werden, kommt an eine trächtige Hirſchkuh; dieſe wendet ein, daß die Reihe zwar an ihr ſei, nicht aber an der Frucht, die ſie trage. Buddha übernimmt darauf ihre Stelle ſelbſt. Der König wird dadurch gerührt, entſagt ſeinem Rechte und übergibt den Wald den Hirſchen, daher er mṛigadâva, „Hirſchwald", heißt. Zum Gedächtniß dieſer Aufopferung ſtand noch zu Hiuen Thſang's Zeit ein stûpa in demſelben." Dieſe Legende tritt in die Reihe der Aufopferungslegenden, welche der Buddhismus — gemäß ſeinem bis auf die Spitze getriebenen Wohlwollen für alle Geſchöpfe — in großer Anzahl entwickelt hat (vgl. mehrere in §. 166); insbeſondere tritt ſie in Verwandtſchaft mit der von der Kuh, welche ſich ſtatt ihres Herrn einem Tiger ausgeliefert hat, ihn aber bittet, vor ihrem Tode ihr Kalb noch einmal ſäugen zu dürfen, worauf der Tiger gerührt wird und ſie

ganz freiläßt (Mackenzie Collection. I. 217). Ich will, wie gesagt, nicht weiter ausführen, wie die verglichene Legende in eine gewöhnliche Thierfabel umgesetzt ist, wie das Thier, welches ursprünglich hingeht, um sich für ein anderes aufzuopfern, sich, dem Charakter der Thierfabel gemäß, durch List befreit und des Tyrannen Tod herbeiführt.

§. 62. Im Anvár-i-Suhaili ist zwischen der sechsten und achten des Pantschatantra gar nicht übel eine Fabel eingeschoben, mit welcher Karataka den Damanaka warnt, sich in Acht zu nehmen, daß er nicht selbst in die Grube falle, die er dem Stiere graben will (Anvár-i-Suhaili, 121; Livre des lumières, 96; Cabinet des fées, XVII, 230). „Der Wolf ist im Begriff, einen Hasen zu fangen; dieser sagt ihm — ähnlich wie in vielen äsopischen Fabeln (Fur. 2, Cor. 3; Babr. 6; Fur. 20, Cor. 24; Fur. 86, Cor. 35 u. a.) —, daß er zu klein sei, und will ihm einen fetten Fuchs nachweisen, den er haßt. Der Wolf ist damit zufrieden. Der Hase geht zum Fuchs und sagt ihm, er wolle einen angesehenen Fremden bei ihm einführen; allein der Fuchs merkt, daß nicht alles richtig sei, er will erst seine Wohnung in Ordnung bringen. Der Hase hält ihn für überlistet: er aber bedeckt eine Grube vor seiner Wohnung und ruft die Gäste in dem Augenblicke, wo er durch ein anderes Loch seinen Bau verläßt. Beide stürzen in die Grube und der Wolf frißt den Hasen." Sehr ähnlich und nur eine Nebenform ist die Fabel, welche im Anvár-i-Suhaili, 151 (Livre des lumières, 116; Cabinet des fées, XVII, 290) eingeschoben ist: „statt des Hasen tritt ein Jäger ein, der einem Fuchs eine Falle legt; der Fuchs vermeidet sie, aber ein Leopard geräth hinein; der Jäger glaubt, der Fuchs sei darin, stürzt sich hinein und wird von dem Leoparden getödtet." Eine andere Nebenform bildet die Fassung, welche Landsberg aus einem hebräischen Werke des 10. Jahrhunderts schon mittheilt (in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XII, 1, 152). Hier ist die Fabel, abgesehen von unbedeutenden Differenzen, in Verbindung mit Bibelstellen gebracht und daher auch in ihrer Grundidee geändert. Sie lautet hier folgendermaßen: „Zu dem

Löwen, der einſt den Fuchs verzehren wollte, ſprach dieſer: «Siehe, ich reiche nicht hin, um deinen Hunger zu ſtillen. Ich will dir jedoch einen feiſten Menſchen zeigen, an dem du, wenn du ihn zerreißeſt, dich vollſtändig zu ſättigen vermagſt». Der Löwe willigte in den Vorſchlag und wurde nun vom Fuchs an den Rand einer verdeckten Grube geführt, auf deren entgegengeſetzter Seite ein Menſch ſaß, zu dem man nur über die Grube ſchreitend gelangen konnte. Als der Löwe jedoch den Menſchen erblickte, ſagte er zum Fuchs: «Ich fürchte, das Gebet dieſes Mannes werde mir Schaden bringen». «Sei nicht zaghaft», erwiderte ihm der Fuchs, «deine Sünde ſoll ja erſt an deinem Sohne oder Enkel geahndet werden (Exodus 20, 5): ſtille jetzt nur deinen Hunger; bis zu deinem Enkel hat es ja noch lange Zeit». Der Löwe ließ ſich bethören, ſprang auf die Grube und fiel hinein. Hierauf trat der Fuchs an den Graben hin und ſchaute auf den Löwen hinab, welcher ihm zurief: «du haſt mir ja geſagt, nicht mich, ſondern meinen Enkel erſt werde die Strafe treffen». «Ja», antwortete der Fuchs, «dein Großvater hatte ſchon eine Sünde begangen und dafür mußt du nun büßen». Da ſprach der Löwe: «die Väter eſſen ſauere Trauben und den Kindern werden die Zähne ſtumpf» (Heſekiel 18, 2). «Ei, daran», meinte nun der Fuchs, «hätteſt du gleich anfangs denken ſollen».“ — Manche äſopiſche Fabel klingt an, aber keine ſo ſehr, daß man ſie für das Original halten kann; vgl. z. B. Fur. 144. Cor. 116, wo der Fuchs dem Löwen einen Eſel verräth und dieſen in eine Falle führt, der Löwe aber alsdann beide frißt (vgl. jedoch auch §. 181); auch Fur. 69. Cor. 29. „Fuchs und Affe“. Wenn die hebräiſche Form die primäre iſt und die perſiſche eine ſpätere Umwandlung derſelben, dann möchte man ſie faſt für eine Umwandlung der oben §. 61 beſprochenen vom Löwen und Haſen halten. — Auffallend ähnlich iſt, wie Renard die Katze (Tybert) in eine Falle lockt und ſelbſt hineingeräth (Rothe, Les romans du renard, 128); wahrſcheinlich ſtammt ſie mit den perſiſchen und der jüdiſchen aus einer und derſelben, zunächſt arabiſchen Quelle.

§. 63. Es iſt ſchon oben (§. 55) bemerkt, daß die berliner Handſchrift und Galanos' Ueberſetzung die fünfte Erzählung meiner Ueberſetzung erſt nach der achten folgen laſſen. Hier wird mit einer Wendung zu ihr übergegangen, in welcher eine Fabel angedeutet wird, die in Indien ſehr bekannt geweſen ſein muß, denn es iſt aus ihr ein Wort gebildet, welches ſprichwörtlich geworden iſt. Karataka ſagt nämlich: kâkatâliyam idam, „die Geſchichte (mit dem Löwen und dem Haſen) iſt wie mit der Krähe und der Palme". Leider kennen wir dieſe Fabel nur ſehr ungenau, wir wiſſen nur aus der grammatiſchen Erklärung jenes Wortes (zu Pâṇini, 5, 3, 106), daß eine Krähe kommt, ein tâla (Palmbaum oder Palmfrucht) fällt und die Krähe umkommt; allein aus dem Gebrauche des Wortes bei Mallinâtha zu Kirâtarjuniya, 2, 31, wo es heißt: „der Erfolg des sâhasika iſt wie in der Fabel von der Krähe und dem Palmbaume, der des vivekin der erzielte", ſieht man, daß in dieſer Fabel eine Handlung von der Krähe vollzogen wird, wodurch ſie ſich als avivekin, „ohne Ueberlegung Handelnde", als sâhasika, „in der Glut der Leidenſchaft Handelnde", charakteriſirte. Damit ſtimmt auch der Gebrauch im Râmâyaṇa 3, 45, 17, wo dem Râvaṇa vorgeworfen wird, daß er die Feindſchaft des Râma ſich als kâkatâliya zugezogen hat, d. h. durch den ohne Ueberlegung, nur unter der Herrſchaft der Leidenſchaft vollzogenen Raub der Sîtâ: in dieſem Sinne paßt auch der Vergleich mit der achten Fabel des Pañtſchatantra, wo der Löwe ebenfalls ohne Ueberlegung unter der Herrſchaft ſeines Aergers handelt und ſich dadurch den Tod zuzieht; die weitere Bedeutung von kâkatâliya iſt dann „bitzig" (ſo Mahâbhârata, XII, 6596), „unbeſonnen, temere, zufällig". Auch in der ſchönen Stelle, Mâlatî-Mâdhava, S. 84, 7, iſt kâkatâliya gewiſſermaßen der Reflex von nirapêksha in der Rede der Mâlatî und drückt hier einen Zuſtand aus, wo jemand infolge verſchiedenartiger Aufregungen unfähig iſt, ſeinen Verſtand zu gebrauchen. Ich will die kleine Stelle ganz wörtlich überſetzen, damit dies entſchieden hervortrete: Mâdhava hat ſeine Geliebte mit eigener Gefahr vom Opfertode gerettet:

Mâl. (für sich.) [1]). O abscheulich! o abscheulich! Wieso kommen solche Rücksichtslosigkeiten auf sich selbst vor, blos um meinetwegen?

Mâdh. Ha! Das ist ja gerade, was man „wie die Krähe und die Palme" nennt. Denn jetzt: „wo ich durch das Geschick gekommen bin und meine Geliebte vor dem Zucken des Schwertes dieses Bösewichts, wie den Mondstreifen, der in Râhu's Mund sinken will, rette, wie soll da das Denkvermögen walten, welches schwach ist vor Unruhe, schwindend durch Mitleid, aufgeregt infolge des Erstaunens, flammend durch Zorn, blühend durch Freude?"

Vgl. übrigens Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterbuch unter d. Worte kâkatâliya, und Weber, Indische Studien, III, 362, Note, und 368, Note.

§. 64. Damanaka geht nun zu dem Löwen, sagt ihm, der Stier strebe nach der Herrschaft, und bringt es dahin, daß der Löwe gegen diesen mistrauisch wird. Im Verlaufe warnt er ihn unter andern, nicht mit einem für ihn unpassenden Umgang zu haben, und erzählt zum Beleg die neunte Fabel.

In der Kosegarten'schen Recension, sowie in den hamburger Handschriften ist dieses Stadium des Rahmens sehr unzusammenhängend; es scheint sowol durch Auslassungen als Einschiebungen corrumpirt. So z. B. hat die berliner Handschrift etwa vor Kosegarten's Text S. 58, Z. 12 in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Hitopadesa (Max Müller's Uebersetzung S. 94) die Worte: ayam eva mantripradhâno mahân doshah. „dieser selbe erste Minister ist ein großes Uebel", und die Strophe, welche im Hitopadesa gleich nachfolgt und II, 120 ist. Diese Fassung ist auf jeden Fall besser als die im Kosegarten'schen Text, obgleich ihr höheres Alter — wenn auch durch die gewöhnliche Uebereinstim-

[1]) Ich zweifle, daß diese Scenenbezeichnung richtig ist; doch thäte sie unserer Erklärung keinen Eintrag: denn selbst wenn Mâdhava die Worte der Mâlati nicht hörte, müßten die seinigen in einer innern Beziehung zu ihnen stehen.

mung des Rahmens in der berliner Handschrift mit der arabischen Bearbeitung wahrscheinlich — doch nicht als entschieden angenommen werden kann, weil diese Stelle speciell sich nicht in der letztern reflectirt. Weiter hat die berliner Handschrift auch Str. II, 128. 129 des Hitopadeśa (etwa vor Kosegarten, Str. 274) und die 128. zeigt auch Somadeva's Auszug, sodaß deren Existenz im Pantschatantra vor dem 12. Jahrhundert gesichert ist. Ferner dann auch Hitopadeśa II, 130, und hier gemeinschaftlich mit der arabischen Bearbeitung (Wolff 56, 13). Ueberhaupt erscheint, was die arabische Bearbeitung bei Wolff S. 56, Z. 3 v. u. bis S. 59, 2, darbietet, wesentlich ebenso in der berliner Handschrift und darunter drei Strophen, die auch der Hitopadeśa hat (II, 133. 134. 135), sodaß man sieht, daß die berliner Handschrift und der Hitopadeśa hier den Rahmen treuer bewahrt haben, als die hamburger Handschriften und der Kosegarten'sche Text. Eine Stelle der arabischen Bearbeitung (Wolff S. 56, Z. 8 v. u.) scheint auch in Somadeva's Auszug sich zu reflectiren, und ebenso eine Strophe der berliner Handschrift.

§. 65. Eine rein zufällige Aehnlichkeit zwischen dem Text der arabischen Bearbeitung und dem der berliner Handschrift ist, daß beide in diesem Stadium eine Erzählung eingeschoben haben. Denn die Erzählungen selbst sind völlig verschieden.

In der arabischen Bearbeitung räth nämlich Damanaka, nachdem er den angeblichen Verrath des Stiers mitgetheilt hat, dem Löwen zum Vorbauen und erzählt ihm hier an sehr passender Stelle die Fabel, welche in unserer Uebersetzung (dem Kosegarten'schen Text gemäß) die 14. ist (vgl. §. 85); sie wird mit einem Gedanken eingeleitet, der sich entschieden als Uebersetzung einer indischen Strophe kund gibt.

Wie wir durchweg die arabische Bearbeitung als einen treuern Spiegel des sanskritischen Grundwerks erkennen, so ist sie es auch sicher in Bezug auf die Stellung dieser Fabel. Diese ist aber hier so vortrefflich eingeleitet, daß ich unmöglich glauben kann, daß, wenn sie damals in allen Recensionen des Grundwerks diese Stelle gehabt hätte, sie später an die andere versetzt worden wäre.

Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß neben der Recension, aus welcher mittelbar die arabische Bearbeitung stammt, damals eine andere bestanden habe, in welcher die Fabel die jetzige Stellung hatte: ja es ist mir aus demselben Grunde sogar wahrscheinlich, daß die letztere schlechtere Anordnung die ältere ist: die verbesserte dagegen eine jüngere, nur vielleicht in wenigen Exemplaren ausgeführte und daher in Indien wieder verlorene. Ueber die Fabel selbst vgl. §. 85. Der Anvár-i-Suhaili folgt natürlich bezüglich der Stellung der arabischen Bearbeitung, vgl. ebendaselbst.

§. 66. Eine hier ganz und gar abweichende Recension liegt uns in dem südlichen (Dubois') Pantschatantra vor. Hier ist die ganze Masse der Fabeln, welche in den übrigen Ausflüssen des Grundwerks in die folgenden Stadien vertheilt sind, in der Unterredung der beiden Schakale enthalten: am Schlusse derselben wird der Rahmen von dem Gange zum Löwen an bis zum Tode des Stiers ohne Unterbrechung zu Ende erzählt. Diese Umwandlung weicht von allen übrigen Ausflüssen des Grundwerks so sehr ab, daß sie wol nur den südlichen Bearbeitern zuzuschreiben ist. Außer dieser finden sich in der Anordnung und anderm auch noch andere Differenzen, welche ich hier kurz andeuten will.

In die achte Fabel unserer Uebersetzung, wo, wie §. 61 bemerkt, hier der Schakal an die Stelle des Hasen getreten ist, ist eingeschoben die 15. (unserer Uebersetzung). Der Schakal erzählt sie den Thieren, nachdem er angekündigt, daß er den Löwen vernichten müsse, zum Beweis, daß man, was Kraft nicht vermöge, mit List ausführen könne (vgl. über sie §. 86). Karataka warnt alsdann, ähnlich wie im Anvár-i-Suhaili (§. 62), und erzählt die schon oben (§. 51) besprochene Erzählung.

Dazu fügt er, zum Beweis, daß die Mittel zu dem Zwecke, welchen man verfolgt, in richtigem Verhältniß stehen müssen, die Fabel „von zwei sich streitenden Sperlingen"; diese werde ich §. 144 besprechen.

§. 67. In diese letzterwähnte ist alsdann die Geschichte „von dem Jäger und dem König" eingeschoben, bei welcher wir etwas

länger verweilen müssen. Sie lautet: „In der Stadt Santapura lebte der König Vissarada Raya. Dieser wollte gern dick und fett werden und fragte seine Aerzte um Mittel dazu. Diese empfahlen ihm Fleisch. Daher befahl er den Jägern, ihm jeden Tag Wild zu bringen; dies geschah. Eines Tages aber war es den Jägern wegen des Regens nicht möglich, in den Wald zu gehen; nur einer versuchte es trotzdem, fand aber keine Nahrung weiter, als eine Honigscheibe. Diese bringt er dem König. Während dieser sie mit Vergnügen ißt, fällt ein Tropfen Honig auf die Erde; darauf setzt sich eine Fliege; eine kleine Eidechse kommt, um die Fliege zu schnappen; ein Lieblings-Ichneumon des Königs springt auf die Eidechse los; der Hund des Jägers auf das Ichneumon. Wie das der König sieht, schlägt er mit einem Stocke auf den Hund los. Darüber wird der Jäger grob gegen den König. Der König befiehlt, den Jäger zu geißeln; dies erbittert seine Kameraden; sie empören sich und plündern und zerstören die Stadt. So ist aus einer unbedeutenden Kleinigkeit zuletzt das größte Unglück entstanden." Die Veranlassung erinnert hier an Somadeva, VIII, 23 fg., Brockhaus' Uebersetzung S. 29.

Diese Fabel selbst findet sich auch in dem Sindabadkreise (Syntipas, übersetzt von Sengelmann, 101; Sieben Vezire, bei Scott, Tales, 88; in Tausendundeine Nacht [Breslau] XV, 175); es ist, da wir sie auch im südlichen Pantschatantra sehen, kaum zu bezweifeln, daß sie im indischen Original des Sindabad stand, und wahrscheinlich ist sie von da in das südliche Pantschatantra hinübergenommen.

Im Syntipas lautet sie etwa so: „Ein Jäger findet eine Honigscheibe und will sie verkaufen; ein Tropfen fällt auf den Boden; darauf setzt sich eine Biene; dann kommt eine Frau, welche behauptet, der Honig sei aus ihrem Orte, und will ihn wegnehmen. Der Jäger hält ihn zurück; der Krämer mischt sich ebenfalls in den Streit, der zuletzt in einen allgemeinen Kampf zwischen zwei Ortschaften ausartet."

In den Sieben Vezieren nähert sich die Form mehr der des

südlichen Pantschatantra, und schon dies spricht dafür, daß sie hier treuer bewahrt sein wird. Zugleich ist sie hier nicht so verworren als im Syntipas. „Der Jäger will — darin mit letzterm stimmend — den Honig verkaufen; ein Tropfen fällt auf die Erde; des Kaufmanns Katze leckt ihn auf; des Jägers Hund tödtet sie; der Krämer den Hund; darüber ruft der Jäger seine Freunde, der Krämer die seinigen, und nun fechten sie, bis sie alle todt sind — um einen Tropfen Honig."

Ich will nicht geradezu behaupten, daß Grimm, KM., Nr. 30, „Läuschen und Flöhchen" damit historisch verwandt ist: doch kann ich nicht umhin, zu vermuthen, daß auch unsere Erzählung vielleicht ursprünglich zu denen gehört, deren Reiz im raschen Erzählen besteht und die zuletzt in einem allgemeinen Lärm abschließen (vgl. Grimm, KM., III, 57); vielleicht gehört sie auch in die Reihe der Erzählungen, wo einer hinter den andern her ist, wie im Pantschatantra, 1, Str. 175, wo der feindliche Haushalt des Siva geschildert wird.

§. 68. Hierauf folgt bei Dubois (S. 99) „Löwe, Bock und Fuchs", welche Fabel ich weiterhin (§. 211) besprechen werde (vgl. auch §. 87). Nach dieser alsdann (Dubois S. 104) unsere elfte (vgl. §. 78). Alsdann (S. 108) unsere zwölfte (s. §. 82); in diese ist auch hier unsere dreizehnte eingeschoben (S. 109), sodaß man sieht, daß wesentlich dieselbe Anordnung auch die Grundlage des südlichen Pantschatantra bildet, aber eine Gesammtumstellung hier stattfand (vgl. §. 84). Endlich (Dubois S. 117) eine Fabel, welche ich bei „Löwe und Zimmermann" (§. 80) besprechen werde, und, in diese eingeschachtelt, „die Fabel von den dankbaren Thieren und dem undankbaren Menschen", welche sogleich in den folgenden Paragraphen behandelt werden wird.

Alsdann gehen die Schakale zu dem Löwen und die Rahmenerzählung wird — wenigstens in Dubois' Bearbeitung — rasch zu Ende geführt.

§. 69. Wir wenden uns jetzt zum sanskritischen Pantschatantra zurück. Hier steht die berliner Handschrift mit einer Erzählung, soviel mir bisjetzt bekannt ist, ganz allein. Fast unmit-

telbar nach I, Str. 274 (meiner Ueberſetzung und des Koſegarten'ſchen Textes) ſagt hier der Löwe: „Und ſo: bedenkend, daß er (der Stier) ſich in meinen Schutz begibt, habe ich ihm Sicherheit gewährt: wie ſollte er nun undankbar ſein?“ Dieſen Einwurf beſeitigt Damanaka dadurch, daß er behauptet, daß der Schlechte immer ſchlecht bleibe. Dieſes belegt er erſt mit Verſen, unter andern mit dem ſchon (§. 64) erwähnten, welcher auch Hitopadeſa II, 130, und in der arabiſchen Bearbeitung (Wolff, I, 56, 13) erſcheint, dann mit der Fabel, welche im zweiten Nachtrage zum erſten Buche in der Ueberſetzung mitgetheilt iſt. Unmittelbar hinter derſelben folgt alsdann ſogleich, was, wie ſchon (§. 64) bemerkt, Kalilah und Dimnah bei Wolff S. 56, Z. 3 v. u. widerſpiegelt, und dann weiter das der weitern Entwickelung im Kalilah und Dimnah und theilweiſe auch im Hitopadeſa Entſprechende. Man ſieht hieraus, daß die Recenſion des Pantſchatantra, welche der berliner Handſchrift und der Umarbeitung im Hitopadeſa zu Grunde liegt, im Rahmen faſt ganz genau mit dem Grundwerk ſtimmt, aus welchem die arabiſche Bearbeitung hervorgegangen und die in der berliner Handſchrift hinzugefügte Erzählung gerade zwiſchen Kalilah und Dimnah bei Wolff I, 56, 18—23 eingeſchoben iſt. Dieſe letzte Stelle (18—23) erſcheint in Somadeva's Auszug, iſt aber in der berliner Handſchrift und im Hitopadeſa ausgelaſſen. Die Einſchiebung iſt mit Geſchick und Leichtigkeit vollzogen.

Das Märchen ſelbſt erſcheint auch im ſüdlichen Pantſchatantra, jedoch an anderer Stelle (Dubois S. 121, vgl. vorigen Paragraph), und ebenſo in der arabiſchen Bearbeitung, wo es das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Ausgabe bildet (Wolff, II, 99; Knatchbull 346), den 11. Abſchnitt der griechiſchen Ueberſetzung von Symeon Seth (athener Abdr. 101), das 14. Kapitel bei Johann von Capua (n., 3) und in der alten deutſchen Ueberſetzung, Ulm 1483 (Y., 5), ſowie der ſpaniſchen Ueberſetzung LIV, 6; das 16. bei Raimond de Beziers (Notices et Extraits, X, 2, 16); das 15. in Nasr-Allah's perſiſcher Ueberſetzung (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); das 13. im Anvár-

i-Suhaili (S. 596) und in der türkischen Bearbeitung (Cabinet des fées, XVIII, 189). Nachgebildet ist es von Baldo, 18. Fabel (bei Gréléstand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 244); bei Doni fehlt es.

§. 70. Im Verlauf unserer Untersuchungen (vgl. auch §. 6) wird sich herausstellen, daß das sanskritische Grundwerk, aus welchem einerseits das Kalilah und Dimnah, andererseits das Pantschatantra geflossen sind, zu der Zeit, als es in das Pehlewi übertragen ward, zum wenigsten aus 11 Abschnitten bestand, wahrscheinlich aus 12, vielleicht selbst aus 13. Nach dieser Zeit wurden im Sanskrit die fünf ersten immer mehr erweitert und, von den übrigen abgetrennt, zu einem besondern Werke, dem Pantschatantra oder Pantscheräkhyâna, „die fünf Bücher" oder „die fünf Erzählungen". Allein die Abtrennung der übrigen scheint nicht auf einmal geschehen zu sein: manche aus ältern Handschriften stammende Abschriften mögen sie noch, nachdem die vordern fünf besonderer Ausführung schon theilhaftig geworden waren, als Anhänge enthalten haben. Dadurch erklärt sich, daß von jenen sicher darin enthaltenen 11 zwei in mehreren Recensionen des Pantschatantra auch in das erste Buch verarbeitet sind. Das erwähnte 17. Kapitel bei Silv. de Sacy ist einer davon, und sein Vorkommen sowol in der berliner Handschrift des Pantschatantra, als auch im südlichen macht es wahrscheinlich, daß er in eine Recension des Pantschatantra, aus welcher diese beiden Recensionen stammen, schon verhältnißmäßig früh Eingang fand. Daß er im südlichen Pantschatantra nicht ganz an derselben Stelle erscheint, wie in der berliner Handschrift, erklärt sich vielleicht aus der großen Umstellung, welche in jenem stattgefunden hat (s. §. 66—68).

§. 71. Schon der ganze Ton dieses Märchens würde die Vermuthung rechtfertigen, daß es auch, wie die meisten andern des Pantschatantra, aus buddhistischen Quellen herrührt. Wir bedürfen ihrer aber nicht; es ist schon aus einer buddhistischen Legendensammlung, der Rasavâhini, Kap. 3, von Spiegel in seinen Anecdota Pâlica (Leipzig 1845) mitgetheilt und befindet sich auch in dem ebenfalls buddhistischen Karmaçataka, wie mir der

petersburger Akademiker, Hr. Schiefner, brieflich mitgetheilt hat. Es lautet in der Spiegel'schen Ueberſetzung folgendermaßen:

„In einer großen Dürre geräth ein Hund in eine Höhle, in der ſich ſchon eine Schlange, die ſpäter als Schlangenkönig bezeichnet wird, und ein Menſch befinden; ſie können alle drei nicht wieder heraus und die Todesfurcht entfernt ihren ſonſtigen gegenſeitigen Haß. Da kommt ein Bewohner von Benares dahin, ſieht ſie und zieht ſie aus Mitleid in einem Korbe heraus. Alle drei bezeugen ihm ihre Dankbarkeit, ſagen ihm ihre Wohnung und bieten ihm ihre Gegendienſte an. Mit der Zeit geräth der Retter in Unglück. Er geht zu dem Feigenbaume, wo der Hund wohnt, und ruft: «Hund!» Dieſer naht ſich ſogleich, und da er erfährt, daß ſein Retter nichts zu leben hat, ſo geht er ſogleich, um Lebensmittel zu ſuchen. Zu derſelben Zeit badet ſich der König und hat währenddeß ſeinen Schmuck abgelegt. Der Hund ſtiehlt dieſen und gibt ihn ſeinem Retter. Dieſer bringt ihn zu dem von ihm geretteten Menſchen, um ihn für ihn aufzuheben. Unterdeß vermißt ihn der König und es wird ausgerufen: «wer ihn dem Könige wiederbringe, ſolle großen Lohn erhalten». Da denkt der Freundesverräther, «auch ich bin nicht glücklich; ſoll ich nicht den Perlenſchmuck dem Könige nachweiſen und dann in Freuden leben?» Darauf zeigt er an, daß der Schmuck bei ihm von einem Manne niedergelegt ſei und deutet an, daß dieſer ihn wol geſtohlen haben werde. Der Retter wird gefangen genommen und ſoll, auf Befehl des Königs, an einen Pfahl geſpießt werden. Als er zu dem Richtplatze geführt wird, kommt er an der Wohnung der Schlange vorüber, erinnert ſich ihrer und ruft ſie. Dieſe faßt ſogleich den Entſchluß, ihm zu helfen. Sie nimmt eine andere Geſtalt an und ſagt zu den Dienern des Königs, ſie ſollten den Mann noch eine Weile leben laſſen. Dann geht ſie in ihrer Schlangengeſtalt zu des Königs Frau und beißt dieſe. Als dieſe durch ihr Gift ohnmächtig geworden, verwandelt ſie ſich wieder in einen Menſchen und ſagt ihr: «der Menſch, der eben hingerichtet werden ſoll, verſteht dich zu heilen». Dieſem aber theilt ſie mit, «er ſolle, ſobald er gerufen werde, den Körper der Königin mit

Waſſer beſprengen: dadurch werde ſie geheilt ſein». Alles geſchieht ſo: der König beſchenkt nun den Retter mit Land, Wagen u. ſ. w., und dieſer erzählt ſeine Geſchichte als Beiſpiel von der Dankbarkeit der Thiere und der Undankbarkeit der Menſchen. Der König befiehlt darauf, ihm ein großes Haus zu bauen, und auf ſein Begehren wird es zwiſchen der Wohnung der Schlange und des Hundes aufgeführt: dort wohnte er, ſich mit ſeinen Freunden erfreuend, bis zum Ende ſeiner Tage; nach ſeinem Tode kam er mit dieſen an den Ort, den ſie durch ihre Thaten verdienten" (Spiegel a. a. O., Ueberſetzung 53—58).

Im Karmaçataka erſcheint (von Çâkyamuni im Zuſammenhang mit einer Undankbarkeit des Devadatta erzählt, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 109) eine ſchon weiter entwickelte Faſſung, welche ſich insbeſondere dadurch unterſcheidet, daß ein Falke ſtatt des Hundes eintritt — in weſentlicher Uebereinſtimmung mit dem ſüdlichen Pantſchatantra, wo ein Adler, und mit dem Livre des merveilles, wo ein Rabe (ſ. S. 198. 204) —, und außerdem unter den (hier aus einem Brunnen) geretteten Thieren noch ein Löwe und eine Maus ſind. Die vollſtändige Ueberſetzung aus dem Tibetiſchen, welche ich dem Herrn Akademiker Schiefner verdanke, lautet folgendermaßen:

„O Bhikſchus! In früher, längſt vergangener Zeit regierte im Lande Videha ein König Mahendraſena. Zu der Zeit war in einer einſamen Waldſchlucht ein Brunnen; in dieſen Brunnen waren fünf lebende Weſen gefallen: ein Menſch, ein Löwe, eine Schlange, eine Maus, ein Falke. Ein Jäger, der ſich gleichfalls in dieſem Walde auf der Jagd befand, kam, von Durſt gequält, an dieſen Brunnen und als er hineinblickte, ſah ihn der Menſch und bat ihn ſofort: «Heda! Freund! gewähre uns deinen Schutz!» Sogleich, als der Jäger dies gehört hatte, erwachte in ihm Mitleid mit den lebenden Weſen, «wenn ich ſie nicht herausziehe, werden ſie ſämmtlich hinſiechen und ſterben», dachte er, holte ein Seil herbei und zog ſie alle aus dem Brunnen. Als der Jäger ſpäter in dieſen Wald auf die Jagd gekommen war und der König des Wildes, der Löwe, ihn erblickt hatte, fragte er den Jäger:

«Freund! weshalb bist du hierher in den Wald gekommen?» Dieser antwortete: „Um Wild zu jagen, wandere ich hier im Walde; dies ist meines Lebens Unterhalt!» Der Löwe sprach: «Freund! quäle dich nicht ab! Da ich dir meine Dankbarkeit beweisen will, bleibe du hier und ich werde alltäglich gutes Wild tödten und dir soviel Fleisch geben, als du nöthig hast». Mit diesen Worten ging der Löwe fort, tödtete alltäglich gutes Wild und gab dem Manne viel Fleisch. Als darauf später der Jäger der Fleischnahrung überdrüssig geworden war und nach Hause zurückkehrte, sah und erkannte ihn der Falke und sprach zu ihm: «Freund! führst du ein so schlimmes Leben?» Der Jäger antwortete: «Dies ist unser Lebensunterhalt: auf diese Weise suchen wir unsere Nahrung». Darauf dachte der Falke: Da dieser Mensch mir früher mein Leben gerettet hat, so muß ich ihm meinen Dank beweisen, und sagte: «Freund! bleibe du hier, ich will deiner Armuth ein Ende machen». Mit diesen Worten flog der Falke fort auf den Hof des königlichen Palastes und dachte, «wenn ich hier etwas finde, werde ich es nehmen und dem Manne geben». Als er, am Himmel schwebend, herabblickte, hatte zu derselben Zeit in dem königlichen Palaste Mahendrasena's Gattin ihren sämmtlichen Schmuck abgenommen und in ein Körbchen gethan, um ihr Haar zu waschen. Der Falke trug den Schmuck davon und gab ihn dem Manne. Dieser nahm ihn, machte sich auf nach Hause und wurde von jenem Menschen gesehen und erkannt. Dieser fragte ihn: «Freund! woher hast du dies bekommen?» Der Jäger antwortete ihm: «der Falke hat es mir gegeben», und ging nach Hause. Darauf befahl der König Mahendrasena allen Vögeln: «Gehet ihr heute in alle Nester und bringet mir jenen Schmuck wieder!» Als jener Mensch dies auch vernahm, dachte er: «dieser wird mich wahrscheinlich nicht zweimal aus dem Brunnen ziehen; ich will zum König gehen und ihm Nachricht geben; dieser wird mir vielmehr ein Freudengeschenk geben». Der Mann ging hin und meldete es dem König: «der und der Jäger hat den Schmuck der Majestät genommen». Als der König dies gehört hatte, ließ er ihm sogleich eine große Belohnung geben. Es

wurde darauf der Jäger gerufen, ihm aller Schmuck abgenommen und er selbst ins Gefängniß gesetzt. Als er im Gefängniß war, sah und erkannte ihn die Maus und dachte: «da dies der Mann ist, der mir mein Leben gerettet hat, muß ich ihm meinen Dank beweisen». Sie sagte: «Freund! wegen welches Verbrechens bist du in dies Gefängniß gesetzt?» Darauf erzählte er alles ausführlich. Die Maus sprach: «Freund! sei nur getrost! solange du hier bist, werde ich dir Speise und Trank bringen». Die Maus brachte dem Manne, solange er im Gefängniß saß, Speise und Trank. Einige Zeit später, als der Mann noch im Gefängniß saß, dachte die Schlange daran, dem Manne ihren Dank zu beweisen, und sprach zu ihm: «Ich werde dich aus dem Gefängniß befreien und dich zum reichen und mächtigen Manne machen. Ich werde den König mit meinem Gifte stechen. Da gegen mein Gift kein Mittel hilft und du zu der Zeit noch im Gefängniß sein wirst, so sage: „da kein anderer den König heilen kann, so kann ich ihn heilen". Darauf wird dich der König rufen lassen: geh dann hin, mache einen Kreis aus Kuhmist, zünde Feuer an und sprich diesen Spruch. Wenn ich deine Stimme höre, komme ich, und bei dem Worte: „vertreib! vertreib! springe ins Feuer! oder befreie den König vom Gift!" werde ich sagen: „wenn ich ins Feuer springe, werde ich nicht das Gift des Königs vertreiben". Darauf mußt du mir sagen: „Da du viele lebend stichst und ich auch das Leben des Königs nicht loslasse, so ist es nicht recht, wenn du nicht das Gift des Königs vertreibst". Dann werde ich bei deinem Spruch das Gift des Königs vertreiben. Es wird der König dir geneigt werden, dich aus dem Gefängniß entlassen und dir einen großen Haufen Schätze geben». Mit diesen Worten ging die Schlange und biß den König. Der König wußte sich nicht zu helfen. Da sprach der Jäger zu dem Gefängnißwächter: «da niemand dem König helfen kann, will ich sein Gift vernichten». Als der Wächter es dem König gemeldet hatte, ließ der König den Mann kommen und sagte ihm: «Mann! wenn du mein Gift vertreiben kannst, werde ich dir einen großen Haufen von Schätzen geben». Da sprach der Mann: «Majestät! habe

guten Muth! ich werde nicht gehen, ehe ich dir geholfen». Der Mann zog einen Zauberkreis mit Kuhmist, zündete Feuer an und sprach einen Spruch. Als die Schlange ihn hörte, kam sie an den Kreis heran und blieb stehen. Darauf sprach der Mann: «da du hier bist, mußt du von zwei Dingen eins thun, entweder treibe des Königs Gift fort, oder spring' ins Feuer!» Darauf sprach die Schlange: «soll ich, die ich hier bin, eins von beiden thun, so muß ich entweder mein Leben hingeben, oder den König tödten». Als die Schlange ihm zugekehrt war, sprach der Mann, zu ihr gekehrt: «da du viele lebend beißest und ich das Leben des Königs nicht hingebe, so ist es nicht recht, wenn du das Gift des Königs nicht vertreibst». Sobald die Schlange dies gehört hatte, befreite sie den König vom Gift. Darauf ward der König dem Manne geneigt und entließ ihn, nachdem er ihm einen Haufen von Schätzen gegeben hatte."

Wie die Erzählung des sanskritischen Pantschatantra von der Alterthümlichkeit des Karmaçataka und der Treuherzigkeit der Nasarâhini verloren, aber innerlich vollendeter gestaltet ist, möge der Leser selbst vergleichen. Nur darauf mache ich aufmerksam, daß der Gerettete, welcher dort nur als Mensch bezeichnet ist — weil es nur darauf ankam, die Undankbarkeit des Menschen der Dankbarkeit der Thiere gegenüberzustellen —, hier durch Einwirkung des Schmucks passend als Goldschmied dargestellt wird.

Die Darstellung im südlichen Pantschatantra weicht in einzelnen Nebendingen sowol von den buddhistischen Fassungen als der der berliner Handschrift des Pantschatantra ab. „Der Retter ist hier ein früherer Vezier eines Königs, der durch Verleumder in Ungnade gefallen war und sich von der Welt zurückgezogen hatte, um als Bettelmönch zu leben. Auf einer Pilgerfahrt zu einer heiligen Stätte kommt er an einen Brunnen, in welchem sich eine Schlange, ein Tiger und ein Adler (statt des Löwen und Falken im Karmaçataka und der letztere statt des Affen in der berliner Handschrift) und ein Goldschmied befinden. Rettung und Dank fast ganz wie in der berliner. Auf seiner Rückkehr litt er einst, eine Wüste durchziehend, Hunger und Durst. Da erinnert

er ſich in ſeiner Noth der Thiere: ſogleich erſcheint der Adler und ſchafft ihm Speiſe und Trank. Dann kommt er, weiter ziehend, zu der Wohnung des Tigers. Dieſer empfängt ihn gaſtlich und ſchenkt ihm Gold und Edelſteine, «dieſe waren die Beute von einer Menge Männer und Frauen, die er gefreſſen hatte» (vgl. §. 80). Weiter ziehend, kommt er nun zu dem Goldſchmied. Dieſem erzählt er ſeine Abenteuer und zeigt ihm die Schätze. Der Goldſchmied wird danach begierig, ergreift den Retter und bringt ihn gefnebelt zum Richter, dem er ihn als einen Räuberhauptmann bezeichnet. Er ſoll hingerichtet werden, da gedenkt er der Schlange. Dieſe, um ihn zu retten, kriecht des Königs Staatselefanten in den Rüſſel, und kommt erſt auf des Verurtheilten Befehl wieder heraus. Darauf erzählt dieſer dem König ſeine Geſchichte. Dieſer belohnt ihn reichlich und läßt den Goldſchmied wegen ſeiner Undankbarkeit hinrichten."

Dieſe Faſſung beruht augenſcheinlich nicht blos auf derſelben buddhiſtiſchen Grundlage, wie die des ſanskritiſchen Pantſchatantra, ſondern zeigt auch dadurch, daß ſie einen Goldſchmied — ſtatt des Menſchen überhaupt in den buddhiſtiſchen Quellen — hat, daß ſie auch noch auf einer weitern, mit dem ſanskritiſchen Pantſchatantra gemeinſamen Entwickelung fußt. Dieſer iſt aber, ſo ſehr er im ſanskritiſchen Pantſchatantra an ſeiner Stelle iſt, hier ganz unnütz. Daraus läßt ſich ſchließen, daß die im ſüdlichen Pantſchatantra hervortretenden übrigen ſehr ſchlechten Abweichungen erſt ſpäter eingetreten ſind; ſie ſind augenſcheinlich von einem kindiſchen und ſchwachen Verſtande eingegeben.

In der arabiſchen Ueberſetzung dient dieſes Märchen, analog wie in den übrigen Kapiteln (vgl. §. 6), als Beleg eines Satzes der Lebensweisheit, mit welchem dieſes Kapitel eingeleitet wird. Die Faſſung iſt im weſentlichen wie im ſanskritiſchen Pantſchatantra. Im einzelnen weicht ſie zu Anfang darin ab, daß erzählt wird, die vier Geſchöpfe ſeien in einen Brunnen geſtürzt, als er gegraben ward; der Retter iſt ein Pilger; dieſer zieht ſpäter eines Geſchäfts wegen zu der Stadt, in welcher die Geretteten ſind. Der Affe bringt ihm Früchte. Der Tiger ermordet des Königs

Tochter und bringt seinem Retter ihren Schmuck. Der Goldschmied verräth ihn dann, wie im Pantschatantra. Die Schlange hat, ohne angerufen zu sein, Mitleid mit ihm und beißt des Königs Sohn; eine Schwester derselben sagt ihm, sich unsichtbar machend, daß nur der Pilger ihn heilen könne. Die Schlange selbst gibt diesem ein Blatt, woraus er einen Trank bereitet und den Gebissenen heilt. Er wird alsdann reich beschenkt und der Goldschmied aufgehängt.

Der Trank scheint eine nichtindische Umwandlung; im übrigen steht die Fassung im allgemeinen zwischen dem sanskritischen und südlichen Pantschatantra.

Von dieser weicht die alte griechische Uebersetzung von Symeon Seth und die lateinische von Johann von Capua darin ab, daß sie, statt des Tigers, jene einen Drachen, diese eine Viper haben. Da der Tiger im Sanskrit erscheint, so ist dies eine spätere Umwandlung, und Silv. de Sacy's Recension ist, gegen die sonstige Gewohnheit, hier die treuere. Beide Uebersetzungen weichen auch in einigen andern Momenten von Silv. de Sacy ab; die Stadt, welche bei Silv. de Sacy نوادرخت Navâdarakht heißt, wird in Symeon Seth's Uebersetzung Ζάνζους genannt; von der Schwester der Schlange haben beide nichts und stimmen darin mit den Fassungen beider Pantschatantra's überein, sodaß sie hierin den ältesten arabischen Text, wie gewöhnlich, treuer bewahrt zu haben scheinen. Der Prinz erklärt hier von selbst, daß ihn nur der Pilger heilen könne: bei Possinus (lateinische Uebersetzung von Symeon Seth) sagt er, es habe ihm geträumt; da aber weder Starck's Ausgabe, noch der upsaler Codex des griechischen Textes, noch Johann von Capua, noch Silv. de Sacy diesen Zusatz haben, so ist es fraglich, ob er nicht von Possinus herrührt, welcher frei übersetzt hat und wohl fühlte, daß eigentlich hätte angegeben werden müssen, woher der Gebissene das wisse.

Im Anvâr-i-Suhaili ist dieses Märchen mit einer langen Einleitung versehen, in die noch eine andere Geschichte eingeschachtelt ist. „Ein Fürst schenkt sein Vertrauen einem Goldschmied; der Vezier räth ihm davon ab und erzählt ihm zur Warnung

eine Geſchichte, wo ein König einem Schuhmacher ſeine Gunſt zugewendet und ſeinen Sohn anvertraut habe; der Schuhmacher entführt dieſen in ſeinem vierten Jahre, beraubt ihn ſeiner Koſtbarkeiten und verkauft ihn als Sklaven. Der neue Herr bringt ihn dem König, ſeinem Vater, zurück, ohne daß dieſer ihn erkennt. Doch wendet er ihm ſeine Gunſt zu: dieſe benutzt aber des Königs Juwelier dazu, ihn zu verführen, des Königs Siegel zu ſtehlen. Der König bemerkt es aber und will ihn hinrichten laſſen; als er jedoch entkleidet iſt, erkennt er ihn an einem Mal als ſeinen verlorenen Sohn."

Es gibt eine Menge Erzählungen von geraubten Prinzen, die als Sklaven zu ihren Aeltern unerkannt zurückkommen und erſt wenn ſie hingerichtet werden ſollen erkannt werden, doch kenne ich keine, welche ſo ſehr an die vorliegende anklänge, daß ſie für ihr Original gelten könnte: einigermaßen ähnlich iſt die Rahmenerzählung der „Zehn Veziere", worüber ich bei Behandlung des Sindabadkreiſes ſprechen werde.

„Dieſe Geſchichte macht auf den König keinen Eindruck; er fährt fort, den Goldſchmied zu begünſtigen, und dieſer benutzt ſeine Stellung, des Königs Tochter zu einer ſchreienden Ungerechtigkeit zu bewegen. Dies endlich führt die Ungnade der Prinzeſſin und den Sturz des Goldſchmieds herbei. Voll Verzweiflung entfernt ſich letzterer und fällt in die Grube, in welcher ſich ſchon der Tiger, der Affe und die Schlange befinden." Hier beginnt unſer Märchen, welches ebenfalls ſtark verändert iſt. „Nachdem der Pilger die vier gerettet, kommt er, nach Vollendung ſeiner Reiſe, wieder in die Gegend, wo der Affe wohnt: hier übernachtet er, wird aber von Dieben beraubt, gebunden und in einen Abgrund geworfen. Schon verliert er alle Hoffnung auf Rettung, als ihn der Affe zufällig findet, rettet, in ſeine Wohnung führt und gaſtlich bewirthet. Dann verfolgt dieſer auch die Diebe, trifft ſie ſchlafend und bemächtigt ſich ſowol deſſen, was ſie dem Pilger geraubt, als ihrer übrigen Beute. Alles dieſes gibt er dem Pilger. Dieſer begegnet nun auch dem Tiger, der, wie im Arabiſchen, die Prinzeſſin tödtet und ihm ihren Schmuck bringt. Ebenſo

Verrath des Goldschmieds. Die Hülfe der Schlange weicht dagegen etwas ab. Sie hat schon einen Tag vorher die Königin-Mutter gebissen und gibt dem Pilger ein gewisses Gras, womit er sie heilen werde. Dann geht sie selbst auf die Schloßterrasse und verkündigt unsichtbar dem König, daß der Pilger unschuldig und die Königin zu heilen fähig sei. Er heilt sie, wird vom König hoch geehrt und der Goldschmied auf den Pfahl gespießt." Die Motive der Umwandlung sind theilweise zu erkennen und nicht ganz unrichtig: dennoch aber ist das Ganze eine werthlose Zerdehnung. Habe ich recht, in der bald folgenden Darstellung der Gesta Romanorum eine Abhängigkeit von dieser Darstellung zu finden und in der 1195 von Richard Löwenherz gegebenen (s. weiterhin) eine Abhängigkeit von der in den Gesta Romanorum vorliegenden, so muß die Umwandlung in Bezug auf die Aehnlichkeit zwischen Husain Vaiz und den Gesta Romanorum — da Husain Vaiz erst 1494 etwa seine Umarbeitung abfaßte — viel älter sein. Da Nasr-Allah's persische Uebersetzung schon um 1120 abgefaßt ist (vgl. Silv. de Sacy in Not. et Extr., X, 1, 98 fg. und im Mém. histor. vor seiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 40), so könnte sie schon darin erscheinen. Diese Uebersetzung existirt handschriftlich in mehreren europäischen Bibliotheken, und es wäre wichtig, das 15. Kapitel derselben zu vergleichen.

In der türkischen Bearbeitung ist — da ein Schluß nach der französischen Uebersetzung derselben wol erlaubt ist — die eingeschobene Erzählung vom Schuhmacher wieder ausgelassen, auch im übrigen einiges nicht unpassend geändert: vgl. Cabinet des fées, XVIII, 189. und Cardonne, Mélanges de litér. orient., I, 159, übersetzt in Tausendundein Tag, IV, 307—324.

Eine stark veränderte und theilweise unzusammenhängende Fassung gewährt Tausendundein Tag, (Prenzlau) XI, 240. Sie zeigt deutlich die Spuren eines zwischen ihr und den ältern schriftlichen Abfassungen liegenden Ueberganges in das Volksleben.

„Eine Karavane kommt an einen Brunnen. Der Eimer wird hinabgelassen, um Wasser zu schöpfen, aber der Strick reißt

und der Eimer iſt verloren. Dies geht dreimal ſo. Da wird dem, der in den Brunnen ſteigen und Waſſer ſchaffen würde, eine Belohnung verſprochen. Ein armer Reiſender läßt ſich hinab und findet da einen Mann, einen Löwen und eine Schlange. Jedes der Geſchöpfe verſpricht ihm eine Belohnung, wenn er es rette; die Thiere warnen vor dem Menſchen. Der arme fragt zuerſt den Löwen, was er ihm leiſten werde. Er antwortet: «er wolle ſich der Karavane in den Weg legen und ſie hindern, weiter zu ziehen; man werde alsdann dem, der ihn entferne, eine große Belohnung verſprechen; darauf ſolle ihm der Retter nur ein Zeichen geben, dann werde er gehen». Die Schlange ſagt: «ſie wolle ihm drei Borſten von ihrem Rücken geben (analoge Zaubermittel erſcheinen in den Märchen aller Völker, auch in indiſchen [1]); wenn er in Unglück gerathe, ſolle er ſie verbrennen, dann werde ſie ſogleich zu ſeiner Hülfe herbeieilen». Der Mann ſagt: «er könne ihm nichts bieten, aber er ſei ja ſein Bruder und es würde unrecht ſein, wollte er die Thiere retten und ſich nicht ſeiner erbarmen». Er rettet ſie alle drei, ſchafft Waſſer, und erhält zum Lohn für jeden Reiſenden und jedes Kameel ein Goldſtück. Als die Karavane weiter zieht, hält der Löwe ſein Verſprechen; der Retter entfernt ihn und erhält wieder denſelben Lohn. Für das viele Gold kauft er Juwelen. Er kommt nun in eine Stadt und findet da den Mann, den er gerettet. Er zeigt dieſem ſeine Juwelen und fordert ihn auf, ihm einen Käufer zu ſchaffen. Der Mann ſtand im Dienſte des Fürſten und ſagt dieſem: «der Dieb, der ihm vor einiger Zeit koſtbare Juwelen geſtohlen, ſei jetzt in ſeine Hände gefallen». (Von dieſem Diebſtahl iſt vorher keine Rede geweſen). Er wird geholt und ohne weiteres zum Tode verurtheilt. Im Gefängniß gedenkt er der Schlange, verbrennt die Borſten, ſie erſcheint und ſagt ihm: «ſie wolle in den Harem gehen, den älteſten Prinzen umſchlingen und nicht eher weichen,

[1]) Nach Markandeya-Purana, V, 3. 5. 6 entſteht Vritra aus Tvaſhtri's im Feuer geopfertem jatâ, „Haarzopf".

bis er ihr ein Zeichen gebe. Dies geschieht, und so wird er gerettet und vom König noch reich belohnt."

Nach dem Kalilah und Dimnah hat Baldo dieses Märchen in seiner 18. Fabel verarbeitet, aber ganz entstellt, sogar das Wichtigste — die Rettung durch die Schlange, wol durch eine Lücke in der Quelle, nach der er arbeitete — ausgelassen. Er gibt es, in Uebereinstimmung mit der Ansicht des Mittelalters, für eine äsopische Fabel, wie er ja auch seine Sammlung „Alter Aesopus" nennt. [1])

Es erscheint ferner in dem Livre des merveilles und ist aus dem Manuscript mitgetheilt von Edélestand du Méril zu Baldo, S. 245, Note. Die Thiere in der Grube sind da ein Bär, ein Rabe und eine Schlange. Der Rabe, sowie dessen sogleich zu erwähnende That der Dankbarkeit, erinnern an den Falken der buddhistischen Darstellung, welche in der That auch in Europa bekannt geworden sein konnte. Der Bär bezeigt seine Dankbarkeit dadurch, daß er Honig bringt (bei Baldo thut dies der Affe). Der Rabe bringt einen kostbaren Hut, welchen er der Prinzessin vom Kopfe genommen. Der Hut wird ausgerufen und dem Bringer Lohn, dem Besitzer Strafe angekündigt. Der Goldschmied verräth den Eremiten, welcher geschlagen und in das Gefängniß geworfen wird. Die Schlange beißt nun die Prinzessin in die Hand: dann erscheint sie dem König im Traum (vgl. oben Symeon Seth bei Possinus), sagt ihm, der Gefangene werde die Tochter vermittelst eines Krauts heilen, und gibt dieses dem Eremiten. Sie wird geheilt und der Goldschmied bestraft.

Schon 1195 ward dieses Märchen von Richard Löwenherz öffentlich erzählt (Matthaeus Paris, Hist. maj. [London 1571,

[1]) Ich bemerke beiläufig, daß in V. 6 auctoris richtig ist: es ist zu übersetzen: „und (der Mensch wird gezeigt) von geringerer Sorge um den Schöpfer", d. h. daß er sich weniger um Gott kümmert, als die Thiere: S. 246, V. 5 (bei Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge) ese man contingit statt contigit: in V. 7 müßte hunc statt eum stehen: negante ist richtig, „da ihm die Noth des Hungers die Hoffnung (den Baren zu erjagen) versagte".

S. 240—242], in der französischen Uebersetzung Grande chronique de Matthieu de Paris, traduit en français par Huillard Bréholles, II, 234; Thom. Warton, Dissertation on the Gesta Romanorum, p. CCXXXVIII, in The history of English Poetry, London 1824), jedoch in einer Fassung, die, wie mir scheint, nur eine Verstümmelung und Entstellung der Form ist, welche es in den Gesta Roman. hat, keineswegs aber, wie man nach Richard's längerm Aufenthalte im Orient auf den ersten Anblick vermuthen möchte, unmittelbar aus dem Orient stammt. Daher werde ich sie erst nach der der Gesta Romanorum besprechen.

In den Gesta Romanorum, c. 119, hat es etwa folgende, wie schon bemerkt, der im Anvâr-i-Suhaili wenigstens in ihrem Anfange ähnliche Fassung:

An die Stelle des Goldschmieds tritt — den occidentalischen Zuständen mehr entsprechend — ein Seneschal, dessen Herz so von Hochmuth geschwollen ist, daß er ebenfalls alle bedrückt. Er reitet durch einen Wald und fällt in eine Grube, in welche auch ein Affe, ein Löwe und eine Schlange gerathen. Ein armer Holzsammler rettet sie alle. Am folgenden Tage geht er zum Schloß des Seneschal, um die versprochene Belohnung in Empfang zu nehmen. Allein dieser will ihn nicht kennen und läßt ihn, da er mehrere mal wiederkehrt, so durchprügeln, daß ihn seine Frau auf einem Esel zurückholen muß. Als er wieder im Walde Holz sammelt, treibt ihm der Löwe aus Dankbarkeit zehn beladene Esel zu, die er in sein Haus führt; vergebens sucht er den rechtmäßigen Eigenthümer und freut sich am Ende der Schätze. Wie er am zweiten Tage wieder Holz sammeln will und kein Werkzeug hat, um es zu spalten, kommt der gerettete Affe und bricht mit seinen Zähnen und Nägeln soviel Holz ab, daß er seine Esel damit beladen konnte. Am dritten Tage bringt ihm die Schlange, um ihre Dankbarkeit zu bezeigen, einen dreifarbigen Stein, durch dessen Kraft er viele Güter erwarb und es sogar zum Kriegsobersten brachte (vgl. über den Schlangenstein des indischen Märchenglaubens oben §. 58 und weiterhin). Als aber der Kaiser von diesem Steine erfährt, verlangt er ihn,

und der Holzhauer muß ihn ihm für 300 Gulden verkaufen: allein der Stein kehrt von selbst in des Retters Truhe zurück. Dieser händigt ihn dem Kaiser jedoch von neuem ein und erzählt auf des Kaisers Befragen, wie er dazu gelangt sei. Der Kaiser läßt darauf den Seneschal hängen und alle Güter desselben, sowie seine Würde erhält der Retter.

Hier sind Umwandlungen eingedrungen, welche theilweise einer andern Entwickelung des Gedankens von der Dankbarkeit der Thiere entlehnt sind, theilweise ebenfalls auf von Indien her eingedrungenen Anschauungen (Schlangenstein) beruhen, theilweise aber auch auf selbständiger Weiterbildung im Occident.

Darauf beruht, meiner Ansicht nach, die Fassung, in der dieses Märchen nach Matthieu von Paris († 1235) von Richard Löwenherz 1195 erzählt ist. „Die Stelle des Seneschal vertritt hier ein geiziger Venetianer: die Thiere in der Grube sind ein Löwe und eine Schlange. Wie in den Gesta Romanorum und in der buddhistischen Darstellung werden sie an einem erst geholten Stricke — jedoch, was ebenfalls kaum differirt, von einem Kohlenbrenner — herausgezogen. Der Löwe bringt zum Dank ein Hirschkalb (vgl. oben S. 196), die Schlange einen kostbaren Stein. Der Venetianer jagt ihn drohend weg, als er seine Belohnung fordert; da verklagt ihn der Retter und zeigt zur Beglaubigung seinen Stein vor, der ihm abgekauft wird; zugleich führt er Bürger zu dem Löwen und der Schlange, welche ihm in deren Gegenwart nochmals ihre Dankbarkeit bezeigen. Darauf wird der Undankbare verurtheilt."

Den Gesta Romanorum fast ganz nahe und nur in einigen Punkten abweichend, wol durch willkürliche Aenderung des Dichters, steht die Darstellung in Gower, Confessio amantis, c. V, S. CX. 6 fg. „Statt des Seneschals erscheint hier ein Römer, in der Grube sind ein Affe und eine Schlange; Unterhaltung mit der Frau wie in den Gesta Romanorum, ebenso Holzsammeln durch den Affen; auch hier bringt die Schlange einen Stein, der, verkauft, wie in den Gesta Romanorum, von selbst zurückkehrt. Das Urtheil fällt hier der Kaiser Justinian und zwar muß der Ge-

rettete die in der Noth verſprochene Hälfte ſeines Vermögens abtreten."

Theils aus den Gesta Romanorum, theils aus der vielgedruckten, alſo auch vielgeleſenen deutſchen Ueberſetzung des Johann von Capua iſt dieſes Märchen auch ins Volk übergegangen und hat hier eine aus beiden zuſammengefloſſene und noch keineswegs ſehr ſtark veränderte Geſtalt angenommen, welche in E. Meier, Schwäbiſche Volksmärchen, Nr. 14, mitgetheilt iſt. Ich muß ſie wenigſtens kurz andeuten, weil man hier eine der Arten, wie Volksmärchen entſtehen, vor Augen hat.

„Der Bediente eines Kaufmanns ſtürzt, vor ihm hergehend, in eine Grube: der Kaufmann dreht ein Seil, um ihn wieder herauszuziehen: da kommen ein Bär, ein Löwe und eine Schlange herauf, deren jedes ihn ermahnt, den Menſchen nicht zu retten; er thut es dennoch. Die Thiere beweiſen ihre Dankbarkeit, und als der Bediente das viele Gold ſieht, klagt er ſeinen Herrn an, daß er viele Menſchen beraubt und gemordet habe. Es wird ihm die Haut abgezogen und er ſo an einen Baum gebunden. Der Bär und der Löwe zernagen ſeine Bande, heilen und beſchenken ihn von neuem. Die Richter aber verurtheilen ihn zum zweitenmale; da kommt die Schlange und beißt des Königs Tochter in die Stirn und gibt dem Retter ein Kraut, womit er ſie heile. Der König macht ihn darauf zu ſeinem Nachfolger, ſodaß er König wird."

In dieſer ſo alten literariſchen und mündlichen Verbreitung, welche durch ihre vielfachen Variationen eine rege Theilnahme und volksmäßige Aneignung und Umbildung bezeugt, konnte der Gedanke von der Dankbarkeit der Thiere ſchon tief genug auch im Occident einwurzeln, um auch in andere Märchen einzudringen und vielleicht ſelbſt ſich in Bildung von verwandten zur Anſchauung zu bringen. Allein Indien hat ihn auch noch in vielen andern Fabeln und Märchen objectivirt, und von dieſen hat noch eins ſicher, vielleicht auch andere ihren Weg nach Europa gefunden. Hierbei kann ich nicht umhin, die Bemerkung anzuknüpfen, daß, ſowie das bisher beſprochene Märchen, ſo auch überhaupt der Gedanke,

die Dankbarkeit der Thiere in ähnlichen Conceptionen zu veranſchaulichen, vorwaltend dem Buddhismus entſtammt zu ſein ſcheint. Denn dieſer ſchärft vor allem andern Wohlwollen und Mitleid gegen alle lebendigen Geſchöpfe ein und in ſeiner Praxis richtet ſich bekanntlich dieſes Wohlwollen in einem viel höhern Grade auf die Thiere, als auf die Menſchen. Bei der Fülle von Fabeln, Parabeln, Märchen, die er, ſeiner Gewohnheit gemäß, zur Einſchärfung ſeiner Lehre benutzt, hat er, zur Bekräftigung dieſes Grundſatzes, wie die beſprochene, ſo gewiß auch andere Fabeln erfunden, in denen ſich die Thiere für das erwieſene Wohlwollen auch dankbar bezeugten. — Ein ebenfalls buddhiſtiſches Märchen, in welchem die Treuloſigkeit des Menſchen im Gegenſatze zu der Treue der Thiere hervortritt und welches, wie das obige (S. 195), von Śâkyamuni, ebenfalls bei Gelegenheit einer Undankbarkeit des Devadatta, erzählt wird, lautet im Karmaçataka, der Ueberſetzung gemäß, welche ich dem Herrn Akademiker Schiefner verdanke, folgendermaßen:

„O Bhikſchus! In früher, längſt vergangener Zeit lebte in einem Gebirgsdorfe ein armer Mann, der ſich durch Kraut- und Holzhandel ſeinen Unterhalt verſchaffte. Als dieſer einmal in das Innere des Waldes gegangen war, um Holz zu hauen, und von einem Löwen bedrängt wurde, kletterte er voll Furcht auf einen Baum, auf welchen ſich aus Furcht vor dem Löwen ſchon vorher ein Bär geflüchtet hatte. Als der Mann den Bären ſah, erſchrak er ſehr und dachte, daß er zwar der Gefahr vor dem Löwen entronnen ſei, aber jetzt durch den Bären zu Schaden kommen werde. Der Bär aber war ein Bodhiſattwa des Bhadrakalpa, und wenn auch die Bodhiſattwas durch den Körper irre geleitet werden ſollten, ſündigen ſie doch nicht, da der Gedanke ſie davon abhält. Als der Bodhiſattwa jenen furchtergriffen ſah, ſprach er, von Mitleid bewegt, mit menſchlicher Stimme alſo zu ihm: «Freund! fürchte dich nicht! du brauchſt vor mir keine Furcht zu haben!» Der Bodhiſattwa reichte ihm die Hand, zog den Mann herauf, ſchützte ihn mit ſeinem eigenen Körper und ſprach zu ihm: «Wiſſe, daß der Löwe unſer Widerſacher und Feind iſt und uns tödten

will: so wache du, solange ich ruhe, und ich werde wachen, solange du schläfst; so werden wir uns gegenseitig bewachen und in Friede beieinander sein». Der Mann versprach, so zu thun, und ruhte, nachdem er sich an den Busen des Bodhisattwa begeben hatte. Als er schlief, sprach der Löwe zum Bodhisattwa: «Da die Menschen für Wohlthaten keinen Dank wissen, so gib mir diesen Menschen heraus: wenn ich ihn verzehrt habe, werde ich fortgehen, und bin ich fort, so kannst du hingehen, wohin es dir beliebt». Der Bodhisattwa sprach: «Ich darf einen, der sich in meinen Schutz begeben hat, nicht ausliefern: mein eigenes Leben kann ich hingeben, nicht aber den Schützling». Darauf erwachte der Mensch und der Bodhisattwa sprach: «O Mensch! da ich dich, während du schliefst, beschützt habe, so beschütze auch mich, während ich schlafe». Der Bodhisattwa begab sich an den Busen des Menschen und schlief. Während er schlief, sprach der Löwe zum Menschen: «O Mensch! gib mir diesen Bären heraus und ich werde, nachdem ich ihn verzehrt, davongehen; bin ich fort, so kannst du hingehen, wohin es dir beliebt. Handelst du nicht so, so wird der Bär, wenn ich fort bin, dich tödten». Da dachte der Mensch: «was der Löwe sagt, ist wahr», vergaß das Jenseits der Welt und ohne Mitleid im Herzen gab er den Bären vom Baum herab. Als dieser vom Baum gefallen war, sagte er den Spruch: «O weh! in dieser Welt ist das Unrecht sehr zu fürchten; unter den sündhaften Männern gibt es solche, die den Zunächststehenden Schaden bringen». Sowie er vom Baum gefallen, tödtete ihn der König des Wildes, der Löwe, verzehrte ihn und ging davon. Als der Mann diesen Spruch gehört, wird er wahnsinnig und irrt, den Spruch stets wiederholend, umher. Der Arzt kann ihn nicht heilen; da heilt ihn ein Rischi, indem er ihm den Spruch erklärt, worauf er in den geistlichen Stand tritt.“

Dieses Märchen ist mit unwesentlichen Aenderungen in Somadeva's Märchensammlung (Brockhaus' Uebersetzung, S. 17) und in das Vikramacaritra (Roth im Journal asiatique, 1845, VI, 282) oder Sinhâsana-dvâtrinçat (in der bengalischen Uebersetzung erste Erzählung, S. 23 fg.) übergegangen. Aus dem armen Holz-

händler ist in beiden ein Prinz geworden. Das gute Thier ist auch bei Somadeva ein Bär, in der Sinhâsana-dvâtrinçat aber ein Affe; daß es eigentlich ein Bodhisattwa sei, wird in diesen brahmanischen Darstellungen natürlich nicht erwähnt. Statt des Löwen erscheint — mit der uns nun schon mehrfach begegneten Vertauschung — ein Tiger. Das Thier kommt hier nicht um, obgleich es der Prinz herunterwerfen will. Zur Strafe wird der Prinz auch hier wahnsinnig.

Interessant ist auch folgende, mir von Schiefner mitgetheilte buddhistische Legende insbesondere dadurch, daß sie ganz deutlich die zehnte äsopische Fabel bei Fur. (Cor., 127) ist und zeigt, wie leicht die Buddhisten es sich mit der Zustutzung der griechischen Fabeln zu ihren Zwecken machten. „Ein Holzsammler wird von einem starken Schneefall im Gebirge überrascht und flüchtet in eine Felsenhöhle, in der ein Bär, welcher eigentlich, wie im vorigen Märchen, ein Bodhisattwa ist, ihn sieben Tage lang nährt und schützt. Als der Weg wieder offen ist, entläßt der Bär den Holzsammler mit der Bitte, seinen Aufenthalt den Jägern nicht zu verrathen. Auf dem Heimwege begegnet er zweien Jägern, denen er seine Erlebnisse erzählt und den Aufenthalt des Bären verräth, da sie ihm den dritten Theil der Beute versprechen. Die Jäger tödten nun den Bären, als aber der Holzsammler das ihm versprochene Theil nehmen will, fallen ihm beide Hände ab. Die Jäger, voll Schrecken, bringen das Fleisch des Bären einem Vihâra dar."

Ein anderes Märchen von der Dankbarkeit der Thiere erzählt das 13. Kapitel der bengalischen Uebersetzung der Sinhâsana-dvâtrinçat (S. 72 fg.). Vikramacaritra, c. XIV (Roth, a. a. O., S. 286). „Fünf Makha machen aus Dank jemand, der ihnen in einer frühern Existenz, wo sie Fische waren, eine Wohlthat erwiesen hat, in seiner und ihrer spätern Existenz zu einem König und schützen ihn gegen seine Feinde." Auch dieses Märchen gibt sich durch seinen ganzen Inhalt als buddhistisch kund. Eine buddhistische Legende erzählt endlich, wie Elefanten, zum Dank dafür, daß ein Sramana einem Elefanten einen Splitter aus dem Fuße

gezogen — gerade wie Androklus dem Löwen, Gellii Noct. Att., V. 14. 10; Phaedr., VII. 13 —, ihm einen Zahn von Buddha — bekanntlich eine der heiligſten Reliquien des Buddhismus — überreichen (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 181). So wie alle bisher erwähnten, ſo iſt auch das, zu welchem ich jetzt übergehe, wol entſchieden buddhiſtiſch. Denn es findet ſich in dem mongoliſchen Ssiddi-kür, welchen ich als entſprungen aus einer buddhiſtiſchen Redaction der Vetâlapancavinçati nachgewieſen habe. Was in ihm mongoliſcher Zuſatz ſei, wird ſich von der indiſchen Grundlage mit Beſtimmtheit erſt dann ausſcheiden laſſen können, wenn wir entweder im Sanskrit ſelbſt oder bei andern buddhiſtiſchen Völkern die ältere Form deſſelben auffinden. Es findet ſich im Ssiddi-kür als 13. Sage, iſt im Original in Kowalewſky's Mongoliſcher Chreſtomathie (Kaſan 1836) mitgetheilt und findet ſich überſetzt in Benjamin Bergmann, Nomadiſche Streifereien, I, 343 fg.

„Ein Brahmane trifft auf einer Reiſe Knaben, die eine Maus mit einem Stricke um den Hals ins Waſſer werfen. Er kauft ſie ihnen ab und läßt ſie laufen. Weiter gehend findet er einen Affen von Kindern gequält; auch dieſen kauft er und läßt ihn frei. Noch weiter findet er Kinder, die einen jungen Bären peinigen; auch dieſen kauft er mit ſeiner letzten Habe und gibt ihm ſeine Freiheit. Da er nun ſelbſt nichts mehr hat, will er ſtehlen, geht in den Palaſt des Khans und nimmt einen Ballen Seidenzeug mit ſich; er wird aber gefaßt und zur Strafe in einem Kaſten mit zugenageltem Deckel ins Waſſer geworfen (vgl. Somadeva, Märchenſammlung, Ueberſetzung S. 68 und §. 165). Der Kaſten bleibt hier an einem treibenden Holzſtücke hängen. Er gibt ſchon alle Hoffnung auf Rettung auf, da erſcheint die von ihm gerettete Maus und bildet eine Spalte im Kaſten, ſodaß er friſche Luft erhält. Dann holt ſie den Affen und Bären; jener erweitert die Spalte und dieſer öffnet den Kaſten mit Gewalt. Ihr Wohlthäter iſt nun frei und erreicht einen Grasplatz im Waſſer: dahin bringen ſie ihm Speiſe und Trank und vermittelſt

des Affen bekommt er den Wunderſtein (es iſt dies der in ſo vielen buddhiſtiſchen Legenden vorkommende ſanskritiſche cintâmaṇi, von cintâ, „das Denken“, und maṇi, „Edelſtein“, das Juwel, durch welches man alles erhält, was man ſich denkt). Mit Hülfe von dieſem wünſcht er ſich erſt aus dem Waſſer, dann einen Palaſt mit allem Zubehör. Einige Zeit nachher kommen Kaufleute, welche dieſe Gegend oft durchzogen hatten, und ſind erſtaunt, hier einen Palaſt zu finden, wo ſonſt nur Wüſte war. Der Eigenthümer, vom Anführer der Karavane befragt, erzählt ihm in ſeiner Einfalt alles und zeigt ihm den Wunderſtein. Jener kauft ihn ihm ab, indem er ihm alles dafür gibt, was er beſitzt. Aber beim Erwachen findet ſich der frühere Beſitzer wieder mitten in dem Fluſſe auf ſeinem alten Grasplatze, und alle ſeine frühere Herrlichkeit iſt hin. (Der treuloſe Käufer hat entweder — wie jedoch die mongoliſche Sage nicht beſonders hervorhebt, wie in der ſechsten Sage und den dazu gehörigen europäiſchen, insbeſondere deutſchen Märchen, welche ich zu Vetâlapancaviṃçati, 5, behandeln werde — den Wunſchſtein benutzt, um ſich alles, was er gegeben, wieder anzueignen, den Verkäufer ſeines ganzen Eigenthums zu berauben und ihn in ſeine frühere Lage zu verſetzen, oder der Verluſt von allem, was durch Hülfe des Wunderſteins bewirkt iſt, wird als unmittelbare Folge des Verluſtes von dieſem ſelbſt vorausgeſetzt.) Nun erſcheinen aber die dankbaren Thiere von neuem, um ihm wieder zu ſeinem Stein zu helfen. Sie folgen dem Kaufmanne. Die Maus kriecht durch das Schlüſſelloch und ſieht den Wunderſtein an der Spitze eines Pfeiles, der in einem Reißhaufen ſteckt, neben welchem zwei Katzen angebunden liegen. Die Maus wagt ſich aus Furcht vor ihren natürlichen Feinden nicht an den Wunderſtein; Maus und Bär verzweifeln ſchon. Da räth der Affe der Maus, das Haar des Kaufmanns zu benagen (vgl. §. 40), während er ſchläft; infolge davon bindet dieſer die Katzen an ſein Bettkiſſen. Die Maus kann nun an den Reißhaufen, aber der Pfeil iſt zu hoch; ſie kann den Wunderſtein nicht erreichen. Neue Verzweiflung der Maus und des Bären: der Affe aber weiß wieder Rath. Die Maus muß im

Reißhaufen so lange wühlen, bis der Pfeil umfällt; nun bringt sie den Wunderstein bis zum Schlüsselloch, kann aber nicht mit ihm hindurch kommen. Da wird sie an einen Faden gebunden und, den Stein zwischen ihren vier Füßen, von dem Affen durch das Schlüsselloch gezogen. Nun wandern die dankbaren Thiere mit ihrer Beute zurück. Der Affe setzt sich auf den Bären und trägt den Wunderstein im Munde. Die Maus legt sich in des Bären Ohr. So trägt sie der Bär durch einen Fluß; hier fragt er: «Wunderstein, Affe, Maus! ich trag' euch alle drei; bin ich nicht stark?» Die Maus ist vor Ermattung eingeschlafen; der Affe will den Mund nicht aufthun, aus Furcht, den Wunderstein zu verlieren. Da wird der Bär zornig und droht, sie ins Wasser zu werfen, wenn sie nicht antworten. Da ruft der Affe vor Angst: «wirf nicht!» und der Wunderstein fällt aus seinem Munde ins Wasser. Als sie über den Fluß sind, erzählt der Affe, was geschehen, und verzweifelt nun selbst, zu dem Wundersteine wieder zu gelangen. Nun aber weiß die Maus Rath. Eilig und ängstlich scheinend läuft sie am Wasser hin und her, bis die Wasserthiere sie fragen, was sie beunruhigt. Da antwortet sie: «es ziehe ein Heer heran und es gäbe keine andere Rettung für die Wasserthiere, als eine Mauer zu bauen». Nun schleppen die Wasserthiere unaufhörlich Steine aus dem Wasser herbei und unter diesen bringt ein Frosch auch den Wunderstein. So bringen sie ihn dann ihrem Wohlthäter zurück und dieser erhält dadurch einen neuen Palast und eine göttliche Gemahlin."

Hier ist außer der Dankbarkeit auch die Klugheit der Thiere verherrlicht und dazu sind Züge verbunden, die sich sonst in andern Märchen zerstreut finden. Dieses Märchen ist verhältnißmäßig früh nach Europa gekommen, wahrscheinlich durch die mongolische Herrschaft in Rußland, von wo es sich dann theils durch Uebergang ins Volk überhaupt, theils durch die vielfachen kaufmännischen Verbindungen mit dem Innern und dem Süden von Rußland nach dem Westen verbreitete. Historisch zuerst tritt es uns in Italien entgegen, wo es Basile (um 1600, † 1637) in seinem Pentamerone zerstückt verwendet hat. Der Anfang er-

ſcheint im 25. Märchen, wo Nardiello einen Miſtkäfer, eine Maus und ein Heimchen kauft und freundlich behandelt; er läßt ſie vor der an Traurigkeit kranken Prinzeſſin tanzen, die darüber lacht und dadurch curirt wird (es ſind dies die Lachcuren, über welche, ebenfalls aus Indien ſtammend, §. 212 geſprochen werden wird), ſodaß er, des Königs Verſprechen gemäß, ſie eigentlich zur Frau erhalten müßte; aber der König iſt wortbrüchig; Nardiello geräth in große Gefahr, aus der ihn dann die treuen Thiere, denen er die Freiheit ſchenkt, retten, jedoch in einer Weiſe, an der der individuelle ſcurrile Geſchmack des Bearbeiters wol mehr Antheil hat, als irgendein Volk, in welchem die Dankbarkeit der Thiere einen ſo umgewandelten Ausdruck erhalten hätte. Der Schluß iſt im 31. Märchen verwendet. „Aniello verkauft ſein letztes Gut, einen Hahn, an zwei Herrenmeiſter, hört aber, daß dieſer den Wunderſtein im Kopfe habe. [1]) Er läuft infolge davon mit dem

[1]) Auch dieſe Anſchauung iſt weſentlich indiſch. Man glaubt in Oſtindien, daß die Schlangen ein Alter von einigen hundert Jahren erreichen und daß eine ſo alt gewordene Schlange Edelſteine von unſchätzbarem Werthe in ihrem Kopfe habe, vgl. Die vier Geheimrath-Miniſter. Aus dem Tamuliſchen überſetzt von Chriſtian Ayeen Rama (Hamburg 1855) S. 91, Note), auch Spence Hardy, Eastern Monachism, S. 316; Troyer, Rājatarangini, I, 2 und S. 324; Bhartrihari, II, 43 = Hitopadeça, I. 75; Pancatantra, I, 107; vgl. Bohlen zu der angeführten Stelle des Bhartrihari. Es iſt dies das sarpasya cirotnam, „das Kopfjuwel der Schlange", im Raghuvança, 17, 63; das nāgaratna oder phanimani in der berliner Handſchrift des Pancatantra, 89[a], „das Schlangenjuwel", deſſen mythiſche Exiſtenz auch ſchon dem claſſiſchen Alterthum bekannt geweſen war. Plin., N. H., XXXVII, 10, 57: „Draconitides sive draconitia e cerebro ſit draconum; sed nisi viventibus abscisso nunquam gemmescit, invidia animalis mori se sentientis. Igitur dormientibus amputant. Sotacus, qui visam eam gemmam sibi apud regem scripsit, bigis vehi quaerentes tradit: et viso dracone spargere somnifica medicamenta atque ita praecidere. Esse autem candore translucido, nec postea poliri aut artem admittere; vgl. auch Salmas., Exercitatt., 275, a. fg.; Philostr., Apollon., VIII, 46. 47 ed. Kayser; Isidor., Origg., XVI, 13; Albert. Magn., De mineralib., II, 230; Bohlen citirt auch Posidipp., Epigr., 15[a], in der Anthol., II, 50. Den Neuern führe ich

Hahne davon und bemächtigt sich selbst des Wundersteins. Damit macht er sich jung und verschafft sich, wie im Ssiddi-kür, einen

---

Shakspeare, As you like, II, 1, an, eine, soviel mir bekannt, sehr isolirt stehende Stelle. Sein Vorkommen in armenischen Sagen betreffend, s. von Harthausen, Transkaukasia (Leipzig 1856), S. 318 und Anm.; auch im celtischen Märchenkreise, vgl. Mabinogion, I, 340. An diesen, im Kopf der Schlange sich erzeugen sollenden Wunderstein schließen sich einerseits andere Wundersteine, z. B. der, welcher zur Heilung des Schlangenbisses dienen soll (Ausland, 1856, Nr. 29, S. 677), wozu die ebenso dienenden Ringe gehören, Somadeva (Brockhaus) S. 39, Malavika und Agnimitra, S. 48 (Weber's Uebersetzung S. 60); ferner der schon §. 58 erwähnte, fast auf jeder Seite des Dsanglun vorkommende cintâmani (vgl. auch die mongolische Bearbeitung des Vikramacaritra bei Schiefner, Bulletin histphilolog. de l'Académie de St.-Petersbourg, 1857, S. 67), der alle Wünsche gewährt, der Mondstein candrakânta und Sonnenstein sûryakânta, mit welchem letztern der von der Sonne sûrya geschenkte syamantaka des Krishna, welchen wir in einem spätern Theile dieses Werks in einem sehr interessanten Märchen wiederfinden werden, identisch scheint; das darin liegende syam-anta ist gebildet wie hem-anta, „Winter", und erinnert an ahd. sum-ar, zend. hâmin, „Sommer", sowie sanskr. syona, syûna (vielleicht für syam-ana), „Sonne" an ahd. sunna (und daneben sumna); das sanskr. syam hat eine Spur des zu diesen Derivationen gehörigen Begriffs vielleicht in der Bedeutung „betrachten, überlegen" bewahrt. Andererseits lag es nahe, das Entstehen des Juwels vom Kopfe der Schlange auch auf den anderer Thiere zu übertragen, wie hier mit dem Hahne, und damit hängt das in dem Märchen von Mayûravarman vorkommende Essen eines Pfauenkopfes zusammen, wodurch der Genießende zum König vorausbestimmt wird und das magische Schwert, die magischen Schuhe und Unsichtbarkeit erhält, Mackenzie Collection, I, 96; vgl. das mit Rosen, Tûtinâmeh, II, 297. 298, wo derjenige, der den Kopf des Wundervogels ißt, ebenfalls König werden muß und auch wird; daran scheint sich erst das ähnliche Wundergüter bringende Essen von andern edeln Theilen, wie Herz und Leber, zu schließen, welches auch schon in indischen Märchen nachweisbar, am meisten in europäischen ausgebeutet ist (Grimm, KM., Nr. 60, russisch Dieterich Nr. 9, serbisch Wuk 26).

• Ueber Schlangensteine in europäischen Märchen wird insbesondere auf Val. Schmidt zu Straparola, I, 281, verwiesen, welches Werk mir leider nicht zugänglich ist; vgl. auch Grimm, DM., 1169, und Liebrecht, in Pfeiffer, Germania, 1848, VIII, 374.

prächtigen Palaſt. Die Zauberer jedoch verſchaffen ihn ſich auf ähnliche Weiſe, wie Aladdin's Zauberlampe. Wie im Ssiddi-kür erſcheinen ſie als Kaufleute. Nach Verluſt des Steins befindet ſich Aniello wieder in ſeinem alten elenden Zuſtande. Er verfolgt aber die Handelsleute und kommt ins Reich der Mäuſe, die ſich ſeiner annehmen und durch Benagen des Fingers des Zauberers — ähnlich wie im Ssiddi-kür — den Hahnenſtein wieder erlangen."

Faſt wörtlich wie im Ssiddi-kür findet ſich das Märchen in Grimm, KM., Nr. 104; doch iſt es in der neueſten Ausgabe ausgelaſſen. Er erhielt es aus der Schwalmgegend und, da ſich eine abſichtliche Täuſchung, die man gegen ihn hatte üben wollen, nicht vorausſetzen läßt, ſo iſt wol anzunehmen, daß es von 1804 an, wo es durch Benjamin Bergmann in dieſer Geſtalt in Europa erſt bekannt geworden war, bis zu der Zeit, wo es Grimm mitgetheilt ward, ſchon ſeinen Weg aus der Literatur ins Volk gefunden hatte. Schwerlich wird es ihn wieder verlaſſen und in 100 Jahren mag es ſich deutſchen Anſchauungen ſchon ſo anbequemt haben, daß die dilettantiſchen Sammler, wenn ſich unterdeß nicht klarere Begriffe über Volksmärchen verbreitet haben, als bisjetzt exiſtiren, keinen Anſtand nehmen werden, darin ein Product des deutſchen Volksgeiſtes zu ſehen.

Eine andere Sage von der Dankbarkeit der Thiere bieten der türkiſche und Kädiri's Tütinämeh (Roſen, Tütinämeh, II, 27; Iken, Ueberſetzung des Touti nameh, Nr. XXI, S. 90). Da dieſer vermittelſt der ältern entſprechenden perſiſchen Werke ſich an die ſanskritiſche Çukasaptati und andere indiſche Erzählungsſammlungen ſchließt, ſo iſt ſchon dadurch wahrſcheinlich, daß auch dieſes Märchen indiſchen Urſprungs iſt. Dieſe Vermuthung erhält faſt Sicherheit durch den rein buddhiſtiſchen Zug des Fleiſchabſchneidens (vgl. darüber §. 166), wodurch wir es zugleich als ein urſprünglich buddhiſtiſches, wie gewöhnlich, erkennen. Endlich iſt der Eintritt in den Dienſt des Königs in Kädiri's Darſtellung ganz gleich mit der Geſchichte vom treuen Viravara, welche wir (§. 168) ebenfalls als indiſche und zwar auch urſprünglich buddhiſtiſche kennen lernen werden. Das Märchen lautet nach Kädiri, von dem

die türkiſche Darſtellung in dem hier mitgetheilten nicht abweicht, ungefähr folgendermaßen:

„Ein Prinz muß vor ſeinem Bruder, dem Könige, fliehen (vgl. unten §. 168). Einſt kommt er an das Ufer eines Teiches, wo eine Schlange einen Froſch im Munde hat. Der Prinz rettet den Froſch, ſcheut ſich dadurch aber, die Schlange ihrer natürlichen Nahrung beraubt zu haben, und gibt ihr von ſeinem eigenen Fleiſche, das er ſich aus dem Leibe ſchneidet (ganz buddhiſtiſch, ſ. §. 166). Aus Dankbarkeit verwandeln ſich Froſch und Schlange in Menſchen und treten in des Prinzen Dienſt. Der Prinz ſelbſt wird (bei Kâdiri) hochbeſoldeter Söldner eines Königs, macht ſich aber anheiſchig, jeden Dienſt zu vollziehen. Einſt geht der König auf den Fiſchfang: von ungefähr fällt ſein Ring in den Fluß. Der Prinz ſoll ihn wieder holen. Da nimmt der verzauberte Froſch ſeine Froſchgeſtalt wieder an und holt ihn. Ein anderes mal wird des Königs Tochter von einer Schlange gebiſſen; keiner kann ſie heilen; der König verlangt es vom Prinzen; für dieſen vollzieht es die dankbare Schlange. Darauf erhält der Prinz die Prinzeſſin zur Frau und wird Statthalter des Königs. Alsdann verabſchieden ſich die dankbaren Thiere von ihm."

In einem neuern indiſchen Märchen (mitgetheilt am Schluß von Brockhaus' deutſcher Ueberſetzung des Somadeva, beſondere Ausgabe), welches §. 92 beſprochen wird, ſind ein Eichhörnchen, eine Biene und der Vogel Huma die dankbaren und hülfreichen Thiere.

Eins der wichtigſten der hierher gehörigen Märchen iſt „der Prinz von Sind und Fatime", in Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XI, 216—223. Durch die, obgleich ziemlich dichte, arabiſche Hülle kann man doch auch hier den urſprünglich indiſchen Kern hindurchfühlen. „Der Prinz iſt auf dem Wege, die unbekannte Geliebte zu gewinnen: da begegnet er verhungernden Heuſchrecken, Elefanten und andern Thieren, denen er Nahrung gibt; Geiſtern, die er feſtlich bewirthet. Ein Greis warnt ihn vor ſeinem Unternehmen, aber er beharrt dabei; die Geiſter zeigen ihm die Wege, und ſie, ſowie die dankbaren Thiere führen die Auf-

träge aus, von deren Erfüllung sein Leben und die Gewinnung der Prinzessin abhängt. Die Heuschrecken sondern die Getreidearten, des Prinzen erste Aufgabe; die Elefanten und übrigen großen Thiere saufen den Wasserbehälter aus, den der Prinz trocken legen soll; die Geister bauen den Palast."

Es ist sehr zu bedauern, daß wir von diesem Märchen eine ältere und vollere orientalische Form bisjetzt nicht nachweisen können; höchst wahrscheinlich wird sie uns jedoch einst in den Uebersetzungen der buddhistischen Schriften geboten werden. Denn ich bin überzeugt, daß sich alsdann noch mit viel überzeugenderer Gewalt nachweisen lassen würde, daß eine große Anzahl von europäischen Lieblingsmärchen daraus und aus dem eben aus Kâdirî mitgetheilten entsprungen sind.

Daran schließt sich zunächst Grimm, KM., Nr. 17 (vgl. III, 27); mit dem Ringe, den die dankbaren Fische bringen, ist es ganz wie im Tûtinâmeh; daß das Füllen der Säcke durch die Ameisen im deutschen Märchen nur eine Umwandlung der Aufgabe ist, die erst auf deutschem Boden entstand, zeigt das schwedische Märchen V, 6 (Oberleitner's Uebersetzung S. 104), wo, wie in Tausendundeine Nacht, der Getreidehaufen in seine verschiedenen Sorten zu sondern ist. Das Märchen von den dankbaren Thieren ist in diesem, wie in den meisten entsprechenden europäischen (s. dieselben bei Grimm, III, 105, und bei Oberleitner, Uebersetzung von Cavallius' und Stephen's Schwedischen Volksmärchen, S. 387), mit dem Märchen von den „treuen Brüdern" verbunden, dessen indisches Original ich im Verlauf dieses Werkes in einem am treuesten in Südindien erhaltenen nachzuweisen versuchen werde. Ob das von Grimm und Oberleitner damit verglichene von Asokadatta und Vikschavadatta in Somadeva's Märchensammlung, II, 142, damit verwandt ist, ist mir noch zweifelhaft; auf jeden Fall liegt seine Form bei weitem weiter ab, als die der von mir zu vergleichenden. Den Gegensatz zu diesem „von den treuen Brüdern" bildet das ursprünglich ebenfalls indische „von den untreuen Brüdern", welches nicht minder reich verzweigt (es gehört unter andern dazu Grimm, KM.,

Nr. 7, „die beiden Wanderer", vgl. III, 188, wo jedoch das gleichfalls urſprünglich indiſche Märchen „vom Handwerksneid" hinzugetreten iſt). In das zunächſt verglichene, Nr. 17, iſt auch das Märchen „vom Beſitz der Thierſprache" eingeflochten, deſſen indiſches Original wir ebenfalls im Verlauf dieſer Unterſuchungen kennen lernen werden. Vgl. dazu zunächſt Gesta Romanorum, bei Gräße, II, 190, und Wuk, Nr. 3, wo es mit der in §. 36 kennengelernten Rettung der Natter vom Feuertode in der Fabel „vom undankbaren Thiere" verbunden iſt.

Eben hierher gehört auch Grimm, Nr. 62, vgl. III, 110: die Aufgaben, deren Ausführung die dankbaren Thiere übernehmen, ſind variirt; vgl. Cavallius bei Oberleitner, 103 fg., wo, wie hier, die Biene hinzugetreten und auf ſehr ſinnige Weiſe hülfreich iſt; vgl. auch Grimm, Nr. 105, und dazu III, 184, ſowie §. 150.

Hierher ferner „Vierzig Veziere", überſetzt von Behrnauer, S. 254 fg., wo Jagdhund, Käzchen und Mäuſe helfen.

Wie die Aufgaben mit reicher Phantaſie variirt werden, ſo auch die dankbaren Geſchöpfe; an die Stelle der Thiere treten Feen und andere übermenſchliche Geſchöpfe der Phantaſie (vgl. Baſile, Pentamerone, 37; Grimm, Nr. 24 (III, 40), und viele andere.[1]) Das Märchen bringt ferner in andere Kreiſe (Penta-

[1]) Ich kann nicht umhin, hier ein armeniſches Märchen zu erwähnen, welches Herr von Harthauſen (Transkaukaſia, S. 333) mittheilt:

„Einſt reitet ein wohlhabender Mann durch einen Wald; da findet er einige Männer, welche einen bereits verſtorbenen Mann noch nachträglich an einen Baum aufgehangen haben und den Leichnam entſetzlich ſchlagen. Als er ſie fragt, was ſie zu einer ſolchen Entweihung des Todten triebe, antworten ſie: *der ſei ihnen Geld ſchuldig geblieben und habe ſie nicht bezahlt*. Da bezahlt er *ihnen die Schuld und begräbt den Todten*. Jahre vergehen, er wird allmählich arm. In ſeiner Vaterſtadt aber wohnt ein reicher Mann, der eine einzige Tochter hat, der er gern einen Mann geben möchte. Allein ſchon fünf Männer waren in der Hochzeitsnacht geſtorben und keiner wagt mehr, um ſie zu freien und ihr zu nahen. Nun wirft der Vater ſein Auge auf dieſen arm gewordenen Mann und bietet ihm die Tochter an. Der iſt aber zweifel-

merone, 38: Grimm, Nr. 25, III, 44), wo zugleich die Rätſelfragen eingedrungen ſind, die ebenfalls urſprünglich aus Indien

haſt, ob er ſein Leben wagen ſoll, und bittet um Bedenkzeit. Nun kommt eines Tages ein Mann zu ihm und bietet ſich ihm zum Diener an. «Wie ſollt' ich dich in Dienſt nehmen, da ich ja ſo arm bin, daß ich mich kaum ſelbſt ernähren kann?» «Ich verlange von dir keinen Lohn, keine Koſt, ſondern nur die Hälfte von deinem künftigen Hab' und Gut». Sie werden darum einig, nun räth ihm der Diener zu jener ihm angebotenen Heirath. In der Hochzeitsnacht ſtellt ſich der Diener mit einem Schwerte ans Brautgemach. «Was willſt du?» — «Du weißt, nach unſerm Uebereinkommen gehört mir die Hälfte von deinem künftigen Hab' und Gut, ich will das Weib jetzt nicht, aber ich will hier frei ſtehen bleiben». — Als nun die Neuvermählten entſchlafen, kriecht eine Schlange aus dem Munde der Braut hervor (vgl. die buddhiſtiſche Sage §. 92), um den Bräutigam zu Tode zu ſtechen, allein der Diener haut ihr den Kopf ab und zieht ſie heraus. Nach einiger Zeit verlangt der Diener die Theilung alles Hab' und Guts, es wird alles getheilt; nun fordert er auch die Hälfte des Weibes. «Sie ſoll, den Kopf nach unten, aufgehangen werden, ich werde ſie mittendurch ſpalten». Da gleitet ihr die zweite Schlange zum Munde heraus. «Es war die letzte; von nun an kannſt du ohne Gefahr und glücklich mit deinem Weibe leben! Ich aber fordere von dir nichts! Ich bin der Geiſt des Mannes, deſſen Leichnam du einſt von der Schande und Qual des Schlagens errettet und fromm begraben haſt». Damit verſchwand er."

Es iſt dies weſentlich daſſelbe Märchen, welches dem alten franzöſiſchen Ritterroman vom Herzog Herpin von Bruges und ſeinem Sohn Lyon zu Grunde liegt; es iſt im einzelnen eigenthümlich genug, um zu beweiſen, daß es von dieſem ganz unabhängig iſt. Dadurch wird die Vermuthung höchſt wahrſcheinlich, daß es eine Form des Originals von dieſem iſt und daß auch dieſe mittelalterliche Conception, wie ſo viele andere ſchon nachweislich, aus dem Orient ſtammt. Zu vollſtändiger Sicherheit kann ſie natürlich erſt erhoben werden, wenn ſich in der orientaliſchen Literatur die Originalform wiederfindet. Allein ſie wird ſchon faſt vollſtändig zu Gunſten der Priorität des orientaliſchen Märchens durch die Vergleichung des ruſſiſchen von Sila Jarewitſch und Iwaſchka mit dem weißen Hemde (bei Dietrich, Nr. 16) entſchieden. Denn dieſes bildet augenſcheinlich das Mittelglied zwiſchen der armeniſchen (orientaliſchen) und occidentaliſchen Faſſung und neigt ſich in dem weſentlichen Moment noch bei weitem mehr zu jener als zu dieſer. In unweſentlichen Momenten iſt es umgewandelt und zeigt, daß es einige Zeit von ſeiner Quelle abgelöſt,

stammen und §. 166 berührt werden sollen. Ferner treten an die Stelle der dankbaren die hülfreichen Thiere überhaupt, die an und für sich, ohne besonders verpflichtet zu sein, der bedrückten Unschuld helfen, wie im Aschenputtel (Grimm, Nr. 21, III, 34; Wuk, Nr. 32, S. 190; Pentamerone, 6). Es zeigen diesen Zusammenhang insbesondere die Aufgaben, wie z. B. das Sondern der Erbsen; vgl. auch Grimm, Nr. 186, wo das Ausschöpfen des Teiches und das Bauen des Palastes noch ganz wie in dem aus Tausendundeine Nacht hervorgehobenen Märchen. Fast ganz ohne Motiv, blos etwa aus Familienanhänglichkeit, ist der gestie-

---

im russischen Volksstrom getrieben hat. Man vgl. auch Straparola, XI, 2, dessen Hierhergehörigkeit sonderbarerweise bisjetzt nicht bemerkt ist. Die armenische Form hat übrigens drei Anklänge an Indisches, durch welche das Ganze vielleicht veranlaßt ist. Die Mißhandlung des Leichnams des Schuldners durch seine Gläubiger erscheint in der §. 10 erzählten Legende; das Befreien der Braut von der Schlange erretten von der Befreiung der Braute von Rákschasa's, wie z. B. in dem Märchen von Vidúshaka (Somadeva, Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 92. 93) u. a. Das Auskriechen der Schlange aus dem Munde erinnert an Pantschatantra, III, 10, §. 155.

An den französischen Roman schließt sich „Rittertreue" in: von der Hagen, Gesammtabenteuer, Nr. VI; vgl. über beide von der Hagen, I, S. XCVI—C; wie gewöhnlich, ist das orientalische Märchen im Occident in die Sphäre der Ritterschaft gehoben. Der Schuldner ist ein Ritter, dessen Leiche im französischen Roman schon zehn Jahre im Rauche hängt, in der deutschen Darstellung sogar im Mist verscharrt ist. Der Befreier ist ein Ritter, der sich durch sein verschwenderisch ritterliches Leben arm gemacht hat. Der Ausgelöste verhilft ebenfalls zu einer Frau — einer Königstochter im Roman, einer reichen Jungfrau im deutschen Gedichte. Auch hier bedingt er sich die Hälfte des Gewinns aus und fordert im deutschen Gedichte die Frau, offenbart sich aber alsdann. Bemerkenswerth ist, daß das Fordern der Frau im Deutschen und bei Straparola eigentlich keinen Sinn hat, wol aber die Forderung der Theilung derselben in der orientalischen Fassung, wodurch erst alle Gefahr vollständig beseitigt wird. Die orientalische gibt sich dadurch ziemlich sicher als Original zu erkennen, vgl. jetzt noch die mir eben zugesandte Abhandlung von R. Köhler in Pfeiffer, Germania, III, 199—209, und füge hinzu das böhmische Märchen in Bożena Němcové, Národní Bachorky a Pověsti (Prag 1854, V, 27—40.

seite Kater (Straparola, XI, 1. Pentamerone, 14; Perrault, Chat botté; Cavallius, Schwedische Volkssagen und Märchen, von Oberleitner, Nr. XII, und die Nachweise dazu; Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Liebrecht, S. 286; Grimm, KM., III, 288) seinem eigentlich undankbaren Herrn hülfreich, sodaß das Märchen hier wieder zu dem Gegensatz zurückkehrt, der in demjenigen hervortritt, welches zu diesem langen Excurs die Veranlassung gegeben hat, „dem der Dankbarkeit der Thiere und der Undankbarkeit der Menschen".

Schließlich will ich übrigens nicht unbemerkt lassen, daß mir keineswegs entgeht, daß der Gedanke von der Dankbarkeit der Thiere allen Anspruch darauf hat, für einen allgemein menschlichen gelten zu können, sich also auch in unabhängig voneinander entstandenen Gebilden auszusprechen vermag, und daß ich nicht verkenne, daß Aesop. Fur. 215, Cor. 303, sowie Fur. 418, Cor. 307, und Fur. 23, Cor. 147, vom dankbaren Adler (aus Artemonis, 3. Jahrhundert, und Aelian, De propr. anim., 17, 37, 2. Jahrhundert), von welchem wir weiterhin §. 150 und 201 sprechen werden, unabhängig von einer verwandten, wahrscheinlich indischen Fabel (s. a. a. O.) entstanden sein können. Einem andern Gedankenkreise gehört Babr. 74; Aesop. Fur. 278, Cor. 194, an, woraus Grimm, KM., Nr. 176 entstanden ist (vgl. Grimm, III, 248).

§ 72. Wir kehren zu den andern sanskritischen Recensionen des Pantschatantra zurück. Hier erzählt Damanaka sogleich die neunte Fabel (unserer Uebersetzung und bei Kosegarten). Diese erscheint, außer in allen sanskritischen Texten, auch bei Somadeva und im Kalilah und Dimnah. Sie gehört also zu dem ältesterreichbaren Bestand. In der Darstellung stimmt die berliner Handschrift, die ausführlicher ist, an einer Stelle fast genau mit Somadeva und erweist sich dadurch als alt. Dubois' Panschatantra hat sie nicht; daraus folgt, bei seinem Verfahren, aber nicht einmal, daß er sie nicht in seinen Originalen fand: er hat sie wegen ihres geringen Werthes und ihrer Häßlichkeit vielleicht absichtlich (vgl. Anvar-i-Suhaili) ausgelassen.

Im Kalilah und Dimnah erscheint (Wolff, 1, 59; Knatchbull, 126) statt der Wanze ein Floh (aber Knatchbull hat statt der Laus eine Wanze, bug), entschieden besser, vielleicht aber willkürliche Veränderung, da sie sowol vom sanskritischen Pantschatantra als von Somadeva abweicht. Mit Kalilah und Dimnah (bei Wolff) stimmen fast genau Symeon Seth, S. 22; Johann von Capua, d., 1, b.; deutsche Uebersetzung, Ulm 1483, E., V, a.; die spanische Uebersetzung, XVI, a., verfährt sehr frei und hat willkürlich geändert; danach fast wörtlich Firenzuola, 49; ihm folgt so ziemlich Doni, 75.

Im Anvár-i-Suhaili ist an die Stelle dieser häßlichen Fabel eine andere gesetzt. „Eine Schildkröte lebt in Freundschaft mit einem Skorpion. Sie reisen zusammen in ein anderes Land und müssen über einen Fluß setzen: die Schildkröte nimmt den Skorpion auf den Rücken. Plötzlich fühlt sie, daß der Skorpion sie stechen will. Sie macht ihm Vorwürfe; der Skorpion antwortet: »seine Natur treibe ihn, zu stechen, ohne Rücksicht, ob Freund oder Feind«. Die Schildkröte erkennt daraus, daß, wer mit Bösen umgeht, sich selbst in Gefahr begibt" (Anvár-i-Suhaili, 133; Livre des lumières, 107; Cabinet des fées, XVII, 255). Auf die Bildung dieser Fabel mag die äsopische von der Maus und dem Frosch eingewirkt haben (Robert, Fables inédites, I, 257 fg.).

Auch im Hitopadeśa fehlt diese Fabel des Pantschatantra, vielleicht aus demselben Grunde, doch findet sich eine auf demselben Gedanken beruhende (I, 4. bei Max Müller S. 25), welche ich in der Einleitung zum zweiten Buche des Pantschatantra (vgl. §. 120) erwähnen werde.

§. 73. Unmittelbar auf die neunte folgt in allen sanskritischen Handschriften die zehnte Erzählung des Kosegarten'schen Textes. In der berliner Handschrift ist der Uebergang deutlicher. Sie fehlt bei Somadeva, bei Dubois und im Kalilah und Dimnah. Wir können daraus folgern, daß sie verhältnißmäßig spät — auf jeden Fall erst nach dem 12. Jahrhundert (Somadeva's Zeit) — eingeschoben ist. Dagegen erscheint sie im Hitopadeśa zwar nicht an der Stelle, welche dem Pantschatantra entsprechen würde, wol

aber als achte im dritten Buche (Max Müller, 7. S. 125). Daraus dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß ſie zur Zeit der Abfaſſung des Hitopadeſa ſchon ihre Stelle im Pantſchatantra hatte; daß ſie im Hitopadeſa an einer andern Stelle ſteht, ſpricht nicht dagegen, da hier viele Umſtellungen vorgenommen worden ſind.

Dieſelbe Fabel erſcheint auch in dem türkiſchen und Kâzim's Tûtinâmeh (Roſen, Tûtinâmeh, II, 146; Iken's Ueberſetzung, XVII, 77). Danach iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſie aus derſelben indiſchen Quelle, aus welcher ſie in das Tûtinâmeh übergieng (§. 71. 57), auch in das Pantſchatantra herübergenommen ward. Die Darſtellung im Tûtinâmeh weicht nur inſofern vom Pantſchatantra ab, als ſie ſich dem Hitopadeſa theilweiſe nähert.

Die Fabel ſtammt, wie mir ſcheint, aus einer buddhiſtiſchen, deren Anfang jedoch nur in ihr verwendet wurde und eine andere Entwickelung erhielt; ſie lautet bei Spence Hardy, Manual of Budhism, 472, folgendermaßen: „Einſt in der Nacht kam ein Schakal in eine Stadt, fand Ueberreſte von Palmwein und betrank ſich. Als er wieder zur Beſinnung kam, war es Tag und es ward ihm ſehr angſt; er bot einem Brahmanen 200 Goldſtücke, wenn er ihm aus der Stadt helfen wolle. Der Mann nahm ihn bei den Beinen, um ihn aus dem Thore zu ſchleppen: da ſagte der Schakal: «Iſt das eine paſſende Art, mich zu ſchleppen, wo ihr ſo viel Geld zum Lohn erhaltet?» Darauf ſchlug er das Thier in ſein Oberkleid und nahm es auf die Schulter. Als ſie außerhalb des Thores waren, fragte der Mann, «ob er es hier niederſetzen ſolle?» Der Schakal ſagte: «der Platz ſei zu frei gelegen, um ſo viel Geld zu zeigen; er müſſe ihn weiter tragen». Später ſagt der Schakal: «er möchte warten, er wolle das Geld holen». Er wartete: der Schakal ließ ſich aber nicht wieder ſehen. Ein Baumdera macht ſich nun über ihn luſtig. «Wie er glauben könne, daß ihm ein Schakal 200 Goldſtücke bringen werde, da er nicht 200 Kupferſtücke habe».“

Mit dieſer Fabel hat die unſerige ſpeciell weiter nichts gemein, als das Gerathen eines Schakals in eine Stadt und ſeine

Angſt, wieder herauszukommen. Davon, daß er eine Farbe erhält, die ihn unkenntlich macht und er infolge davon als Thierkönig auftritt und agirt, bis er ſich durch ſein Geſchrei verräth, hat die buddhiſtiſche Fabel nichts. Dieſe Entwickelung kann durch fremden Einfluß herbeigeführt ſein und ſie erinnert ſo ſehr an mehrere äſopiſche, daß man wol nicht umhin kann, eine von ihnen als in Indien bekannt und bei Geſtaltung unſerer Fabel wirkſam vorauszuſetzen; derart iſt die Dohle, die ſich weiß färbt und unter den Tauben lebt, bis ſie ſich durch ihr Gekrächz verräth (Fur. 253. Cor. 101); der Eſel in der Löwenhaut (ſ. §. 188); der Wolf unter den Löwen (Babr. 101); die Katze, die ſich mit Mehl weiß färbt und die Mäuſe täuſcht (Phaedr., IV. 1: vgl. Varian. XV fg.; Robert, Fables inédites, I. 216): Wolf im Schafpelz (Cor. 270). Unter dieſen war „der Eſel in der Löwenhaut", wie wir a. a. O. ſehen werden, ſicherlich in Indien bekannt, vielleicht auch andere. Uebrigens iſt nicht zu verkennen, daß in ihren Einzelheiten die Fabel des Pantſchatantra ganz ſelbſtändig iſt. An die indiſche Form, welche durch Vermittelung des Tütinâmeh im Occident bekannt wurde, ſchließt ſich die Fabel bei Nicephorus Gregoras (14. Jahrhundert), Hist. Byz., VII (Hahn, 87), wo die Katze in den Kübel eines Schuſters fällt und nun die Nonne ſpielt. Dieſe Fabel iſt dann im Nſ. weiter ausgeführt (Grimm, Nſ., 365—369). Unzweifelhaft gehört auch dazu Renart, Br. 17, wo Renart, Hühnern nachgehend, in die Kufe eines Färbers geräth und glänzend gelb und unkenntlich wird, vgl. Grimm, Nſ., CCLXXIII und CXXVIII, und Weber, Indiſche Studien, III, 349. 366.

An die buddhiſtiſche Form ſchließt ſich, obgleich ſtark verändert, doch unzweifelhaft „der Fuchs" im Sindabadkreiſe (vgl. Nachtrag, wo ich die buddhiſtiſche Form aus chineſiſcher Quelle mittheile), Syntipas (Sengelmann, 171); Sandabar (ebend. 73); Sieben Veziere, (Breſl.) XV, 158; Conde Lucanor, XLIII (bei Puibusque XXIX), vgl. Keller, Romans, CLII, Dooct., 48; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 383.

§. 74. In den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra und ſo auch bei Somadeva, deſſen abgekürzter Auszug jedoch hier von

keiner Bedeutung ist, geht Damanaka nun sogleich zum Stiere. Das Kalilah und Dimnah dagegen hat hier noch ein sehr angemessenes Moment: der Löwe will nämlich den Stier zur Rede stellen und ihn dann frei gehen lassen. Dies weiß Damanaka geschickt zu hintertreiben. Obgleich die bisjetzt bekannten sanskritischen Texte des Pantschatantra hiervon keine Spur zeigen, so hat es doch der Hitopadesa, II, Str. 136 fg. bis hinter Str. 139 (Max Müller's Uebersetzung, S. 96—97, 3), und es ist also selbst noch in ziemlich späten Texten des Pantschatantra gewesen. Das Bestreben, die Geschichten zu häufen, hat die Verkürzung des Rahmens herbeigeführt.

§. 75. Im Hitopadesa ist noch ein Moment hinzugefügt: der Löwe will nämlich nun auch erst sehen, was der Stier ihm zu thun vermöge. Damit auch dies seinen Plan nicht störe, bemerkt Damanaka, daß sich nicht errathen lasse, was jemand vermöge, und erzählt zum Beleg die §. 82 zu besprechende zwölfte Fabel des Pantschatantra. Sowol diese Ergänzung als Umstellung gehört entweder dem Bearbeiter des Hitopadesa selbst, oder dessen andern Grundlage an. Erst nach Erzählung jener Fabel wird im Hitopadesa der Rahmen wieder conform mit dem des Pantschatantra; geht aber von da, ohne durch eine Geschichte weiter unterbrochen zu werden, bis an das Ende. Obgleich dies einigermaßen an das Rahmenverhältniß im südlichen Pantschatantra erinnert (vgl. §. 66), so dürfen wir doch weder mit Sicherheit, noch selbst mit Wahrscheinlichkeit daraus schließen, daß der Hitopadesa hierin einer Recension des Pantschatantra gefolgt sei. Denn in den Ausflüssen des Grundwerks, die wir im allgemeinen als die älteste erreichbaren erkennen werden, wird der Rahmen bis zum Ende noch mehrfach durch Erzählungen unterbrochen. Da jedoch unsere Untersuchungen im allgemeinen das Resultat ergeben werden, daß die Einzelerzählungen erst allmählich in den Rahmen eingeflochten sind, so läßt sich die Möglichkeit, daß der Hitopadesa und das südliche Pantschatantra auf einer Recension ruhen, die in diesen Stadien noch keine Erzählungen eingeschoben hatte, ebenso wenig mit vollständiger Sicherheit in Abrede stellen.

§. 76. In der Unterhaltung des Damanaka mit dem Stiere, welche im Kalilah und Dimnah ausführlicher iſt als in den Sanskritterten, und in der berliner Handſchrift wiederum ausführlicher als in dem Koſegarten'ſchen Texte und in den hamburger Handſchriften, hat die berliner Handſchrift hinter Koſegarten, Str. 375, eine Strophe, welche auch im Hitopadeſa, IV, 101, und Paddh. Hansânyokti (Böhtlingk in: Bulletin de l'Acad. de St.-Peterzb., 1850, VIII, nr. 10) erſcheint:

„Die dumme Gans, die in der Nacht, nach Lotusſtengeln umſchauend, in der Sterne Widerſchein biß und ſich getäuſcht ſieht, läßt aus Furcht vor Täuſchung bei Tage ſogar die weißen Lotus ſtehen: ſo fürchtet, wen Betrüger einmal ſchrecken, ſelbſt bei dem Wahrheitliebenden nur Ränke."

Dieſe Strophe findet ſich in der arabiſchen Bearbeitung in eine vergleichsartig erzählte Geſchichte verwandelt (Wolff, I, 68: Knatchbull, 133). Bei Symeon Seth fehlt ſie, wie überhaupt der Rahmen ſehr gelitten hat. Dagegen hat ſie auch Johann von Capua, d., 2. b., die deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, E. VIII, a.; Anvâr-i-Suhaili, 142; Livre des lumières, 111; Cabinet des fées, XVII, 278. Wie hier, ſo ſtimmt die berliner Handſchrift in dieſem Stadium des Rahmens — in Abweichung von Koſegarten's Text und den hamburger Handſchriften — auch noch mit Kalilah und Dimnah bei Wolff, I, S. 72, Z. 1 v. u. fg. und Hitopadeſa bei Max Müller, S. 101, 21, überein, ferner mit dem Hitopadeſa in Bezug auf Str. II, 153. 154 (fehlen jedoch beide in Galanos' Ueberſetzung), ſodaß man deutlich ſieht, daß die Form des Rahmens in der berliner Handſchrift älter iſt als die in den hamburger Handſchriften und bei Koſegarten. Dagegen hat ſie hier eine Fabel — ſoviel bisjetzt bekannt — ganz allein, woraus wir natürlich ſchließen, daß ſie ein verhältnißmäßig ſehr ſpäter Zuſatz iſt; ſie findet ſich überſetzt im dritten Nachtrage zum erſten Buche. Verwandt ſind mit ihr und wol weitere Entwickelungen derſelben zwei miteinander verknüpfte Fabeln im dritten Buche des Hitopadeſa, welche bei Max Müller (S. 116) unter Nr. 5 zuſammengefaßt ſind. Die erſte erzählt, „wie ein Schwan

und ein Rabe auf einem Baume ſitzen, unter dem ſich ein Wanderer niedergelegt hat. Der mitleidige Schwan breitet die Flügel aus, um ihn vor der Sonne zu ſchützen; der Rabe macht ihm, als er gähnt, etwas in den Mund und fliegt davon. Der Wanderer blickt auf, und da er nur den unſchuldigen Schwan ſieht, ſchießt er ihn todt". Es iſt dies augenſcheinlich nur eine andere Form der im Pantſchatantra vorliegenden; eine dritte iſt die im Hitopadeſa nachfolgende. „Die Vögel ziehen am Feſte ihres Königs in Proceſſion zum Meeresufer; Wachtel und Rabe zuſammen. Unter ihnen geht ein Hirt mit einem Milchtopfe auf dem Kopfe. Der Rabe frißt daraus. Da ſetzt der Hirt den Topf auf die Erde und blickt in die Höhe. Der ſchnelle Rabe war davongeflogen; die langſame Wachtel wurde gefangen."

Dieſe drei Formen gehören augenſcheinlich zu Aesop. Fur. 191, Cor. 60, wo Gänſe und Kraniche auf einer Wieſe weiden und, als die Jäger kommen, die leichten Kraniche davonfliegen, die ſchweren Gänſe aber gefangen werden. Der indiſchen Form näher ſteht Syntipas (von Matthäi), 60, wo Schwäne und Gänſe, und jene fliehen; noch mehr Loqmân, 4, wo Gans und Schwalbe freundſchaftlich zuſammen leben; als aber der Jäger kommt, fliegt die leichte Schwalbe davon, die Gans wird getödtet. Nahverwandt iſt Phaedr. (von Dreßler). VII. 22.

§. 77. Im Anvâr-i-Suhaili ſind in dieſem Stadium des Rahmens noch drei Fabeln eingeſchoben. S. 144 (Livre des lumieres, 112; Cabinet des fees, XVII. 277) „Falke und Huhn". Jener macht dieſem Vorwürfe, daß es undankbar gegen die Menſchen ſei; dieſe pflegten es ſo ſorglich, aber wenn ſie es fangen wollten, ſo flöge es weg und widerſetze ſich, ſoviel es vermöge. Er ſelbſt (der Falke) zeige ſich dagegen für die geringe Pflege dankbar, jage für ſie und komme auf den leiſeſten Ruf. Das Huhn antwortet: „es habe auch noch keinen Falken am Spieße oder in der Pfanne braten ſehen". Es iſt dies die Fabel Nr 61 bei Dreßler, Phaedr., S. 204; Galfred., 63; Nic. Pergam., 55, 72; Nivet, I. 56; Lafontaine, VIII. 21 (vgl. Robert, Fables

inédites. II, 164—167). Sie beruht auf dem Gegensatze der zur Nahrung gemästeten Thiere zu den zur Arbeit nur eben genährten, wie er insbesondere in Aesop. Fur. 72, Cor. 362, und Fur. 131, Cor. 176 (vgl. Aelian Varr. Hist., X, 5; Clemens Alex. Strom., S. 718, bei Cor. a. a. O.) in Bezug auf das Schwein (vgl. auch Robert, Fables inédites, II, 139) und Fur. 61, Cor. 174 in Bezug auf das Kalb und den Pflugstier hervorgehoben ist. Beide Thiere erscheinen fast ganz ähnlich in der Thierfabel, welche in Buddha's Munika Jâtaka erzählt wird (Spence Hardy, Manual of Budhism. S. 112, 4, vgl. auch Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 288). „In einer seiner frühern Existenzen war Buddha ein Stier und hatte einen jüngern Bruder. Dieser beklagte sich, daß sie schwer arbeiten müßten und nur Gras als Futter erhielten, während das Schwein, das ihr Herr gekauft, mit allen Arten von Leckerbissen gemästet würde und nichts zu thun brauche. Buddha antwortet: er möge des Schweines Los nicht beneiden: es werde ihm schlimm genug ausgehen». Und so geschah es auch: einige Zeit darauf war die Hochzeit der Tochter vom Hause, und das Schwein wurde zum Festmahle geschlachtet." Augenscheinlich ist diese Fabel eine etwas umgewandelte Verbindung von Aesop. Fur. 61 mit 72 oder 131, und schwerlich irren wir, wenn wir diese oder eine schon daraus umgestaltete Form zur Zeit, als sich diese buddhistische Fabel bildete, schon als in Indien bekannt voraussetzen. Mit der buddhistischen Form stimmt fast wörtlich überein die hebräische von Berachia ben Natronai bei Carmoly, S. 3 (mir nur durch die Mittheilung bei Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 26. 27 bekannt; vgl. auch denselben über die übrigen hierher gehörigen Fabeln S. 20, Note). Er hat nur statt der beiden Stiere eine Gielin und einen jungen Esel. Er lebte wahrscheinlich im 12. oder 13. Jahrhundert in der Provence. An eine unmittelbare Bekanntschaft mit der buddhistischen Form ist natürlich nicht zu denken; vielleicht aber an eine durch andere orientalische Literaturen oder Uebergänge vermittelte.

Die zweite Fabel „von der schazzeigenden Nachtigall" (Au-

vár-i-Suhaili, 147, Livre des lumières, 114; Cabinet des fées, XVII, 284) wird §. 159 besprochen werden.

Die dritte (Anvár-i-Suhaili, 151; Livre des lumières, 116; Cabinet des fées, XVII, 290) ist schon oben §. 62 angeführt.

§. 78. Es folgt in den sanskritischen Texten die elfte Fabel unserer Uebersetzung: „der Löwe, seine Diener und das Kameel". Sie erscheint auch bei Somadeva und im südlichen Pantschatantra (Dubois, 104), jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (s. §. 68); ferner im Kalilah und Dimnah (Wolff, I, 78; Knatchbull, 138; Symeon Seth, S. 25; Johann von Capua, d., 3, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, F., I, 6, stark verändert; noch stärker ist die Veränderung, augenscheinlich aber unter Einfluß der deutschen Uebersetzung entstanden, in der spanischen Uebersetzung XVII, 6 fg.; daran reihen sich Firenzuola, 57; Doni, 54. — Anvár-i-Suhaili, 153; Livre des lumières, 118; Cabinet des fées, XVII, 294). Sie ist dadurch als zum ältesten Bestand gehörig gesichert. Sie findet sich auch im Hitopadesa, jedoch als zweite im vierten Buche (Max Müller's Uebersetzung S. 168); sie fehlt zwar hier in der persischen und der darauf beruhenden hindustanischen Uebersetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 251. 252), doch ist diese Auslassung wol nur zufällig oder willkürlich.

Diese Fabel ist gleichsam das Prototyp von des Stieres eigenem Schicksal, und dies tritt noch bestimmter in der ausführlichern Darstellung der berliner Handschrift hervor. Eine Nebenform dürfen wir in der 16. unserer Uebersetzung erkennen. Beide halte ich für innig verwandt mit IV, 2, und alle drei für hervorgegangen aus Aesop's Fabel vom kranken Löwen (vgl. §. 181). Einzelne Wendungen — insbesondere in der ausführlichern Darstellung der berliner Handschrift —, welche mit IV, 2, die unzweifelhaft auf jener äsopischen beruht, übereinstimmen, sowie der Umstand, daß im südlichen (Dubois') Pantschatantra der Löwe nur krank wird (noch nichts von dem Kampfe mit dem Elefanten vorkommt), endlich das Verhältniß von I, 16, welche gleichsam das Mittelglied zwischen IV, 2 und I, 11 bildet — in I, 16 frißt der Wolf das Herz, wie in IV, 2, und das gefressene Thier

iſt ein Kameel, wie in I, 11 —, machen mir dieſe Vermuthung faſt zur vollſtändigen Gewißheit. Von einigem Einfluß war auch vielleicht IV, 10 (§. 196).

Die Darſtellung der Fabel iſt in den angeführten Stellen im weſentlichen gleich, im einzelnen jedoch verſchieden; die ausführlichſte und im allgemeinen zugleich beſte — jedoch in Bezug auf den Raben ſtatt des Fuchſes als Intriguanten nicht zu loben — iſt die im Kalilah und Dimnah; auch was ſich hier mehr findet, trägt ganz indiſchen Charakter; ſo z. B. iſt Wolff, I, S. 78 fg., 3 5 v. u., Knatchbull, 141, 12 fg. = Pantſchatantra, III, Strophe 81. Die ſchlechteſte Faſſung hat das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra; in ihr iſt das weſentlichſte Moment, daß ſich das Kameel verführen läßt, ſich ſelbſt anzubieten, ganz verdunkelt.

An dieſe Fabel ſchließt ſich Bahar Danush, II, c. 19; vgl. auch Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 37, Note 1, und Lancereau zu ſeiner franzöſ. Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 253.

§. 79. Unmittelbar hinter dieſer Fabel hat Johann von Capua eine Stelle, welche ſowol in Silv. de Sacy's Ausgabe des Kalilah und Dimnah, als in der alten griechiſchen Ueberſetzung und in Huſain Vaiz' Bearbeitung fehlt. Sie lautet (d., 5, a., 3): „Dicitur autem melior omnium regum est qui aquilae similatur in cujus circuitu sunt cadavera, pejor vero omnium est: qui similatur cadaveri in cujus circuitu sunt aquilae". Trotz der Abweichung im einzelnen entſpricht ſie augenſcheinlich der 335. und 336. Strophe des Pantſchatantra, ſodaß ſich auch hier Johann von Capua oder vielmehr die von ihm überſetzte hebräiſche Ueberſetzung als treuerer Reflex der älteſten arabiſchen Bearbeitung und ſomit des indiſchen Grundwerks kund gibt.

§. 80. Die ebenerwähnten beiden Strophen 335. 336 erſcheinen in der berliner Handſchrift nicht ſelbſt, ſondern ihr Gedanke iſt in Proſa ausgedrückt — vielleicht war dies auch in dem indiſchen Grundwerke der Fall, ſ. den vorigen Paragraphen — und dann folgt ſogleich als Beleg deſſelben eine Fabel, mit welcher, ſoviel mir bisjetzt bekannt, dieſe Handſchrift wiederum ganz allein ſteht (ſ. dieſelbe, 4. Nachtrag zum erſten Buche). Sie iſt

mit der vorigen verwandt, gewiſſermaßen das Gegenſtück dazu, indem der Bedrohte ſich rettet. Da ſie in keinem mir bekannten Ausfluſſe des indiſchen Grundwerks erſcheint, ſo haben wir ſie als einen verhältnißmäßig ſpätern Zuſatz anzuſehen.

Eine Nebenform derſelben ſcheint mir die im ſüdlichen (Dubois, S. 117) Pantſchatantra eingeſchobene (ſ. §. 68) zu ſein, nur daß hier der Ausgang unglücklich iſt. „Ein armer Brahmane begegnet einem Tiger, der vier Füchſe in ſeinem Dienſte hat (der Tiger vertritt hier den Löwen als König der Thiere, vgl. §. 22). Der Brahmane fühlt ſich glücklich, daß ſein elendes Leben auf dieſe Weiſe ein Ende nehmen werde, und geht gerade auf ihn los. Darüber iſt der Tiger erſtaunt, fragt, «woher er zu dieſer Kühnheit komme?» Er antwortet: «er ſei ſo elend, daß er ausdrücklich zu ihm komme, um gefreſſen zu werden». Der Tiger hat Mitleid mit ihm, läßt ihn bei ſich wohnen und bringt ihm täglich alle die Schmuckſachen, die er bei den von ihm ermordeten Menſchen findet (vgl. §. 71, S. 194 fg.). Dieſe verkauft der Brahmane und wird dadurch reich. Der Tiger ſchließt eine immer enger werdende Freundſchaft mit ihm, vernachläſſigt die Jagd und ſeine vier Diener gerathen in Hungersnoth (vgl. die Rahmenerzählung dieſes Buchs des Pantſchatantra). Dieſe ſuchen ihn zu ſtürzen. Zu dieſem Zwecke warnen ſie den Tiger vor der Treuloſigkeit der Menſchen, erzählen dabei das §. 71 beſprochene Märchen und behaupten, der Menſch wolle ihn bei einem Gaſtmahle vergiften. Ihre Heimtücke macht Eindruck auf den Tiger. Darauf geben ſie zu dem Brahmanen und ſagen ihm, der Tiger wünſche einmal die Speiſen zu koſten, welche er genieße (vgl. die Darſtellung in der berliner Handſchrift). Der Brahmane, ohne Arges zu ahnen, bereitet ein menſchliches Mahl, mit Pfeffer u. ſ. w. gewürzt. Darauf bietet er es dem Tiger an; als dieſer die ſtarken, ihm ungewohnten Gewürze riecht, fängt er an, die Beſchuldigung gegen den Brahmanen zu glauben; er befiehlt den vier Füchſen, die Speiſen zu koſten; dieſe drücken ihren Abſcheu aus und der Tiger tödtet nun den Brahmanen."

Man ſieht: weſentlich dieſelben Perſonen und dieſelben Vor-

gänge, nur das Verhältniß derſelben verſetzt und der Ausgang verändert, ſodaß man beiden Formen wol mit Recht einen und denſelben Urſprung zuſprechen darf. Daß dieſer aber, wie gewöhnlich, buddhiſtiſch iſt, dafür ſpricht faſt unzweifelhaft entſcheidend der Zug im ſüdlichen Pantſchatantra, wo ſich der Brahmane von dem Tiger freſſen laſſen will. Denn daß man ſich den Tigern zum Freſſen hinwirft, iſt faſt ein ſtehender Zug in den buddhiſtiſchen Legenden (vgl. §. 166).

Eine dritte Form dieſer Fabel bietet das türkiſche und Kâdiri's Tûtînâmeh (Roſen. Tûtînâmeh. II. 65. in Iken's Ueberſetzung XI, 59). Sie ſteht faſt in der Mitte zwiſchen jenen beiden, hat jedoch auch beſondere Eigenheiten. „Ein Brahmane (türkiſch: ein Kaufmann) begegnet einem Löwen, der einen Fuchs und einen Hirſch (in der türkiſchen Ueberſetzung hier Auerochs und Antilope) bei ſich hat. Dieſe beiden bewegen den Löwen, jenen nicht zu tödten; ſie ſagen ihm, der Brahmane ſei in Hoffnung auf ſeine Freigebigkeit gekommen, um ihn um eine Gabe anzuſprechen. Der Löwe empfängt ihn nun freundlich und ſchenkt ihm das Gold und den Schmuck der von ihm ermordeten Menſchen (vgl. die vorige Darſtellung). Der Brahmane geht mit den Geſchenken voll Freude nach Hauſe. Einige Tage darauf hatte er wieder Begierde nach Gold und ging von neuem zu dem Löwen; da erklärten aber des Löwen beide Diener (in der türkiſchen Ueberſetzung hier: Wolf und Schakal): «dieſer Mann iſt ſehr verwegen, daß er ungeladen kommt», worauf ihn der Löwe tödtet.“ Die türkiſche Ueberſetzung läßt ihn dagegen — wie im ſanskritiſchen Pantſchatantra —, als er den Löwen mit dieſen böſen Thieren zuſammen ſieht, auf einen Baum klettern. Dann kommen Auerochſe und Antilope und retten ſein Leben.

Es iſt gewiß keinem Zweifel zu unterwerfen, daß dieſe Fabel aus einer indiſchen Quelle (vgl. §. 73) gefloſſen iſt und aus ebenderſelben iſt ſie wol auch in die beiden Pantſchatantraredactionen übergegangen.

Was die Beſchwichtigung des Löwen durch menſchliche Speiſe betrifft, ſo vgl. man damit Sinhâsana-dvâtrinçat in der benga-

liſchen Ueberſetzung, S. 11 fg., wo Vikramâditya den Dämon durch Ueberreichung von gutem Eſſen abhält, ihn zu tödten.

Schließlich kann ich nicht umhin, zu bemerken, daß ich mich mit Beſtimmtheit zu erinnern glaube, daß mir als Kind mein Vater dieſe Fabel faſt ganz in der Faſſung der berliner Handſchrift erzählte. Wenn ich mich darin nicht täuſche, ſo muß ſie in irgendeinem hebräiſchen Fabelwerke enthalten ſein, in denen mein Vater ſehr bewandert war. Doch habe ich ſie vergebens geſucht.

§. 81. Der Stier will für ſein Leben kämpfen. Davon ſucht ihn Damanaka abzuhalten, indem er ihm die zwölfte Fabel unſerer Ueberſetzung erzählt. In dem Rahmen nähert ſich auch hier wieder die berliner Handſchrift (mehr als der Koſegarten'ſche Text und die hamburger Handſchriften) der arabiſchen Bearbeitung. So hat ſie Wolff, I, S. 82, Z. 8 v. u., 83, 3—7. Unmittelbar hinter dem, welches dieſer letzten Stelle entſprechen ſoll, folgt — in den andern Ausflüſſen der arabiſchen Bearbeitung fehlend — bei Johann von Capua (d., 5, a., 11): „Pugnans quippe pro persona sua duo bona acquirit; quoniam si contingit eum mori, ad vitam transit aeternam. Si vero vixerit, suum debellat inimicum et suam salvat personam". Dieſe Worte entſprechen einer ſanskritiſchen Strophe, welche in der berliner Handſchrift ebenfalls unmittelbar hinter jener Stelle folgt; ſie hat denſelben Sinn wie in unſerer Ueberſetzung Str. 344, Hitopadeſa, II, 159. Hieraus folgt wiederum einerſeits, daß die berliner Handſchrift auch hier den Rahmen treuer bewahrt hat als der Koſegarten'ſche Text und die hamburger Handſchriften; andererſeits, daß die hebräiſche Ueberſetzung, deren Repräſentant uns Johann von Capua iſt, die älteſte Form der arabiſchen Bearbeitung treuer als Silv. de Sacy's Text und die griechiſche Ueberſetzung reflectirt. Uebrigens ſcheint dieſe Stelle auch in der arabiſchen Recenſion geſtanden zu haben, auf welcher das Anvâr-i-Suhaili ruht.

Dann erſcheint faſt unmittelbar, wie im Kalilah und Dimnah, in der berliner Handſchrift auch Kalilah und Dimnah, Wolff, 83,

11—15 und die 349. Strophe unſerer Ueberſetzung, welche ungefähr Kalilah und Dimnah, Wolff, 83, 16—18 entſpricht, ſowie auch die Geſchichte, ſodaß alſo der Rahmen der berliner Handſchrift in dieſem Stadium faſt ganz mit der arabiſchen Bearbeitung übereinſtimmt, während er in Koſegarten's Text und in den hamburger Handſchriften ſehr erweitert iſt.

§. 82. Es folgt nun unſere zwölfte Erzählung, „Strandläufer und Ocean", und zwar in allen ſanskritiſchen Texten, bei Somadeva und auch in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 84; Knatchbull, 145; Symeon Seth, 28; Johann von Capua, d., 5. a., deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, F., VII, a.; ſpaniſche Ueberſetzung XIX, a.; Firenzuola, 63: Doni, 92: Anvár-i-Suhaili, 158: Livre des lumières. 123: Cabinet des fées. XVII, 307. Schon hieraus folgt, daß ſie zum älteſten Beſtand gehört. Sie findet ſich aber auch im ſüdlichen Pantſchatantra (Dubois, S. 108), zwar an einer andern Stelle des Rahmens, aber ebenfalls hinter unſerer elften (vgl. §. 68). Auch der Hitopadeſa hat ſie und zwar ebenfalls in ſeinem, dem erſten Buche des Pantſchatantra entſprechenden zweiten, jedoch an etwas früherer Stelle des Rahmens (als zwölfte bei Max Müller, Ueberſetzung S. 97), doch will ich nicht unbemerkt laſſen, daß ſie in deſſen perſiſcher Ueberſetzung fehlt (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 243), aber vielleicht nur, weil ihre Form ſehr ſchlecht iſt und der Ueberſetzer ihr keine dem Islam angemeſſene zu geben wußte.

Abgeſehen von den Einſchachtelungen, von denen im folgenden Paragraphen die Rede ſein wird, ſtimmt ſie in allen Darſtellungen weſentlich überein: in den Einzelheiten finden ſich jedoch nicht unbedeutende Abweichungen voneinander. Am reichſten und auch am ſchönſten, obgleich etwas weitläufig ausgeführt, iſt die Faſſung der berliner Handſchrift, am meiſten zuſammengezogen natürlich die bei Somadeva: nicht viel weniger jedoch die im Hitopadeſa. In der Mitte ſteht der Koſegarten'ſche Text (unſere Ueberſetzung), die arabiſche Bearbeitung und das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra, letzteres jedoch ziemlich ſelbſtändig. Die arabiſche Bearbeitung nähert ſich der bei Somadeva. Bei Symeon Seth

ſind die Vögel ein ἀλκυών und ſein Weibchen: der Vogelkönig wird nicht genauer bezeichnet. Johann von Capua macht ihn zu dem Männchen einer ciconia, und weicht darin von allen übrigen Quellen ab, daß er die Vögel ſich erſt an das Weibchen wenden läßt und dieſes erſt das Männchen beſtimmt, für ſie zu intercediren. Schwerlich iſt dies ein willkürlicher Zuſatz, ſondern eine Umwandlung, die die hebräiſche Ueberſetzung in ihrer arabiſchen Handſchrift vorfand.

Die nächſte Quelle dieſer Fabel iſt wiederum, wie gewöhnlich, buddhiſtiſch; und zwar treten uns im Buddhismus zwei Formen derſelben entgegen, die weſentlich gleich, eigentlich nur im Perſonal verſchieden ſind; die eine läßt ſich entſchieden ſchon jetzt als Heiligenlegende nachweiſen; wahrſcheinlich iſt es auch die andere. Beide ſind wiederum Dſchâtakas. Die eine Form findet ſich bei Spence Hardy, Manual of Budhism, S. 106. „In einer ſeiner frühern Exiſtenzen war Gautama-Buddha, infolge eines Vergehens in einer frühern Exiſtenz, als Eichhörnchen geboren. Als ſolches trug er im Walde große Sorge für ſeine Jungen, indem er ihnen alle Bedürfniſſe verſchaffte. Aber ein furchtbarer Sturm erhob ſich und infolge davon traten die Flüſſe über, ſodaß der Baum, auf welchem ſich ſein Neſt befand, von der Strömung umgeworfen ward und die Jungen weit hinaus in die See getrieben wurden. Aber der Bodhiſattwa beſchloß, ſie wiederzuerlangen. Zu dieſem Zwecke tauchte er ſein Schwänzchen in die Wellen und ſpritzte das Waſſer auf das Land; ſo hoffte er den Ocean auszutrocknen. Nachdem er ſieben Tage — heilige Zahl im Buddhismus und oft, vgl. z. B. Vaiçvântara Jâtaka bei Spence Hardy — ſich abgemüht, bemerkte ihn Sakra (= Indra) und fragt, was er treibe? Nachdem er es erfahren, ſprach er: «Mein gutes Eichhörnchen! Du biſt nur ein unwiſſendes Thier und darum haſt du dies unternommen. Die See iſt 80000 (große runde Zahl im Buddhismus, gewöhnlicher 84000) Jodſchana tief. Wie kannſt du ſie austrocknen? Selbſt 1000, ja 100,000 Männer würden es nicht vermögen, wenn ſie nicht Riſchis ſind». Das Eichhörnchen erwiderte (ironiſch): «Muthigſter der Männer!

Wenn alle Männer dir glichen, dann würde es sich so verhalten, wie du sagst; denn durch deine Worte gibst du zu erkennen, wie weit dein Muth reicht. Ich habe aber jetzt keine Zeit mit solchen Schwächlingen, wie du einer bist, zu verlieren; mach' dich fort, so rasch du kannst!« Sakra aber, durch diese unbesiegbare Kindesliebe in Erstaunen gesetzt, bewirkte, daß die Jungen wieder zum Lande gelangten. So legte Gautama-Buddha die höchste Probe des Muthes ab." Vgl. auch die Erzählung im Dsanglun, c. XXX, S. 247, wo ein Bodhisattwa das Meer mit einer Schildkrötenschale ausschöpfen will und ihn ebenfalls eine Gottheit auf das Thörichte seines Beginnens aufmerksam macht, er aber antwortet: „Wenn ein Mensch von ganzem Herzen eine Handlung vornimmt, so gibt es nichts, was er nicht auszuführen vermöchte". Darauf helfen ihm die Götter.

In der andern Form ist Buddha statt eines Eichhörnchens König der Haselhühner. Die Legende ist hier im Lande Kuçinagara lokalisirt und zum Gedächtniß derselben ist ein Stupa errichtet, sodaß sie als hochheilige Legende erscheint. Im übrigen weicht sie darin ab, daß nicht eine Sturmflut, sondern ein Waldbrand Gefahr droht und das Haselhuhn diesen nicht wegen seiner Jungen, sondern wegen sämmtlicher Thiere im Walde mit Wasser löschen will, indem es in einen Fluß taucht und das Wasser aus seinen Flügeln auf den Wald spritzt. Auch hier erscheint ihm nun Indra, wird noch übermüthiger abgefertigt und löscht nun selbst das Feuer; Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hioueu Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I. 335. [1])

[1]) Beiläufig will ich nicht unerwähnt lassen, daß Spence Hardy in einer Note zu der angeführten Stelle bemerkt, daß in Bezug auf Lavinium eine alte Sage bestehe, daß der Wald, in dem es stand, einst in Brand gerathen sei und ein Fuchs ihn zu löschen versuchte, indem er seinen Schwanz ins Wasser tauchte und dieses darauf spritzte. Die Uebereinstimmung wäre höchst auffallend; ich kann aber die Sage nicht finden.

„Das Meer austrinken" ist eine Frage, welche der König von Aethiopien dem König Amasis von Aegypten vorlegt (Plutarch, Conviv. Sept.

Man sieht, daß in unserer Fabel zunächst beide Legenden verbunden sind; dazu ist alsdann, wie oben (§. 58) vermuthet, durch Veranlassung äsopischer Fabeln, das Wegnehmen der Eier getreten.

Mit unserer Fabel stimmt wesentlich überein die äsopische Fur. 240, Cor. 86, aus Maximus Planudes vom ἀλκυών. Da Maximus Planudes 250 Jahre jünger ist als die griechische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah durch Symeon Seth, so ist keinem Zweifel zu unterwerfen, daß sie von hier stammt. Ihr Schluß ist jedoch umgewandelt.

Die humoristische, fast höhnende Art, wie das in den Heiligenlegenden als höchster Heldenmuth aufgefaßte Unterfangen des Eichhörnchens und Haselhuhns in unserer Fabel dargestellt wird — indem der Vogel an ihre Stelle tritt, der sich einbildet, daß der Himmel einstürzt, wenn er ihn nicht stütze, und daher im Schlafe seine Füßchen in die Höhe streckt —, zeigt, daß sie nicht von Buddhisten in ihre jetzige Gestalt umgewandelt ist: man sieht, daß diese Fassung von Ungläubigen ausgeht, höchst wahrscheinlich — wegen des Eintritts von Vishnu statt Indra und seines Vogels, des Garuda — von Vishnuiten. Allein vergleichen wir die arabische Darstellung, so sehen wir, daß hier alles Höhnende — insbesondere die beleidigende 357. Strophe — fehlt und die ganze Fabel eine Gestalt hat, wie sie sie recht gut unter der Hand eines Buddhisten, welcher die Legende in eine bloße Thierfabel umwandeln wollte, annehmen konnte (vgl. §. 225). Einzelnes erinnert

---

Sap., 6, und darüber meinen Aufsatz in Westermann, Illustrirte Monatshefte); vgl. auch Phaedrus, I, 22, und Robert, Fables inédites, II, 174, wo die Hunde den Fluß austrinken wollen. In einer indischen Legende trinken eine Kuh und ein Kalb einen Teich aus (Brahma Vaivartta Purâna in: Ancient Indian literature illustrating of the Asiatic researches, London 1809, S. 79); vgl. auch Râmâyana, V, 93, 11. In europäischen Sagen und Märchen kommt Austrinken von Meer und Teichen oft vor; so in dem schwedischen Märchen bei Cavallius (Oberleitner's Uebersetzung, S. 33), wo der Riese den Teich austrinken will und darüber umkommt.

auch in der sanskritischen Fassung noch an buddhistische Anschauungen, z. B. Kosegarten 79, 1, die utsâhaçakti u. a.

Der Uebermuth des Vögelchens und seine Prahlerei vor seiner Frau scheint mir die Quelle für „Salomon's Vögelchen" (Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 96; Tausendundein Tag, Prenzlau, X, 258; Cabinet des fées, XVI, 85) zu sein. Das Absenden des Boten von Salomo erinnert an das gleiche von Vishnu in unserer Fabel; die Drohung des Sperlings, Salomo's Schloß anzuzünden, an die, das Meer auszutrocknen. Uebrigens ist hier zwischen der einfachern Darstellung in den Vierzig Vezieren und der viel weiter entwickelten in Tausendundein Tag zu unterscheiden.

§. 83. In diese Fabel haben — mit Ausnahme des Hitopadeça, welcher aber, als selbständige Umarbeitung, nicht in Betracht kommt — alle Ausflüsse des Grundwerks andere Fabeln eingeschoben, der eine mehr, der andere weniger.

Die arabische Bearbeitung hat, in Uebereinstimmung mit dem südlichen (Dubois') Pantschatantra, nur eine Einschiebung, und diese Form werden wir demnach als die erreichbar älteste anzuerkennen haben. Somadeva hat deren zwei; ebenso viele vielleicht Sotheby's Handschrift des Pantschatantra; doch weiß ich nicht, ob dies mit Bestimmtheit aus Colebrooke's Anmerkung in Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 164* gefolgert werden kann. Die hamburger Handschriften und der Kosegarten'sche Text des Pantschatantra haben drei; die berliner Handschrift und die Wilson'schen fünf. So sieht man, daß, wie der Gesammtrahmen, so auch diese einzelne Rahmenerzählung nach und nach durch Einschiebung von Fabeln immer mehr erweitert ist.

§. 84. Die erste der eingeschobenen Fabeln ist die 13. unserer Uebersetzung, „die unfolgsame Schildkröte". Sie erscheint in den sanskritischen Texten, im südlichen Pantschatantra (Dubois, 109), bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 91; Knatchbull, 146; Symeon Seth, S. 28; Johann von Capua, d., 5, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483 F., VIII, 6; spanische Uebersetzung

XIX. a.; Firenzuola, 65; Doni, 93; Anvár-i-Suhaili. 159; Livre des lumières, 124; Cabinet des fées, XVII. 309. Im Hitopadeśa findet sie sich als zweite des vierten Buchs (M. Müller's Uebersetzung S. 152) und dient als Rahmengeschichte, indem ihr noch drei andere eingeschachtelt sind.

In allen Ausflüssen — außer im südlichen Pantschatantra — erzählt sie das Weibchen; in letzterm das Männchen. Im Sanskrit sind die Vögel hansa, „Schwäne oder Flamingos oder Gänse"; im südlichen Pantschatantra „Adler" (s. weiterhin). Die Darstellung ist in allen wesentlich identisch; nur im südlichen (Dubois') Pantschatantra ist sie nach zwei Seiten hin stark erweitert. Hier wird die Schildkröte durch den listigen Fuchs, der sich ihrer auf diese Weise zu bemächtigen hofft, dadurch, daß er sie Thörin nennt, zum Sprechen gereizt. Dann wird aber der Fuchs wieder von ihr überlistet. Als sie nämlich auf der Erde liegt und der Fuchs sie fressen will, kann er nicht durch die Schale dringen: er fragt sie, woher sie so hart sei; sie antwortet: «von der Sonnenhitze, die sie während ihrer Fahrt durch die Luft erduldet habe; er solle sie nur in ein Wasser tragen, da werde ihre Haut wieder weich werden». Der schlaue Fuchs trägt sie zwar hin, hält sie aber mit seiner Tatze fest; nach einiger Zeit fragt er sie: «ob ihre Haut nun erweicht sei?» Die Schildkröte antwortet: «Ja! außer an der Stelle, die er festhalte». Da läßt der Fuchs auch diese los, und sie taucht sogleich unter und gibt ihm sein Schimpfwort zurück." Zwar sehr raffinirt, aber nicht übel ausgedacht. Die arabische Bearbeitung nähert sich am Schlusse mehr der Fassung im Hitopadeśa. Die deutsche Uebersetzung hat statt der Menschen, die die Schildkröte sehen (wie noch Johann von Capua), Schildkröten, wie es scheint, genommen. Die Stelle lautet etwas dunkel in der ulmer Ausgabe (leider habe ich sie nicht aus der undatirten abgeschrieben; sie wird aber wol nicht abweichend sein, da meine Vergleichung ziemlich genau war): „und da sy yn durch die lufft in der höch fürten da sachen sy das etliche seines geschlechts das die schwaren zu ym wunder". Die spanische Uebersetzung kehrt nicht wieder zu Johann von Capua zurück,

ſondern bezeichnet die ſie ſehenden noch allgemeiner durch los que los veyan. Firenzuola und Doni haben daraus Vögel gemacht.

Die letzte Quelle dieſer Fabel iſt unzweifelhaft die bekannte äſopiſche Fabel „vom Adler und der Schildkröte“ (Babr. 115; Aesop. Fur. 193, Cor. 61; Phaedr., II, 7 und VII, 14, von Dreßler; Abstemius, 108; Weber, Indiſche Studien, III, 339) und vielleicht erklärt ſich dadurch, daß das ſüdliche Pantſchatantra „Adler“ ſtatt der „Schwäne“ hat. Die beſondere Faſſung aber, welche die Fabel in dem indiſchen Grundwerke und deſſen Ausflüſſen hat, verdankt ſie dem Buddhismus, wie jetzt durch Entdeckung ihre buddhiſtiſchen Form in chineſiſcher Quelle durch Stan. Julien erwieſen iſt (ſ. Nachtrag). In Spence Hardy, Manual of Budhism, S. 309, ſehen die von Gautama-Buddha in die Wälder des Himalaya gebrachten Prinzen „zwei kokila (indiſcher Kuckuk, der die Stelle unſerer Nachtigall vertritt) einen Zweig in den Mund nehmen, indem ihn jeder an dem einen Ende hält; darauf ſetzt ſich der König der kokila und ſo fliegen ſie mit ihm durch die Luft. Acht Vögel von gleicher Gattung flogen voraus, ebenſo viele dahinter, darüber und darunter. Acht andere trugen die köſtlichſten Früchte in ihren Schnäbeln. Die 500 Prinzen waren erſtaunt über dieſen Anblick. Da berichtete ihnen Gautama Buddha, daß auch er einſt an ebendieſem Orte König der kokila geweſen ſei, aber ein Gefolge von 3500 Vögeln gehabt habe.“

Nachahmungen ſ. bei Robert, Fables inédites, II, 252.

§. 85. In den ſanskritiſchen Texten erzählt das Weibchen ferner alsdann die 14. Erzählung unſerer Ueberſetzung: „die drei Fiſche“. Dieſe hat auch Somadeva an dieſer Stelle, welche ſie alſo ſchon zu ſeiner Zeit (12. Jahrhundert) gehabt haben muß. Dagegen fehlt ſie im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra ganz und in der arabiſchen Bearbeitung an dieſer Stelle. Wir können daraus mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen, daß ſie in ältern Recenſionen hier noch nicht ſtand. Da ſie aber in der arabiſchen Bearbeitung an einer frühern Stelle vorkommt, Wolff, I, 54; Knatchbull, 121; Symeon Seth, S. 20; Johann von Capua, c., 6, b., deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, E., III, a.; ſpaniſche Ueber-

ſetzung, XV, b.; Firenzuola, 47; Doni, 73; Anvár-i-Suhaili, 130; Livre des lumières, 105; Cabinet des fées, XVII, 250; ſo haben wir daraus gefolgert (§. 65), daß dieſes in dem indiſchen Grundwerke, woraus jene ſtammt, ihre Stelle war. Sie findet ſich auch im Hitopadeſa, jedoch als dritte im vierten Buche (Max Müller's Ueberſetzung, 183), ſie iſt hier in unſere zwölfte eingeſchachtelt, woraus wir folgern dürfen, daß ſie auch ſchon in der Recenſion des Pantſchatantra, welche der Bearbeitung des Hitopadeſa zu Grunde liegt, dieſelbe Stelle hatte, wie in unſern. Sie fehlt übrigens in der perſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 250). Eine andere Form unſerer Fabel iſt die ſechſte im fünften Buche (ſ. §. 206), welche ebenfalls in allen ſanskritiſchen Recenſionen erſcheint, aber weder im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, noch in der arabiſchen Bearbeitung, noch im Hitopadeſa, und ohne Zweifel ein ſpäter Zuſatz iſt.

Bezüglich der Darſtellung weicht der Koſegarten'ſche Text (dem unſere Ueberſetzung gefolgt iſt) und der der hamburger Handſchriften von allen übrigen mir bekannten ab. In dieſen zieht Pratyutpannamati nicht mit Anágatavidhátri, ſondern verläßt ſich darauf, daß er, wenn die Noth an den Mann komme, ſchon Rath finden werde. Als er nun ausgeſtoßen wird, ſtellt er ſich todt, und ſobald er ſich unbemerkt ſieht, ſpringt er in ein Waſſer und rettet ſich ſo. So berliner Handſchrift, Somadeva, Hitopadeſa und arabiſche Bearbeitung, alſo die wahrſcheinlich älteſt-erreichbare Darſtellung. Ich habe wegen dieſer weſentlichen Differenz eine Ueberſetzung des berliner Textes in Nachtrag IV[b] zum erſten Buche hinzugefügt.

Dieſelbe Fabel, wenig verändert, aber beſſer erzählt, findet ſich im Mahábhárata, XII (III, 538), V. 4889 fg. Ob ſie hier älter oder jünger iſt, ob ſie aus dem Mahábhárata (das ſchon das Pánini-Sútra, IV, 2, 38 und eine buddhiſtiſche Quelle bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 271 erwähnen) in das Pantſchatantra, oder umgekehrt, oder endlich in beide aus einer gemeinſchaftlichen Quelle gelangt iſt, läßt ſich noch nicht entſcheiden.

Zur Vervollſtändigung füge ich eine Ueberſetzung der Darſtellung im Mâhabhârata hier hinzu. Hier erzählt Bhîſhma folgendermaßen:

„Der die Zukunft Erkennende und der in der Zeit der Noth Rath Wiſſende, nur dieſe beiden befinden ſich wohl; der unſchlüſſig Zögernde kommt um. In Bezug darauf höre aufmerkſam folgende vortreffliche Erzählung in Betreff des «bei der Entſcheidung: was zu thun oder nicht zu thun» unſchlüſſig Zögernden. In einem ziemlich tiefen Waſſerbehälter lebten in Eintracht miteinander drei Freunde ſammt ihren Geſchlechtern. Der eine der drei Freunde hatte Einſicht in die Zukunft, der andere Geiſtesgegenwart in der augenblicklichen Gefahr, der dritte war ein unſchlüſſiger Zauderer. Einſt ließen Fiſcher dieſen Waſſerbehälter durch mancherlei Abflüſſe von allen Seiten in die Tiefe ab. Als nun der Weitblickende ſah, wie das Waſſer abnahm, gerieth er in Furcht und ſprach zu den beiden Freunden: «Da naht ſich ein Misgeſchick allen Waſſerbewohnern; laßt uns raſch anderswohin gehen, ehe uns der Weg noch abgeſchnitten iſt! Denn wer ein zukünftiges Uebel durch weiſen Rath vermindert, der geräth nicht in Gefahr; ſtimmet bei! auf, laßt uns gehen!» Der unſchlüſſig Zögernde ſprach: «Was du ſagſt, iſt wahr! aber nach meiner feſten Meinung braucht man noch nicht zu eilen». Darauf ſprach der in der Noth Rathkundige zu dem Weitblickenden: «Wenn die Zeit kommt, wird es mir an Rath nicht fehlen». Nachdem er dies gehört, verließ der ſehr verſtändige Weitblickende dieſen Behälter und ging mit der Strömung in einen tiefen Waſſerbehälter. Nachdem nun die Fiſcher geſehen, daß das Waſſer aus dem Teiche abgeloſſen war, ſo fingen ſie mit verſchiedenen Mitteln die Fiſche. Als nun dieſer leere Teich ausgefiſcht wurde, wurde der unſchlüſſig Zögernde mit den übrigen gefangen. Als aber die Fiſche mit Stricken zuſammengebunden wurden, ſo machte ſich der in der Noth Rathfindende zwiſchen ſie und verhielt ſich ruhig. Sie nahmen nun den Strick auf und ſo auch dieſen [1]), und ſahen, daß alle Fiſche angebunden waren.

[1]) Ich leſe 4903 ca für sah.

Als darauf die Fiſche in einem großen Waſſer abgeſpült wurden, ließ der in der Noth Rathwiſſende den Strick los und machte ſich frei. Der Dumme, unſchlüſſig Zaudernde, Schwachſinnige, Kopfloſe, Thörichte fand, als ein ſeiner Sinne Beraubter, ſeinen Tod. So kommt, wer die paſſendſte Zeit aus Bethörung nicht erkennt, raſch um, wie der unſchlüſſig zögernde Fiſch. Wer nicht gleich zu Anfang das Beſte thut, ſondern ſich auf ſeine Gewandtheit verläßt, der geräth in Gefahr, wie dieſer in der Noth Rathwiſſende. Der die Zukunft Erkennende und der in der Zeit der Noth Rathwiſſende: nur dieſe beiden befinden ſich wohl; der unſchlüſſig Zögernde kommt um.“

Auch dieſe Faſſung, ſieht man, ſtimmt nicht mit dem Koſegarten'ſchen Texte, ſondern mit den übrigen Ausflüſſen des Grundwerkes.

§. 86. In den ſanskritiſchen Texten folgt als dritte Einſchiebung die 15. Fabel unſerer Ueberſetzung, ebenfalls vom Weibchen erzählt. Sie fehlt bei Somadeva, in der arabiſchen Bearbeitung und im Hitopadeſa, und gibt ſich ſchon dadurch als ſpätere Einſchiebung kund. Das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra hat ſie zwar, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (vgl. §. 68); es wird dadurch zwar ſehr wahrſcheinlich, daß ſie ſchon in der ſanskritiſchen Recenſion ſtand, welche dem ſüdlichen Pantſchatantra zu Grunde lag, doch konnte ſie auch durch Zufall aus einer gemeinſchaftlichen Quelle in das ſanskritiſche und ſüdliche Pantſchatantra herübergenommen ſein, ähnlich wie ſie auch in die erſte Einleitung zu der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah gerieth (ſ. §. 11). Sie erſcheint nämlich, wie ſchon a. a. O. bemerkt, in Kâdiri's Tûtinâmeh, XXXII (Iken's Ueberſetzung S. 128), und es iſt danach ſehr wahrſcheinlich (§. 73), daß ſie auch in irgendeiner Recenſion der letzten Quelle von dieſem, der ſanskritiſchen Çukasaptati oder einer andern ſanskritiſchen Erzählungsſammlung, ſtand, aus welcher ſie dann auch in das ſanskritiſche und ſüdliche Pantſchatantra übergegangen ſein konnte.

Die Darſtellung iſt allenthalben weſentlich gleich; ſelbſt bei Kâdiri iſt das verletzte Vögelchen ein Sperling (ſ. Koſegarten in

Iken's Ueberſetzung, S. 285), und der Vogel, genannt „Langſchnabel", iſt augenſcheinlich identiſch mit dem ſanskritiſchen „Baumhacker"; ſtatt der Fliege erſcheint dagegen paſſender eine Biene. Bei Benüb (§. 11) iſt es, wie im ſüdlichen Pantſchatantra, eine Lerche, die verletzt wird, auch werden bei beiden die Eier zertreten, zwei Uebereinſtimmungen, über die ich mir, ſolange Dubois' Original noch nicht bekannt iſt, kein Urtheil erlaube, und zwar um ſo weniger, da ſonſt beide Darſtellungen ſtark auseinander gehen. Benüb's ſonſtige Abweichungen erklären ſich wol dadurch, daß er aus dem Gedächtniſſe ſchrieb. Die beleidigte Lerche erſinnt bei ihm die Liſt ſelbſt und ſtatt Fliege und Baumhacker helfen ihr Elſter und Krähe. Im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra wendet ſich die Lerche an einen Fuchs, der die Liſt erſinnt (ſtammt dies noch aus der von uns §. 58 angenommenen letzten Quelle dieſer Fabel Aesop. Fur. 1. Cor. 1?): die Helfer ſind ſtatt Fliege und Baumhacker, nur unweſentlich verſchieden, Bremſe und Rabe. Der Fuchs und ſeine Familie freſſen dann das Fleiſch des getödteten Elefanten.

Die Fabel hat zwei Hauptzüge, das Vernichten der Eier und die Art der Rache. Ueber jenes habe ich ſchon §. 58 zu der 6. Fabel geſprochen, die ich als innig verwandt mit der vorliegenden anſehe. Wie dieſes, ſo ſcheint mir auch die Rache in letzter Inſtanz auf einer äſopiſchen Fabel zu beruhen, nämlich auf Aesop. Fur. 259, Cor. 146 (Halm 234, vgl. Robert, Fables inédites, I, 123—127), wo ſich der Löwe der Mücke nicht erwehren kann (vgl. auch den Kampf des Stieres mit der Mücke Phaedr., von Dreßler, VII. 14; Neckam. III. bei Edélſtand du Méril, S. 178). Doch hat ſich die vorliegende indiſche Fabel von dieſen nichtindiſchen Grundlagen derſelben ſo frei gemacht, daß ſie gewiſſermaßen für ſelbſtändig gelten kann; mit Bewußtſein wenigſtens ſcheint dieſe Vermiſchung beider Grundlagen nicht vorgenommen zu ſein, ſondern ſich bei mündlicher Fortpflanzung von ſelbſt durch Ineinanderdringen geſtaltet zu haben. Mit dem Summen der Fliege vor des Elefanten Ohre hängt wol der Zug in Aesop. Fur. 357, Cor. 407, Halm 261 zuſammen, wo der Elefant ſtets mit den

Ohren klappt, damit die Mücke nicht in sein Ohr krieche, weil er dadurch sterben würde. Der Elefant an und für sich schon, insbesondere aber das Klappen desselben mit den Ohren weisen fast mit Entschiedenheit auf indischen Ursprung dieses Zuges (vgl. z. B. Panschatantra, I, Str. 419; Kalilah und Dimnah, Wolff, I, 73, welches einer in dem Kosegarten'schen Text fehlenden, aber in der berliner Handschrift [Blatt 80,b] vorkommenden Strophe entspricht). Dagegen spricht nicht, daß diese Fabel schon Achilles Tatius, II, 21, kennt, da damals (300 n. Ch.) Fabeln aus Indien nach dem Occident recht gut schon in Fülle gelangen konnten.

An die Gestalt unserer Fabel, wie sie im Tútinámeh erscheint, lehnt sich höchst wahrscheinlich Bahar Danush, II, c. 27, wo eine Afriti durch eine in die Nase gesetzte Biene getödtet wird, und nach dieser Analogie scheint auch das Kriechen der Ameise in des Löwen Kopf im NF. (vgl. Grimm, CCLXXXII; Weber, Indische Studien, III, 351. 364. 366), wodurch dessen Krankheit entsteht, in historischem Zusammenhange damit stehen zu können. Eine entfernte Aehnlichkeit hat Grimm, KM., Nr. 102 (vgl. III, 183), und ein afrikanisches Märchen, wo ein Wiesel einen Elefanten tödtet (Grimm, KM., III, 370). Doch ist, insbesondere bei letzterm, die Verschiedenheit für Annahme eines historischen Zusammenhangs zu groß.

§. 87. Die berliner Handschrift und die Wilson'schen haben, wie bemerkt, noch zwei Fabeln eingeschoben. Die erste s. man in Nachtrag V. Da sie in weiter keinem Ausflusse des Grundwerks erscheint, so ist sie als eine verhältnißmäßig späte Einschiebung zu betrachten. Sie zerfällt in zwei Hauptzüge: 1) den Rath, das drohende Schlinggewächs auszurotten; 2) die Rettung der Vögel durch Scheintod.

Diese Erzählung findet sich auch in der Çukasaptati als die 64. Sie ist viel kürzer, vielleicht nur, weil uns diese Sammlung leider blos in einem Auszuge bewahrt zu sein scheint. Doch fehlt auch der ganze erste Zug, vielleicht weil der zweite für den hier erstrebten Zweck genügte. Da sie sich unter den von Galanos übersetzten nicht findet, so erlaube ich mir, sie hier nach der peters-

burger Handschrift übersetzt, mitzutheilen; das Original gebe ich an einem andern Orte. Sie findet sich daselbst Blatt 67 a. b., und lautet:

„Am andern Tage fragte Prabhâvati den Papagai — (ob sie gehen solle: dies ist nur in den ersten Geschichten hinzugefügt, später gewöhnlich, als aus den frühern supplirbar, ausgelassen). Der Papagai sprach:

«Geh, o Herrin — man soll niemals verziehn bei einem guten Werk —
Wenn du gleich wie der sehr alte Schwanenkönig zu handeln weißt.

Es gibt, o Herrin, einen lieblichen, reich bevölkerten Landrücken. Da steht ein zehn Jodschana breiter Feigenbaum, ähnlich dem vor Wonne lächelnden Paradiesbaum. Da schlief sammt seiner Familie ein Schwanenkönig, Namens Sankhavara, wenn sie das Land durchflogen hatten. Einstmals, als einige Schwäne zum Herumirren ausgeflogen waren, wurde von Vogelstellern ein Netz aufgestellt, und als sie zurückkehrten, fielen sie alle hinein.»

Wie werden sie befreit? Das ist die Frage. (Hier ist nun wieder, als aus den frühern Darstellungen ergänzbar, ausgelassen, wie Prabhâvati erklärt, daß sie es nicht wisse, und der Papagai sagt: «er wolle es ihr sagen, wenn sie zu Hause bleiben wolle» [vgl. §. 95]. Sie ist das zufrieden und er sagt dann: «die Antwort ist»:)

Der Papagai erzählt: «Als er nun seine Familie so gebunden sah, sprach Sankhavara in der Nacht: „He! Söhne! Wenn der Jäger in der Frühe zu dem Baume zurückkehrt, alsdann müßt ihr euch todt stellen, und wenn er euch alle, indem er euch für todt ansieht, auf die Erde geworfen, müßt ihr alle zusammen aufstiegen und davongehen“.»

Nachdem sie diese Erzählung gehört, legte sich Prabhâvati zur Ruhe.“

Die Erzählung wird wol aus einer und derselben Quelle in das Pantschatantra und in die Çukasaptati übergegangen sein.

An sie schließt sich die Fassung in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken's Uebersetzung, S. 45. Rosen, Papagaienbuch, I, 137), sowie in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacaritra (Schiefner, im Bulletin der histor.-philol. Klasse der St.-Petersburger Akademie, 1857, S. 70). Doch ist sie im Tûtînâmeh der Fassung im Pantschatantra, III, 13 (vgl. §. 159) genähert, sodaß sie in Verbindung mit den wunderbaren Curen geräth. Die Vögel sind hier nicht Schwäne, sondern Papagaien. In dieser Beziehung, sowie in der Andeutung einer Verbindung mit den wunderbaren Curen stimmt die mongolische Fassung mit der persischen überein, sodaß man fast vermuthen möchte, daß auch diese veränderte Darstellung des Tûtînâmeh aus dem Indischen stammt. Doch wage ich nicht, das zu entscheiden. In der mongolischen Erzählung ist sie außerdem mit dem Rahmen der Çukasaptati in Verbindung gebracht. Sie lautet hier folgendermaßen (bei Schiefner, a. a. O., 1857, S. 70, vgl. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 34 oder 35):

„Als darauf von den einundsiebzig Gattinnen des Königs Bhodscha die vornehmste den Thron besteigen will, hält eine Holzfigur sie zurück, fragt, ob sie sich mit Vikramâditya's Gemahlin messen könne, und erzählt ihr die Geschichte eines Papagaien: Vor Zeiten war die Tochter eines Königs krank, und das einzige Mittel war Gehirn von Vögeln. Es wird einem Vogelfänger befohlen, einundsiebzig Gehirne zu schaffen. Dieser stellt Schlingen an einen Baum, auf welchem einundsiebzig Papagaien zu übernachten pflegen. Unter diesen einundsiebzig Papagaien war aber ein sehr weiser, welcher die Gefahr merkt und die andern überredet, ihr Nachtlager auf einem Felsen zu nehmen. Aber auch dorthin kam ihnen der Vogelsteller nach. Der mehrmalige Rath des weisen Papagaien, auch diesen Fels zu verlassen, wird von den übrigen nicht angenommen und so gerathen sie sämmtlich in die Schlingen des Vogelfängers. Nun räth ihnen der weise Papagai, sich am Morgen todt zu stellen. Der Vogelfänger wäre gezwungen, sie einzeln vom Felsen herabzuwerfen: hätte er alle einundsiebzig heruntergeworfen, so

sollten sie alle aufstiegen und würden so dem Tode entgehen. Es geschieht, wie er gerathen. Als aber bereits siebzig Papagaien herabgeworfen waren, fiel dem Vogelfänger der Schleifstein aus dem Gürtel. Die Papagaien, die der Ansicht waren, es sei der einundsiebzigste Papagai, der herabfalle, flogen sämmtlich auf, und so kam es, daß gerade der weise Papagai allein in der Gewalt des Vogelfängers zurückblieb. Dieser will ihn aus Rache kochen. Der Papagai aber räth ihm, damit er selbst der Strafe entgehe, ihn einem reichen Manne um 100 Palas zu verkaufen: so würde er für 71 Palas 71 Papagaien kaufen können und noch 29 nachbehalten. So ward der weise Papagai an einen reichen Mann verkauft, der ihn bei allen Geschäften benutzte. Als der weise Mann eines Tages eine Reise von 71 Tagen machen mußte, bat er den Papagai, darauf Acht zu haben, daß seine nach andern Männern lüsterne Frau nicht seine Habe verthue. Als die Frau nach Abreise des Mannes geschmückt aus dem Hause gehen will, sucht der Papagai sie zurückzuhalten."

An die Darstellung im Tûtînâmeh schließt sich die §. 37 bemerkte Umwandlung der Geschichte des Königs als Papagai im türkischen Tûtînâmeh, den Reisen der Prinzen von Serendippe, dem Bahar Danush und Tausendundein Tag.

Bezüglich des Sichtodtstellens vgl. noch §. 134.

Was den ersten Zug betrifft, so steht er in naher Verwandtschaft mit Aesop. Fur. 327, Cor. 285; Phaedr., von Dreßler, VII, 10; Neckam, XVIII, bei Edélestand du Méril, S. 190; Conde Lucanor, XXVII, bei Puibusque, VI, wo s.; Robert, Fables inédites, I, 40—46, wo die Vögel rathen, den Leinsamen auszurotten, damit die Menschen keine Garne mehr machen können, und mit Dio Chrysostomus, Orat., XII, und LXXII bei Cor. 331. 332, Fur. 385, wo die Eule vor der Mistel wegen des Vogelleims warnt, in Cor. 332 (= Chrysost., Orat., XII) auch vor dem Leinsamen und dem Bogenschützen. Die historische Verbindung ist — zumal in Chrysost., Orat., LXXII — so deutlich, daß an eine selbständige Entstehung der indischen und der griechischen Fabeln schwerlich gedacht werden darf; welcher aber die

Originalität zuzusprechen ist, wage ich mit Sicherheit kaum zu entscheiden. Die in der indischen Fabel hinzugetretene Rettung der wegen ihrer Unfolgsamkeit gefangenen Vögel zeigt zwar, daß diese Form eine weiter entwickelte, also spätere ist, allein es folgt nicht daraus, daß die einfachere Form, wo sich die Vögel durch ihre Unfolgsamkeit Gefangenschaft und Tod zuziehen, nicht ebenfalls in Indien bestand, und zwar um so weniger, da wir in Indien mehrere und zwar schon buddhistische Fabeln finden, wo sich auf nicht unähnliche Weise Thiere Gefangenschaft zuziehen, weil sie gutem Rathe nicht folgen (vgl. Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 284, wo im 15. Dschataka ein, im 16. 500 Hirsche durch Unfolgsamkeit umkommen, s. auch §. 131).

Die zweite, in der berliner und in den Wilson'schen Handschriften eingeschobene Fabel s. Nachtrag VI zum ersten Buche: ich werde sie erst §. 211 besprechen.

§. 88. Damanaka, nachdem er dem Stiere noch zur Flucht gerathen, kehrt zu Karataka zurück und theilt ihm mit, daß es ihm gelungen sei, Mistrauen zwischen dem Löwen und dem Stiere zu säen. Karataka ist damit unzufrieden. Damanaka macht ihn auf die daraus zu erhoffenden Vortheile aufmerksam und vertheidigt seinen Egoismus mit der 16. Erzählung unserer Uebersetzung.

Sowol in der berliner Handschrift als im Hitopadesa und auch in der arabischen Bearbeitung ist dieses Stadium viel kürzer behandelt als im Kosegarten'schen Text, und insbesondere fehlt in ihnen der Rath zu fliehen. Trotz der Kürze ist es im Arabischen zusammenhängender als im Sanskrit; bei Symeon Seth ist es noch mehr verkürzt.

§. 89. Die 16. Erzählung haben nur die sanskritischen Texte des Pantschatantra. Sie fehlt im südlichen (Dubois') Pantschatantra, bei Somadeva, in der arabischen Bearbeitung und im Hitopadesa. Wir dürfen sie demnach als eine verhältnißmäßig sehr späte Einschiebung betrachten. Die Darstellung ist in der berliner Handschrift wesentlich identisch mit der bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften, im einzelnen abweichend, theils besser. Der Name des Kameels erscheint Pañ., VI, 2, 112. Schol.

Schon §. 78 ist bemerkt, daß diese Fabel nur eine Nebenform von I, 11 ist und uns den Weg zeigt, wie sie aus IV, 2 der nächsten Umwandlung der entsprechenden äsopischen Fabel (§. 181) hervorgegangen ist. Wir sehen hier drei Formen, die auf einer beruhen, bei I, 6 (§. 58) sahen wir auf ähnliche Weise vier zusammenhängen; bei 17. 18 (§. 93) werden wir zwei wesentlich gleiche dicht nebeneinander finden. Aehnliches wird uns noch mehr begegnen, und man kann sich dabei kaum des Gedankens enthalten, daß, als der indische Sammelgeist, der uns so vielfach entgegentritt — z. B. im Mâhabhârata, den Purâna's, der Märchensammlung von Somadeva — sich auch für das Pantschatantra geltend machte, zuerst die Nebenformen von Fabeln eingelegt, vielleicht wie 18 neben 17, und weiter dann in den Rahmen vertheilt wurden und zwar nachdem man angefangen hatte, das Pantschatantra fast nur als ein Fabelnetz anzusehen, mit immer mehr sich vermindernder Rücksicht auf den Rahmen.

In Bezug auf die Darstellung ist übrigens auch nahe Verwandtschaft mit IV, 10 (vgl. §. 196) zu erkennen. Die Glocke, mit welcher der Schakal dem Löwen Angst macht, erinnert an die Glocke, mit der der Fuchs in der esthnischen Fabel den Bären anführt (Grimm, RF., CCLXXXVII).

§. 90. In den sanskritischen Texten hält der Stier einen Monolog — bei Kosegarten ausführlicher als in der berliner Handschrift —, in welchem er sich entschließt, zu dem Löwen zu gehen; in der arabischen Bearbeitung fehlt jede Spur desselben. Er geht und der Kampf beginnt. Die arabische Bearbeitung meldet auch sogleich den Ausgang desselben und läßt die weitern Erzählungen alsdann folgen. In den sanskritischen Texten wird der Ausgang erst später gemeldet und die Erzählungen finden während des Kampfes statt.

Bezüglich der arabischen Bearbeitung ist zu bemerken, daß miteinander wesentlich übereinstimmend, die griechische Uebersetzung von Symeon Seth (S. 30, Z. 9 bis 31, 3, mit Ausnahme von 30, 2 v. u.), Johann von Capua (e., 1, a., 1—8 v. u., mit Ausnahme von Z. 12 v. u.) und auch das Anvár-i-Suhaili, 169

ein großes Stück enthalten, welches in Silv. de Sacy's Ausgabe fehlt und seine Ursprünglichkeit sowol durch diese Uebereinstimmung als durch die Trefflichkeit desselben, sowie insbesondere durch Wiedergabe von Pantschatantra, I, Str. 428 (auch im Anvár-i-Suhaili 169, bei Johann von Capua nicht ganz vollständig) zu erkennen gibt. Johann von Capua ganz allein gibt auch noch eine Strophe wieder, welche die berliner Handschrift — nicht aber Kosegarten und die hamburger Handschriften — enthält. Sie lautet bei ihm: „Scies quoniam doctrina removet ab anima sapientis errorem et addit stulto deviationem et confusionem sicut lumen solis quod omnibus animalibus visum habentibus lumen addit vespertilioni vero visum obfuscat; in der berliner Handschrift:

madàdikshàlanaṁ [1] çàstuṁ [2] mandànàṁ kurute madaṁ [3] |
cakshuprabodhanaṁ [4] ulûkàmivândhakrit [5] ‖

Man corrigire: [1]) madàdicàlanam; [2]) çàstraṁ; [3]) madam; [4]) cakshuḥpra"; [5]) ulûkànàmiva" und übersetze:

„Die(selbe) Wissenschaft, die Stolz und ähnliche (Laster bei Verständigen) entfernt, bewirkt Stolz bei Thoren, gleichwie das Licht der Sonne, das den Augen Sehkraft gibt, die Eulen blind macht."

Wir sehen hier wieder ein zwiefaches Zeugniß: einerseits für das Alterthum des berliner Textes und andererseits für die Treue der jüdischen Uebersetzung.

Abgesehen von diesen Uebereinstimmungen, existirt aber in diesem Stadium fast gar keine zwischen der arabischen Bearbeitung und den uns erhaltenen sanskritischen Recensionen. Jene ist aber wie unzweifelhaft die ältere, so auch die bessere Form. In den sanskritischen Texten des Pantschatantra drehen sich die Vorwürfe, welche in der arabischen Bearbeitung von einem allgemein sittlichen Standpunkte aus gemacht werden, der selbst bei Somadeva noch durchklingt, fast nur darum, daß Damanaka zeige, daß er sich nicht zum Minister qualificire. Das südliche (Dubois') Pantschatantra, sowie der Hitopadeça, haben von diesem Stadium nichts.

§. 91. Die berliner Handschrift und die Wilson'schen geben eine Erzählung als Beleg dafür, wie ein Minister sein müsse. In diese sind zwei andere eingeschachtelt. Alle drei fehlen bei Kosegarten, in den hamburger Handschriften, in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva, im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa. Sie sind demnach eine verhältnißmäßig sehr späte Einschiebung. S. dieselben im siebenten Nachtrage zum ersten Buche.

Die Rahmenerzählung sowol als die (in sie eingeschachtelte) erste Geschichte beruhen auf dem indischen Glauben, daß göttliche Wesen durch ihre göttliche Macht, menschliche durch Zaubermacht, einen andern Körper als ihren natürlichen anzunehmen vermögen und daß man durch Verbrennen oder überhaupt Zerstören oder auch nur Verbergen oder Wegnehmen der von ihnen abgelegten Hülle sie nöthigen könne, in dem angenommenen Körper zu verbleiben. In der Rahmengeschichte benutzt der weise Minister diesen Glauben — von dem er durch die eingeschachtelte erste auch den König zu überzeugen weiß —, um den betrügerischen Mönch, der sich durch sein Vorgeben, zu dem Sitze der Götter gelangen zu können, des Königs ganz bemächtigt hat, zu vernichten. Dieses Vorgeben findet sein Vorbild in einer Menge indischer und speciell auch buddhistischer Sagen und Legenden, wo Helden und Heilige die Fähigkeit haben oder momentan erhalten, die Götter zu besuchen. Die vorliegende Geschichte selbst, wo es zum Betrug benutzt wird, mag, wenigstens ihrem Anfange nach, Vorbilder genug an indischen Höfen gefunden haben, so gut wie ganz Aehnliches noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts an europäischen und insbesondere deutschen Höfen nicht selten war.

Die Verbrennung, damit er in seinem angeblichen himmlischen Körper verbleibe, findet ihr Analogon in der weiterhin (§. 92) zu erwähnenden Sage von Vikramâditya's Vater Gandharba, wie sie in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacaritra erscheint (Schiefner, im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philolog. Klasse, 1857, S. 66, s. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 34) und in dem schon §. 39

erwähnten Märchen von Indradatta, dem Zauber-Nanda (Somadeva, Brockhaus' Ueberſetzung S. 13).

§. 92. Die eingeſchachtelte Erzählung, „der verzauberte Brahmanenſohn", ſcheint zunächſt, wie gewöhnlich, buddhiſtiſch. In einem Teluguwerke, Dhermangada Cheritra, in Mackenzie Collection, I, 324 vgl. 337 erzählt Gautama der Ahalva folgendes als Muſter einer tugendhaften Frau:

„Die Frau des Dharmangada, Königs von Kanakapuri in Kaſhmir, wird von einer Schlange entbunden; dieſes wird verheimlicht und bekannt gemacht, ſie habe einen Sohn geboren. Der König von Surâſhtra bietet ihm ſeine Tochter zur Frau. Dharmangada nimmt ſie an, um das Geheimniß nicht zu verrathen. Das Mädchen kommt nach Kaſhmir, und als ſie reif iſt, fragt ſie nach ihrem Manne. Man gibt ihr die Schlange; obgleich ſehr bekümmert, pflegt ſie ſie und führt ſie nach den heiligen Orten. In dem letzten, den ſie beſucht, erhält ſie den Befehl, die Schlange in den Waſſerbehälter zu ſetzen. Nachdem ſie es gethan, nimmt die Schlange die Geſtalt eines Mannes an und die Frau kehrt mit dieſem vergnügt nach Kaſhmir zurück."

Eine entſchieden buddhiſtiſche Sage erzählt von einem Sâkyakönige von Udyâna, daß er die Tochter eines Schlangenkönigs geheirathet habe, nachdem er ſie in einen Menſchen verwandelt hatte; doch erhoben ſich jedesmal, wenn er ihr ſeine Liebe bezeigen wollte, neun Drachenköpfe aus ihrem Halſe: einſt, als ſie ſchlief, hieb er ſie ab: ſie ſagt voraus, daß infolge davon ſeine Nachkommen Kopfſchmerzen haben würden: Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 141, insbeſondere 146.

Obgleich der Schlangencultus überhaupt im alten indiſchen Leben und in deſſen Schriften eine große Rolle ſpielt, ſo tritt er doch vorzugsweiſe in dem Buddhismus hervor, ſodaß wol die meiſten ſpätern Schlangenſagen, mögen ſie gleich theilweiſe älter als der Buddhismus ſein, doch erſt durch das Medium von dieſem fortgepflanzt zu ſein ſcheinen und hier ihre nächſte Quelle zu ſuchen iſt. So z. B. tödtet ein buddhiſtiſcher Noviz eine Schlange, um

in ihrem Körper wiedergeboren zu werden (ſ. oben §. 39); Sâlivâhana, der König von Pratiſhṭhâna, der Antagoniſt und Beſieger des Vikramâditya, iſt, der Sage nach, der Sohn einer Schlange (Siṁhâsana-dvâtriṁçat in der bengaliſchen Bearbeitung XXIII = Vikramacaritra, XXIV) und gilt für buddhiſtiſch (Mackenzie Collection, I, 184). — In einem chineſiſchen Märchen iſt von Buddha eine Frau zur Büßung ihrer Sünden in einen Schlangenleib gebracht (Liebrecht zu Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, Anm. 523[b]). — Zu dieſen Schlangenmärchen gehört auch eins, welches ich §. 150 mittheilen werde, wo ſich eine Schlange in menſchlicher Geſtalt im Hauſe einer Hetäre aufhält. Endlich das von Brockhaus in ſeiner deutſchen Ueberſetzung von Somadeva's Märchenſammlung am Schluſſe hinzugefügte, für modern geltende, aber wahrſcheinlich ſehr alte. Ich beſchränke mich auf einen Auszug: „Tuliſa, die Tochter eines Holzhauers, kommt an eine Quelle, wo der Schlangenkönig hauſt, und beſpiegelt ſich darin: er fragt ſie, ob ſie ſein Weib werden wolle; ſie weiſt ihn an den Vater; dieſer iſt es zufrieden. Da kommen Körbe voll Geſchenke durch die Luft und ein Ring. Sie wird in einen Palaſt getragen und lebt da glücklich; doch iſt ihr Mann nur bei Nacht bei ihr. In dieſer Zeit rettet ſie einem Eichhörnchen das Leben. Die Mutter des Schlangenkönigs will ihr Glück ſtören. Ein altes Weib muß ſich bei ihr einſchleichen und ſie mistrauiſch machen. Sie ſoll den Namen ihres Mannes erfragen. Tuliſa bittet ihn darum; er widerräth, weil er ſich dann von ihr trennen müſſe. Sie aber läßt nicht nach: da ſagt er ihr den Namen, und er ſowie alle Pracht iſt augenblicklich verſchwunden; ſie iſt wieder die ärmliche Holzhauertochter. Da erſcheint hülfreich das dankbare Eichhörnchen; es ſagt ihr: «ſie ſolle die Mutter des Schlangenkönigs aufſuchen und ſie durch ein Ei vom Vogel Huma überwinden, das ſie in ihrem Buſen ausbrüten müſſe». Sie findet das Ei und kommt zu der Schlangenkönigin. Dieſe gibt ihr ſchwere Arbeiten auf; einmal ſoll ſie in einem Gefäße den Duft von tauſend Blumen ſammeln. Sie thut es mit Hülfe der Bienen; ein andermal ſoll ſie aus Samenkörnern einen Schmuck zu-

sammensetzen; dies geschieht mit Hülfe des Eichhörnchens (vgl. §. 71). Endlich war das Ei ausgebrütet; da fliegt ein Huma heraus, der sogleich der braunen Schlange, die auf den Schultern der Königin sitzt, die Augen auspickt; damit ist der Zauber gebrochen. Der Sohn erscheint nun als königlicher Bräutigam" (vgl. §. 52).

Ein eigenthümliches, hierher gehöriges Märchen erzählt Peter Neu (s. §. 36, S. 118) dem Hrn. von Harthausen (s. Transkaukasia, I, S. 125). „Ein Jäger findet in der Nähe des Araxes im Gebüsch ein wunderschönes Mädchen, die bitterlich weint und klagt, daß sie von den Ihrigen abgekommen sei und die Heimat nicht wiederfinden könne. Er nimmt sie vor sich aufs Roß, bald entspinnt sich ein Liebesverhältniß, sie bekennt, sie habe weder Angehörige noch Heimat und dies nur vorgegeben, um ihn zu gewinnen, da sie, so wie sie ihn erblickt, sogleich in heftiger Liebe zu ihm entbrannt sei. Er nimmt sie nun mit in seine Heimat und heirathet sie. Einst besucht ihn aber ein indischer Fakir, welcher, so wie er sie sieht, vermittelst eines Onyxringes, den er trägt, sogleich erkennt, daß sie eine verwandelte Schlange sei. Denn der Onyx verändert seine Farbe, wenn ein verwandelter Gegenstand in seine Nähe kommt. Er sagt dies dem Manne, und damit er sich selbst überzeuge, räth er ihm, ein Gericht mit vielem Salz für sie zu kochen, alles Wasser abzusperren und das Haus so zu verschließen, daß sie nicht heraus kann. Dies geschieht; da sieht nun nachts der Mann, wie die Frau, nachdem sie allenthalben Wasser gesucht und nicht zum Hause heraus kann, plötzlich ihren Hals so verlängert, daß ihr Kopf durch den Schornstein bis zum nahen Flusse gekommen sein mußte, denn er hört deutlich, daß sie Wasser herabschluckt. Der Mann will keine Schlange behalten und möchte das Weib los sein. Der Fakir räth ihm, sie Brot backen zu lassen und sie bei der Gelegenheit in den Ofen zu stoßen. Dies geschieht; sie klagt und bittet, sie wieder heraus zu lassen, aber vergebens. Da sagt sie ihm, der Fakir habe ihm ihr Geheimniß verrathen; denn ihm gelüste nach ihrer Asche. Nach ihrem Tode ergreift ihren Mann vor Reue Verzweiflung,

und er geht in die weite Welt. Der Fakir aber sammelt ihre Asche, denn in ihr blieb die Kraft der Verwandlung, er vermochte durch sie alles Metall in Gold zu verwandeln."

In diesem Märchen erinnert das Schieben in den Backofen an europäische Märchen (s. Cavallius, Schwedische Volkssagen, von Oberleitner, Nr. II, „das Weib, welches in den Ofen gesteckt wurde", auch Nr. III, S. 32, und die Vergleiche), doch ist diese Uebereinstimmung bei der übrigen Eigenthümlichkeit der Darstellung nicht genügend, um gegen das Volksmäßige des Märchens bedenklich zu machen (s. §. 36, S. 118).

Wie in den bisherigen Märchen ein reciprokes Verhältniß zwischen Schlangen und Menschen hervortritt, so in andern zu andern Thieren. Hierher gehört zunächst das schöne Märchen von der Tochter des Froschkönigs, welches Mahâbhârata, III (I, 677), 13145 fg. — 13179 erzählt wird. Es lautet folgendermaßen:

„Parikschit, der König von Ajodhja, aus dem Geschlechte des Ikschwaku, ging auf die Jagd; indem er ein Wild verfolgt, lockt ihn dies immer weiter. Vom Wege ermüdet, von Hunger und Durst überwältigt, erblickt er ein dichtes, dunkles Stück Wald. Er tritt hinein und sieht in der Mitte desselben einen überaus lieblichen Teich; mitsammt dem Pferde taucht er sich in diesen zum Bade. Nachdem er sich erquickt, wirft er dem Pferde Lotusfasern vor und läßt sich an dem Ufer des Teichs nieder. Indem er da liegt, hört er einen lieblichen Gesang. Als er diesen gehört, dachte er: «Ich sehe hier keinen menschlichen Weg; von wem mag nun wol dieser Gesang herrühren?» Darauf sah er ein Mädchen von der allerschönsten Gestalt, Blumen pflückend und singend; sie ging in des Königs Nähe umher. Der König fragte sie: «Wem gehörst du und wer bist du?» Sie antwortete: «Ich bin eine Jungfrau». Der König sagte zu ihr: «Ich bin durch dich verlangend». Darauf sagte das Mädchen: «Unter einer Bedingung kannst du mich erlangen, anders nicht». Der König fragte nach dieser Bedingung. Das Mädchen antwortete: «Man darf mich kein Wasser sehen lassen». Der König sagte zu ihr: «So sei es!» Dann umarmte er sie, nachdem er sich mit ihr vermählt

hatte. Als er sie umarmt, saß er still da, mit ihr spielend und von höchster Seligkeit erfüllt. Indem der König so dasaß, kam sein Heer zu ihm. Es stellte sich rings um den König auf; nachdem sich der König erquickt, kehrte er mit ihr, die in einen Palankin eingeschlossen ward, zur Stadt zurück. Da angekommen, war er immer heimlich bei ihr; und selbst kein Diener irgend bekam ihn zu Gesicht; da fragte der erste Minister die ihn bedienenden Frauen: «Was hat dies veranlaßt?» Darauf sagten die Frauen: «Wir sehen etwas fast nie Vorgekommenes. Es wird kein Wasser dahin gebracht». Darauf ließ der Minister einen wasserlosen Park anlegen mit trefflichen Bäumen, reich an vielen Blumen, Früchten und Wurzeln, und in dessen Mitte einen, an der Seite mit einer Fülle von Perlen [1]) versehenen, wohlverborgenen, mit Nektarflut angefeuchteten Teich. Darauf ging er heimlich zu dem König und sagte: «Dieser Park ist ohne Wasser; du kannst dich da schön erlustigen». Infolge dieser Rede ging der König mit dieser Gattin in diesen Park. Einst wandelte er mit ihr in diesem lieblichen Walde umher. Da erblickte er, von Hunger und Durst gequält und ermüdet, dieses mit atimukta verzierte Haus; er trat mit seiner Gemahlin hinein und sah den wassergefüllten, nektarreichen, reinen Teich; nachdem er ihn erblickt, blieb er mit seiner Gattin am Ufer desselben stehen. Darauf sagte der König zu seiner Gattin: «Wohlan! steige in das Wasser dieses Teiches hinab!» Sie, als sie dieses Wort gehört, tauchte in den Teich hinab, kehrte

[1]) Der Text hat V. 13158 **मध्ये मुक्ताजालमयीं** und ich habe danach übersetzt; wenn ich aber bedenke, daß V. 13160 der Hauptheil dieser Anlage **अतिमुक्तकागार** heißt, „ein atimuktaka-Haus", so kann ich die Vermuthung nicht unterdrücken, daß hier zu schreiben ist entweder **मध्ये तिमुक्तजालमयीं पार्श्वे** „an der Seite mit einer Menge von atimukta (ein wegen der Schönheit und des Geruchs seiner Blumen beliebter Strauch) versehen", oder gar „an der Seite mit einem atimukta-Haus versehen", d. i. von einem mit atimukta verzierten Hause umgeben, sodaß hierin die Versteckheit des Teiches deutlich angegeben ist.

aber nicht wieder zurück. Der König suchte, aber konnte sie nicht finden: er ließ den Teich ab; da sah er in der Oeffnung einer Spalte einen Frosch; da ließ er, von Zorn erfüllt, den Befehl ergehen: «Aller Orten sollen die Frösche umgebracht werden! Wer von mir etwas begehrt, der soll sich mir nahen mit einem getödteten Frosche als Gabe». Als nun ein furchtbares Morden unter den Fröschen geschah, geriethen die Frösche in der ganzen Welt in Schrecken und erzählten dem Froschkönige voll Furcht, was geschehe. Darauf zog der Froschkönig ein Büßergewand an und ging zum König und sagte ihm: «O König, gerathe nicht in Zorn! sei gnädig! laß die Frösche nicht morden, die gegen dich nicht gefehlt haben!

Wolle die Frösche nicht morden! fessle, Standhafter! deinen Zorn!
Großer Reichthum sogar schwindet Männern, die unbesonnen sind.
Versprich! wirst du nicht aufgeben den Zorn, da du so viel erlangt?
Laß ab von deinem Unrechte! was nützt der Frösche Morden dir?» [1])

Zu ihm, dem so Redenden, sprach der König, von Kummer umwölkt über seine Geliebte: «Ich kann das nicht gewähren; ich werde sie tödten! Denn von diesen Bösewichtern ist meine Geliebte gegessen: ich muß unbedingt die Frösche ausrotten: hindere mich nicht, o Weiser!» Als jener dies gehört, sprach er mit gequältem Sinn und Herzen: «O König! hab' Gnade! Ich bin der Froschkönig, Aju mit Namen; sie ist meine Tochter Sucebhanâ; diese hat diesen bösen Sinn: durch sie sind frühere [2]) Könige betrogen». Darauf sagte der König: «Nach ihr sehne ich mich; gib sie mir!» Darauf gab sie der Vater dem Könige und sagte zu ihr: «Sei gehorsam diesem Könige!» Nachdem er so gespro-

---

[1]) Blos diese Stelle ist in Versen: die übrige Erzählung in Prosa.

[2]) **पूर्वाः** sollte **पुरवः** zu schreiben sein, „viele", oder wäre hier wie der ganze Charakter der Darstellung antik ist, eine alte Form **पूर्वः** dem gewöhnlich nur für ursprüngliches v geltenden phonetischen Gesetze gemäß, **पूर्वः** geworden? Vgl. weiterhin, wo „viele" gesagt wird.

chen, verfluchte er die Tochter: «Weil viele Könige von dir betrogen sind, darum sollen — infolge deiner Unredlichkeit — deine Nachkommen ruchlos sein!» Der König, sobald er sie erhalten, sprach, da sein Herz durch Liebe an sie gefesselt war, mit thränengebrochener Stimme, voll Freude, als ob er die Herrschaft der drei Welten erlangt hätte, indem er ihm zu Füßen fiel und ihn verehrte, zum König der Frösche: «Du hast mir eine Gnade erwiesen!» Der König ließ sich von seiner Tochter verabschieden und kehrte zurück. Nach einiger Zeit gebar sie drei Knaben, Sala, Dala und Bala. Den ältesten von diesen weihte der König zu gehöriger Zeit zum König und ging selbst in den Wald." (Dann folgen Sagen von Sala.)

Eine schon bekannte Sage dieser Art knüpft sich an Vikramâditya und in ihr tritt, wie in der im Pantschatantra vorliegenden, ebenfalls die Entzauberung durch Verbrennen der angenommenen Hülle ein. Vikramâditya's Vater ist, ihr gemäß, der Sohn des Indra, welcher sich den Unwillen seines Vaters zugezogen hatte und von ihm verdammt wurde, als Esel bei Tage, als Mensch bei Nacht auf Erden zu weilen, bis ein mächtiger König seine Eselshülle verbrannt haben würde; dann würde er in seiner eigenen Gestalt zum Himmel zurückkehren. Die Sage wird ausführlich erzählt nach einem hindostanischen Geschichtswerke im Journal asiatique, Avril 1844, S. 239 fg., und in Asiatic researches, IX, 147; in Bezug auf letztere Stelle bemerke ich, daß sie sich in der bengalischen Bearbeitung des Siṁhâsana-dvâtriṁçat oder Vikramacarita (denn so wird diese in der Unterschrift genannt) nicht findet; ebenso wenig in der mongolischen (Schiefner, im Bulletin hist.-philol. de l'Acad. de St.-Petersb., 1857, S. 71). Doch kommt hier eine verwandte Sage über Vikramâditya's Vater vor, wonach er in seinem göttlichen Leibe zum Himmel flog, seinen irdischen auf Erden lassend, und nun seine junge Gemahlin den irdischen verbrennt, damit er genöthigt sei, in seinem himmlischen bei ihnen zu verweilen (ebend. S. 66). Ich vermuthe sehr, daß dies die ältere Form der Sage sei, wie denn die mongolische Bearbeitung als Ausfluß der buddhistischen Recension alle Wahr-

ſcheinlichkeit für ſich hat, die ältere Geſtalt treuer zu gewähren. Jene Sage beruht wol auf der Lautverwandtſchaft von Gandharba, Name des Vaters, mit gardabha, „Eſel", wie ſchon Schiefner a. a. O. vermuthet. Wahrſcheinlich findet ſich die Sage auch nicht im ſanskritiſchen Vikramacaritra, über welches Roth im Journal asiatique, 1845, referirt. Nach den Asiatic researches iſt ſie von Grimm, Altdeutſche Wälder, I, 165, mitgetheilt. Vgl. auch Laſſen, IA., II, 760. 802. 808.

In einem modernen indiſchen Märchen iſt es eine Affenhülle, und auch dieſe wird verbrannt. Das Märchen ſelbſt erinnert auffallend an die buddhiſtiſche Sage über die Gründung von Pâṭaliputra in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stanislas Julien. I, 411: die Affenhülle wiederum an Nârada, der, trotz ſeiner Affengeſtalt, von ſeiner Frau geliebt, ja ſogar zuerſt von ihr geſtohen wird, als er ſeine ſchöne Geſtalt wiedererhält, Mahâbhârata, XII (III, 404), 1082 fg. Das indiſche Märchen findet ſich im Asiatic Journal, 1833, XI, 206—214. „Prinzen ſollen ihre Frauen dadurch erhalten, daß jeder einen Pfeil abſchießt; wo der Pfeil hinfliegt, da werden ſie ihre Frau finden. Des jüngſten Pfeil trifft eine Tamarinde; er wird mit ihr verheirathet; ſeine Braut iſt aber ein Affenweibchen; dennoch lebt er mit ihr glücklich, erſcheint aber nie mit ihr an ſeines Vaters Hofe. Die Schwägerinnen ſind neugierig, zu wiſſen, was er für eine Frau habe. Sie bewegen den Schwiegervater, allen ſeinen Schwiegertöchtern ein Gaſtmahl zu geben. Der Prinz iſt betrübt, daß das Geheimniß auskomme. Da tröſtet ſie ihn, legt ihr Affengewand ab und erſcheint als wunderſchönes Mädchen. Sie trägt ihm zwar auf, die Affenhülle ſorglich aufzuheben, da ſonſt große Gefahr drohe; allein er, um die Frau in ihrer ſchönen Geſtalt zu behalten, verbrennt die Affenhülle, während ſie beim Gaſtmahle iſt. In demſelben Augenblicke verſchwindet ſie. Der Prinz ſucht ſie wieder und findet ſie endlich als Affenkönigin im Himmel, wo er dann bei ihr bleibt."

Eben hierher gehört endlich die ſiebente Sage im Ssiddi-kür.

Da ich nachgewiesen habe, daß diese Sammlung eine mongolische Bearbeitung einer buddhistischen Redaction und zwar der erreichbar ältesten der Vetâlapancavinçati ist, so dürfen wir mit Entschiedenheit annehmen, daß diese Sage, ihrem Grundwesen nach, buddhistisch ist: inwieweit sie durch die mongolische Redaction verändert ist, läßt sich noch nicht bestimmen. Sie lautet ungefähr folgendermaßen (s. Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 311):

„Drei Schwestern hüten abwechselnd ihres Vaters Kälber: ein Kalb geht verloren: die älteste Tochter sucht es; sie kommt zu einem großen Hause, tritt durch eine goldene, dann silberne, dann eiserne Thür; da findet sie in einem Käfig einen Vogel; dieser fragt sie, ob sie seine Frau werden wolle? dann werde er ihr das Kalb zeigen; sie verweigert es. Am folgenden Tage geht es ebenso mit der zweiten. Am dritten Tage kommt auf dieselbe Veranlassung die dritte zu dem Vogel und ist bereit, seine Frau zu werden. Beim Feste ist sie nun die erste unter den Frauen; unter den Männern ist einer der erste, den sie nicht kennt; eine Alte verräth ihr, daß es ihr Mann sei; sie solle nur Acht geben, bis ihr Gemahl das Vogelhaus öffne und in die Versammlung reite: alsdann sollte sie dieses verbrennen; dann werde ihr Mann stets in seiner wahren Gestalt sie begleiten. Sie thut es. Allein er verschwindet darauf (vgl. das letzterzählte Märchen): sie aber sucht ihn von neuem und erlangt ihn endlich dadurch wieder, daß sie ein neues Vogelhaus baut."

In diesen Gedankenkreis gehören auch die Vidyâdhari's (himmliche Wesen), welche auf Erden hausen müssen, während ihre himmlischen Körper in der goldenen Stadt auf diamantenem Lager ruhen (Somadeva, Brockhaus' Uebersetzung, S. 150, vgl. oben §. 52). Fast ganz ebenso läßt Vishnu, als er sich zu einem Menschen verkörpert, seinen Götterleib in einer Höhle des Meru (Harivansa, LV, in Langlois' Uebersetzung, I, 257). Dann überhaupt auch die mancherlei himmlischen Wesen, die sich in Liebe mit menschlichen verbinden, so insbesondere die apsaras, „die im Wasser (ap ist das Wasser der Wolken) Wandelnden", vielleicht ursprüng-

lich die eilenden, tanzenden Wolken (vgl. auch Mannhardt, Germanische Mythenforschungen, 76), welche die indische Phantasie in die himmlischen Tänzerinnen verwandelt hat; hier steht an der Spitze die Sage von der schon wedischen Urvaçi, die schon im Çatapatha Brahmana. II. 5. 4. 5. wo sie mit ihren Apsaras als Ente (âti) erscheint, und im Harivansa, Kap. 26, ins Märchenhafte schillert. Hier „verbindet sie sich mit dem Könige Purûravas unter der Bedingung, daß ihre Augen ihn nie nackend sehen, daß stets zwei Widder sich an ihrem Bette angebunden befinden und daß sie sich nur von Milch nährt. So leben sie 59 Jahre verbunden. Da wünschen die himmlischen Musiker (= Winde, welche die Wolken melken und treiben, vgl. Mannhardt, a. a. O.), die Gandharven, sie zurück. Einer derselben, Viçvâvasu, will bewirken, daß der König die Bedingungen bricht. Er entführt einen der Widder. Urvaçi merkt es und erkennt, daß ihr Exil zu Ende ist. Sie sagt zum König: «Man hat mir mein Kind genommen!» Der König, um nicht nackend gesehen zu werden, will nicht aufstehen. Da nimmt Viçvâvasu den andern Widder ebenfalls. Da ruft sie: «O König! mein Kind ist mir genommen, als ob ich keinen Beschützer hätte». Da erhebt sich Purûravas nackend. In diesem Augenblicke wird das Zimmer durch einen Blitz erhellt; sie sieht den König und verschwindet. Er sucht sie allenthalben und findet sie endlich badend mit fünf Apsaras. Sie verspricht sich ihm eine Nacht in jedem Jahre. Endlich wird er selbst Gandharva." Die Sage über Purûravas' monatlich wechselnde Mann- und Frauennatur ist schon oben §. 9 erwähnt.

Die im Himmel hausenden, in Fluten wandelnden, in Gestalt von Enten badenden „Wasserwandlerinnen" (Apsaras) sind die Peris, welche im Bahar Danush, II. 215 fg. als Tauben erscheinen, ihre Taubengewänder ablegen und sich als schöne Jungfrauen baden. Der Jüngling nimmt ihre Kleider weg und erhält dadurch eine von ihnen zur Frau, ähnlich wie Purûravas die Urvaçi. Allein durch die Unbesonnenheit einer alten Wärterin erhält sie ihr Taubengewand wieder und entflieht nun. Der Bahar Danush ist fast durchgängig nachweislich aus indischen Quellen geschöpft (vgl. Introd., I, LIV, und in

einer spätern Abtheilung dieses Werkes über ihn), und danach nicht unwahrscheinlich, ja vielmehr höchst wahrscheinlich, daß auch jene Erzählung aus indischen Quellen herrührt: wie die ablegbaren Schlangen-, Affen- und Eselshäute, ferner der wesentlich in dieselbe Kategorie tretende Vogelbauer, so erscheint auch die ablegbare Vogelhülle in dem Märchen von der Urvaçi. Denn wenn es im Çatapatha Brahmana heißt: „Der König Purûravas sah Urvaçi und die Apsaras als âti (Enten) auf einem Teiche schwimmen und sie machten sich ihm sichtbar", so kann dies nichts anderes bedeuten, als sie warfen ihre Vogelhülle ab und erschienen in ihrer wahren Gestalt. Damit man auf den Mangel eines der Fassung im Bahar Danush näher stehenden Märchens keine zu große Bedeutung lege, mache ich darauf aufmerksam, daß unsere Kenntniß der indischen Märchenwelt noch eine verhältnißmäßig sehr beschränkte ist, und hebe nochmals hervor, daß das Märchen im Bahar Danush wol unzweifelhaft indisch ist. Innig verwandt mit diesem ist in Tausendundeine Nacht Azem, breslauer Uebersetzung X, 269, vgl. insbesondere 292, und Hassan aus Bassora in Weil's Uebersetzung, II, insbesondere S. 489. 499. 523, wozu theilweise auch Wuk, Serbische Märchen, Nr. 4, gehört.

Das Märchen des Pantschatantra, welches uns zu diesen Anführungen Veranlassung gegeben hat, findet sich nach Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 40, Note 2, im Trône enchanté traduit par Lescallier, Neuwork, 1817, I, S. 4: dies ist die Uebersetzung einer persischen Bearbeitung des sanskritischen Vikramacaritra oder Sinhâsana-dvâtrinçat; in der bengalischen Uebersetzung sowie in der uns bekannten sanskritischen Bearbeitung erscheint es nicht; vgl. jedoch einen ähnlichen Fall §. 39. Aus Persien konnte es, wie so viele andere auf demselben Wege, leicht nach Europa gelangen.

Von den europäischen Märchen und Sagen gehört eine überaus große Anzahl in diesen Kreis. Ich bin nun zwar weit entfernt, zu verkennen, daß die Hauptgrundlage dieser Märchen: der Glaube, daß sich übermenschliche und andere Geschöpfe in Menschen und Thiere verwandeln können, ein so ziemlich allgemein verbrei-

teter ist (vgl. Wolf, Niederländische Sagen, S. 702 zu Nr. 389) und würde, wo nur dieser veranschaulicht wird, einen historischen Zusammenhang mit den hervorgehobenen indischen nicht zu behaupten wagen; allein der andere Glaube, daß durch die Wegnahme der angenommenen Hülle eine Verzauberung aufgehoben, gehemmt u. s. w. wird, sowie die Voraussetzung des willkürlichen An- und Abnehmens von Thierhüllen u. s. w. scheinen auf diese Allgemeinmenschlichkeit keinen Anspruch machen zu dürfen. Jener erscheint zwar sogar in einem indianischen Märchen (Jones, Traditions of the North American Indians, mitgetheilt von Liebrecht zum Gervasius, 169), allein es entsteht die Frage, ob er hier nicht europäischem Einflusse verdankt wird. Wir werden im Verlaufe unsers Werkes sehen, wie arabischer oder islamitischer Einfluß asiatische und selbst europäische Fabeln nach Afrika gebracht hat (vgl. z. B. §. 145 und noch mehr im Fortgange dieser Untersuchungen), warum sollte nicht das lange und viel festere Leben der Europäer in Nordamerika auch europäischen Märchen und Zügen von Märchen den Weg zu dessen Völkern gebahnt haben? Dieses Abstreifen der Hülle kann ursprünglich zu Zügen in Märchen wol nur in einem Lande verwandt sein, wo die Natur Erscheinungen bot, die auf diesen Gedanken mit Leichtigkeit führen konnten, und da gibt es wol keine, die mehr geeignet war, ihn zu wecken, als das Abstreifen der Schlangenhaut. Dieses zu beobachten, gab gerade Indien die häufigste Gelegenheit, und da der Schlangencultus hier eine weit verbreitete Herrschaft übte, so lag es nahe, für diese Erscheinung eine tiefere Bedeutung zu suchen, oder überhaupt ihr eine einflußreichere Stelle auf die Conceptionen der Phantasie zu gewähren.

Uebersehen wir die Masse der hierher gehörigen europäischen Märchen, so sind einige den indischen so ähnlich, daß ein historischer Zusammenhang kaum bezweifelt werden kann. Waren sie aber durch diese in Europa eingebürgert, so konnten sich die übrigen Nebenformen und Variationen an und aus ihnen mit Leichtigkeit gestalten.

Am nächsten steht hier das serbische Märchen bei Wuk, Nr. 9

mit seiner Nebenform Nr. 10. Die heißersehnte Frucht ist auch hier eine Schlange; eine unbedeutende Variante ist, daß diese selbst verheirathet zu werden verlangt; in Nr. 10 ist ihr gleichgültig, wer die Braut sei; in Nr. 9 versteigt sich — mit der gewöhnlichen Richtung der Märchen nach oben — die Begierde zu der Tochter des Kaisers, und es sind Züge aus den Märchen von durch schwere oder wunderbare Aufgaben zu erwerbenden Prinzessinnen eingeflochten: es sind hier die gewöhnlichen, in vielen, gerade orientalischen wiederkehrenden (vgl. z. B. Tausendundeine Nacht, Aladdin's Wunderlampe, in Weil's Uebersetzung, II, 203 fg.): wie im indischen ist die Schlange nachts ein junger Mann; eine unwesentliche Abweichung ist im Serbischen, daß sie sich sogleich als solchen zeigt. Ein neuer Zug ist hier, daß die Frau guter Hoffnung ist und dadurch die Entwickelung — augenscheinlich auf eine menschlich wahrscheinlichere Weise — herbeigeführt wird. Die Verbrennung der Haut findet dann wie im Indischen statt; in Nr. 9 ohne nachtheilige Folgen; in Nr. 10 folgt daraus Trennung und Noth, wie in dem indischen Affenmärchen und dem vom Vogelbauer im Ssiddi-kür. Durch die Form der Noth schließt sich Grimm, Nr. 88, „Löweneckerchen" daran und Grimm's Vergleichungen in III, 155, vgl. auch Basile, Pentamerone, 43. 44 und 19, sowie das von Grimm, III, 187 zu Nr. 106 mitgetheilte. [1]) Vielleicht würde es in Bezug auf die wenn auch ge-

[1]) Mit der serbischen Auffassung Nr. 10 stimmt im wesentlichen die rumanische von Obert, im Ausland, 1857, Nr. 43, S. 1029, als Nr. 26 mitgetheilte, die jedoch einiges oder eigentlich vieles Eigenthümliche enthält, weshalb ich ihre Hauptzüge hier mittheilen will:

„Ein Mann und eine Frau haben keine Kinder. Die Frau wird durch Riechen an eine Blume schwanger (auch dieses ist indisch; es ist die Sage von der Geburt des Nacketas, Sohn des Uddâlaka, auf welche ich an einem andern Orte zurückkommen werde, vgl. Polier, II, 521 fg., ist auch auf Jesus übertragen: Keller, Romans des Sept Sages, CXCVIII, vgl. auch Schott, Walachische Märchen, Nr. 27) und gebiert eine männliche Schlange. Diese zieht sie mit Milch auf. Nach zehn Jahren fordert die Schlange den Vater auf, für sie um des Kaisers Tochter zu wer-

ringen Umwandlungen von Wichtigkeit sein, die Form im Trône enchanté zu kennen, da die persische Darstellung aller Wahrscheinlichkeit nach das Mittelglied zwischen der indischen und den europäischen bildet. Aelter als die serbischen, aber nicht so genau entsprechend, ist die Fassung bei Basile, Pentamerone, XV, der seine Individualität in allen seinen Märchen sehr frei walten läßt (vgl. auch §. 155). Fast noch näher als die serbische Fassung steht der indischen Zingerle, Tirolische Märchen, II, 173; vgl. auch Gaal, Märchen der Magyaren, Nr. 14. Ferner ein Märchen als Schlange, in Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 253. Aus Straparola, der seine Märchen theilweise wol unmittelbar, theilweise mittelbar dem Orient verdankt, gehört hier-

ben. Diese nimmt die Bewerbung an unter der Bedingung, daß sie eine fernere Brücke von ihrer Hütte bis zu dem Palast baue. Die Schlange zischt mit ihrer Zunge, und die Brücke ist fertig (vgl. im Text). Nun halten sie Hochzeit. Die Schlange streift am Abend ihre Haut ab und wird ein wunderschöner Prinz. Die Prinzessin läßt die Haut verbrennen. »Zur Strafe dafür«, sagt ihr die Schlange, »sollst du die Frucht deines Leibes nicht eher loswerden, als bis ich meine Hand auf dich lege« (vgl. Pentamerone, 19, bei Liebrecht, I, 246; es erklärt sich dadurch die von Liebrecht in Note 68 gerügte Nachlässigkeit Basile's). Und in demselben Augenblicke wuchsen ihr sieben eiserne Reifen um den Leib (es sind dies dieselben Reifen, welche in dem zu dieser Märchengruppe gehörigen Froschkönige, Grimm, KM., Nr. 1, an sehr falsche Stelle, nämlich um den Diener, gerathen sind, vgl. weiterhin, wo ihr die Reifen springen) und sie fühlte sich schwanger. Er aber zog nun davon und ward Kuhhirt bei einem Könige. Einst trieb er das Vieh gegen des Königs Verbot in den Wald des Sinen. Dieser fiel wuthend über ihn her; er aber schlug ihn zu Boden und beraubte ihn aller seiner Schätze. Diese zeigte er dem Könige und forderte dessen Tochter. Nicht lange nach der Hochzeit kommt die Kaiserstochter, die ihren Mann 20 Jahre gesucht hatte, erkennt ihn und schleicht sich nachts unter sein Schlafzimmer, wo sie weinend sagt: »Komm, o komm! lege deine Hand auf mich!« Das hört der Mann, steigt durch das Fenster herab und legt seine Hand auf sie. Alsbald springen die Reifen und sie gebiert einen großen Jungen. Der faßt den Vater, schlägt ihn zu Boden und tödtet ihn" (vgl. Nebenform bei Schott, Nr. 23, wo der Mann bei Tage ein Kürbis ist).

ber König Porc (II, 1). Taran schließt sich Prince Macassin (d'Aulnoy, 24), Histoire de Pertharite et de Ferandine (Contes d'Antoine Hamilton. Paris 1820, I, 72) und „Hans mein Igel", Grimm, KM., Nr. 108, III, 189; Haltrich, Sächsische Märchen, Nr. 45, „das Borstenkind"; Prinz als Löwe (vgl. die cevlonesisch-buddhistische Sage, die Vidschaja von einem Löwen abstammen läßt, und das damit vielleicht zusammenhängende Märchen bei Somadeva, Brockhaus S. 22, „Satavâhana"), Grimm, KM., Nr. 88, III, 155; als Bär, der seine Bärenhaut abstreift, Grimm, KM., Nr. 161; als Frosch (vgl. oben S. 257 die indische Sage von der Tochter des Froschkönigs), Grimm, KM., Nr. 1, III, 3 fg. (vgl. die Anm.); Verbrennung der Froschhülle, worauf der Frosch ein Schwan wird (karelisch), Schiefner, Mél. russes, II, 615. Das Froschweibchen verbrennt sich selbst und erscheint nun als schönste Jungfrau, Cavallius, Schwedische Volksmärchen, übersetzt von Oberleitner, Nr. 15. Krötenhaut der Frau verbrannt, Leweslan, 101. Fielin, schon in einem lateinischen Gedichte des 15. Jahrhunderts, Grimm, KM., III, 227; ebend., Nr. 144 (vgl. die indische Sage von Vikramâditya's Vater S. 260; Görres, Firdusi, II, 441); Zingerle, a. a. O., II, 193, wo die Haut in einen See geworfen wird, vgl. II, 395; Pröhle, Unterharzer Sagen, Nr. 314. Schildkröte fällt zufällig ins Feuer, Grimm, KM., III, 187 zu Nr. 106. Renntier und Verbrennung, Schiefner, Mél. russes, II, 616; vgl. noch Adalb. Kuhn's Anzeige von Grimm's KM., III, im Centralblatt, 1856, Nr. 52, S. 838. Ich will diese Vergleiche — die man aus den Citaten zu den angeführten Märchen, insbesondere bei Grimm, leicht vermehren kann — nicht noch häufen und bemerke nur noch, daß, wie man aus dem Verhältniß von ihnen zu Bahar Danush, II, 215 fg. (oben S. 263) und diesem zu den indischen erkennen kann, in diesen Kreis auch die Schwanenjungfrauen (vgl. insbesondere Haltrich, Nr. 5; auch Wenzig, Westslawische Märchen, S. 69) gehören; ebenso die Schlangenjungfrauen (Liebrecht zu Dunlop, Note 225; von der Hagen zu Tausendundeine Nacht, X, Vorrede S. VI), Melusine (Gräße, Literärgeschichte, II, 3, 382;

Dunlop, überſetzt von Liebrecht, 406. 544, Note 475: Liebrecht zu Gervaſius, S. 65 fg.), Kronenjungfrauen (Schott, Walach. Märchen, 19, wo die wunderbaren Erbſtücke aus Vetâlapancavinçati. 5, und Somadeva hinzugetreten ſind), Dornröschen (Grimm, KM., Nr. 50, vgl. Nr. 25 und III, 44 fg. u. a.: vgl. auch Liebrecht zu Gervaſius, S. 169; Keller, Dyoclet. Einleitung, S. 52). — In einem armeniſchen Märchen (bei v. Hartbauſen, Transkaukaſia, Leipzig 1856, I, 322) iſt das Fellnehmen und Fellverbrennen auch mit dem Märchenkreiſe von den Wehrwölfen in Verbindung gebracht. „Einſt ſah ein Mann einen Wolf, der ein Kind ergriffen, wegſpringen. Er verfolgt ihn eilig, kann ihn aber nicht erreichen. Endlich findet er die Hände und Füße eines Kindes und kommt zu einer Höhle, in der er ein Wolfsfell findet. Er wirft es in ein Feuer: da erſcheint ein Weib, heult und will das Fell herausziehen. Der Mann verhindert es aber, und kaum iſt das Fell verbrannt, ſo iſt auch das Weib im Rauche verſchwunden." Daß auch das ſamojediſche Märchen, Nr. 4 (bei Alexander Caſtrén, Ethnologiſche Vorleſungen, Petersburg 1857, S. 172) hierher gehört, bemerke ich ſchon jetzt (vgl. §. 167).

Die im Pantſchatantra eingeſchachtelte zweite Erzählung, „der Götter Ohnmacht gegen das Schickſal", trägt ein höchſt alterthümliches Gepräge: ihre Quelle zu finden, iſt mir noch nicht gelungen.

§. 93. Karataka ſieht ein, daß ſeine Belehrung bei Damanaka nichts helfen werde, und erzählt zum Beleg in allen ſanskritiſchen Texten die 17. Erzählung unſerer Ueberſetzung. Sie findet ſich auch bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 91; Knatchbull, 150; Symeon Seth, 31; Johann von Capua, c. 1; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, G. IV; ſpaniſche Ueberſetzung, XX, a.; Firenzuola, 70; Doni, 98; Anvâr-i-Suhaili, 170; Cabinet des fées, XVII, 329 (im Livre des lumières fehlt ſie ſonderbarerweiſe). Sie gehört alſo zu dem älteſt-erreichbaren Beſtande. Dagegen ſpricht nicht, daß ſie bei Dubois fehlt, da wir bei der Art, wie er ſeine Bearbeitung veranſtaltet hat (ſ. §. 3), nicht daraus ſchließen können, daß ſie in ſeinen Quellen gefehlt

habe. Im Hitopadeſa fehlt ſie zwar ebenfalls, aber es erſcheint hier (vgl. §. 140) ihre Nebenform Nr. 18, von welcher ſogleich die Rede ſein wird.

Im weſentlichen ſtimmen die Darſtellungen überein. Doch findet darin eine Hauptdifferenz ſtatt, daß ſämmtliche Handſchriften der recensio ornatior (Koſegarten, Praef., VIII, vgl. oben §. 3), insbeſondere die berliner Handſchrift, und ebenſo Somadeva und die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy und Johann von Capua, Glühwürmchen ſtatt der Gundſchabeeren haben. Dieſes iſt alſo die älteſt-erreichbare Faſſung. Symeon Seth hat dagegen λίθον στίλβοντα, und damit ſtimmt die türkiſche Bearbeitung, welche (Cabinet des fées, XVII, 330) un morceau de crystal qui brilloit hat. Dieſe beruht auf der perſiſchen, die alſo aus einer arabiſchen Redaction geſchöpft ſein muß, welche etwas Aehnliches wie Symeon Seth hatte. Caſtwick hat in ſeiner Ueberſetzung des Anvár-i-Suhaili: a piece of sugar cane lying shining, bemerkt aber, daß Keene überſetzt: a bright lump of quicksilver. Die Variante kann natürlich nur einer arabiſchen Recenſion angehören.

Luther kannte dieſe Fabel, ohne Zweifel aus der deutſchen Ueberſetzung; den Vogel nennt er eine Krähe, die leuchtenden Thierchen Johanniswürmchen, Schurrii Schriften, 1677, Fabulhanß, S. 530.

§. 94. Bei Koſegarten und in den hamburger Handſchriften folgt unmittelbar die 18. Erzählung unſerer Ueberſetzung, welche augenſcheinlich nur eine Nebenform von der 17. iſt. Sie fehlt in der berliner Handſchrift, bei Somadeva, Dubois und in der arabiſchen Bearbeitung. Ebenſo auch hier in den Wilſon'ſchen Handſchriften des Pantſchatantra. Dieſe haben ſie jedoch im vierten Buche (ſ. §. 193), wo die hamburger Handſchriften ſie nochmals wiederholen. Auch hat ſie, wie ſchon (§. 93) bemerkt, der Hitopadeſa, jedoch ebenfalls nicht in dem dem erſten des Pantſchatantra entſprechenden Buche, ſondern als zweite des dritten Buches (Max Müller's Ueberſetzung S. 109, vgl. §. 140). Man kann hieraus deutlich erkennen, daß ſie in einer verhältnißmäßig alten

Handschrift — jedoch später als die Pehlewiübersetzung und vielleicht selbst Somadeva — als Nebenform von 17. hinzugeschrieben ward und diese Stelle in den hamburger Handschriften und vielleicht andern behauptete. Der Verfasser einer spätern Redaction mochte sie an dieser Stelle, wo sie als Tautologie in die Augen springt, nicht dulden und verlegte sie in das vierte Buch.

§. 95. Karataka fährt in seinem Tadel fort und erzählt alsdann die 19. Erzählung unserer Uebersetzung. Dieses Stadium ist in der berliner Handschrift im einzelnen sehr abweichend behandelt. Die arabische Bearbeitung hat nur überaus wenig davon. Allein auffallenderweise hat Johann von Capua im Gegensatze zu allen übrigen Ausflüssen derselben, sowie auch des Pantschatantra, eine Erzählung, welche identisch ist mit einer im Sindabarkreise erscheinenden, nämlich mit der im Sandabar (Sengelmann), 43: Syntipas (Sengelmann), 90: Sindibad nâmah (Asiatic Journal. XXXVI. 4); Sieben Veziere, bei Scott, S. 62, breslauer Ausgabe XV, Nr. 2 aber daselbst ausgelassen, weil in Tausendundeine Nacht selbst aufgenommen, I, 147, in Weil's Uebersetzung, I, 70: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 33: Calumnia novercalis, D., 2, b.; Historia Sept. Sap., Bl. 19, deutsche Uebersetzung (Augsburg) 1473, Bl. 19, 1478 Bl. 18, holländische, C., 8; Keller, Romans des Sept Sages, V. 3048; Dyocletian, V. 2453; Gesta Romanorum, deutsche Uebersetzung XIII, bei Gräße II, 182; Keller, Rom., LIII, LVII, LXV, LXXXVIII, vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 99, Note 1, 148; Keller, Romans, CXXXIV; Dyocletian, Einleitung, 48.

Bei dem unzweifelhaften Einflusse des hebräischen Sandabar auf die hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah, der sich entschieden in der Verwandlung des Namens des Weisen kund gibt (s. §. 3, S. 11), liegt die Annahme nahe, daß der hebräische Uebersetzer des letztern diese Erzählung aus dem Sandabar herübergenommen und eingeschoben habe. Sie wird dadurch unterstützt, daß wir sogleich, ebenfalls im Gegensatze zu allen übrigen Ausflüssen, noch eine Geschichte bei Johann von Capua finden werden, welche ebenfalls im Sandabar erscheint. Loiseleur-Des-

longchamps, Essai. S. 68, erklärt beide Geschichten als empruntés par le Rabbin au livre hébreu des paraboles de Sendabar. Ich bin nun zwar keineswegs im Stande, die Unmöglichkeit dieser Annahme zu beweisen, allein zwei Gründe machen sie wenigstens absolut unwahrscheinlich. Erstens: jedem, der, was wir bisher über die Uebersetzung von Johann von Capua, die wir unzweifelhaft als zwar schlechte, aber — soweit es in den Kräften des Uebersetzers stand — treue Wiedergabe der hebräischen zu betrachten haben, bemerkt haben, verfolgt hat, kann es nicht entgehen, daß in allen Abweichungen derselben von den übrigen Ausflüssen des arabischen Grundtextes nie eine willkürliche Veränderung zu erkennen ist, daß diese vielmehr durchgängig auf einer arabischen Recension beruhen. Dasselbe ist, mit Ausnahme von unbedeutenden Kleinigkeiten, auch in den übrigen Theilen der Fall. Dieses spricht schon im allgemeinen dagegen, daß dieser Zusatz von dem hebräischen Uebersetzer herrührt. Zweitens aber der Umstand, daß die Fassung, wenn auch nicht wesentlich, doch bedeutend genug von der im Sandabar abweicht, um zu zeigen, daß sie nicht unmittelbar aus ihm herübergenommen sein kann. Bei Johann von Capua ist der Mann nicht nur eifersüchtig, er geht nicht auf Reisen, kehrt nicht erst nach Jahresfrist zurück, sondern er weiß, daß seine Frau einen Liebhaber hat, und will nur Gewißheit darüber. Auch kauft er nicht aus Eifersucht einen Papagai, der ein redender Vogel war, sondern besitzt (nutrivit) einen Specht, den er sprechen lehrte. Ferner ist hier zu bemerken, daß der hebräische Text des Sandabar, wie ich aus Asiatic Journal, XXXVI. 4. 5 erfahre, das italienische Wort für Papagai תוכיים, תוכיים und einmal תוכיים hat, welches bei Uebernahme aus dem Sandabar doch auch in die hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah hätte übergehen müssen und schwerlich von dem italienischen Juden Johann von Capua durch pica übersetzt wäre. Ferner, nachdem der Mann von dem Vogel Bericht erhalten, entfernt er nicht die Frau sammt dem Papagai aus dem Hause, wie im Sandabar, sondern prügelt sie durch: auch spricht die Frau nicht so gemüthlich mit der Magd, wie im Sandabar, sondern schimpft und schlägt die Mägde.

Dann überlegt ſie bei Johann von Capua, warum es unedelich ſei, den Vogel zu tödten, wovon der Sandabar nichts hat. Ferner hat ſie den Liebhaber während der Liſt bei ſich, und auch die Liſt ſelbſt wird in etwas abweichender Weiſe erzählt, wobei beſonders beachtenswerth iſt, daß ein Gewicht darauf gelegt wird, daß der Vogel nichts von dem bemerken konnte, was die Frau (natürlich mit dem Liebhaber) that, während ſie im Sandabar ſelbſt bei der Liſt thätig, der Liebhaber aber nicht bei ihr iſt. Der Schluß endlich iſt bei Johann von Capua: „picam interfecit illam et suspendit eam in ligno", während im Sandabar Verſöhnung folgt.

Dieſe Differenzen ſind gewiß ſtark genug, um zu entſcheiden, daß die Erzählung nicht aus dem hebräiſchen Sandabar genommen ſein kann. Iſt dies aber nicht der Fall, ſo iſt abſolut unwahrſcheinlich, daß ſie erſt von dem hebräiſchen Ueberſetzer hinzugeſetzt ſei, ſondern viel wahrſcheinlicher, daß ſie ſich ſchon in der arabiſchen Handſchrift des Kalilah und Dimnah fand, aus welcher die hebräiſche Ueberſetzung floß.

Die letzte Quelle dieſer Erzählung iſt wol der Rahmen der indiſchen Çukasaptati. Dieſer iſt mir jetzt durch die Handſchrift, welche die ruſſiſche Akademie der Wiſſenſchaften mir geliehen hat, vollſtändig, jedoch nur im allgemeinen, bekannt geworden. Denn es geht aus dieſer Handſchrift hervor, daß ſie, ſowie die Ueberſetzung des Galanos und höchſt wahrſcheinlich auch die londoner Handſchrift, welche Laſſen benutzt hat, nur einen Auszug (saṅgraha) des Werkes gewähren. Leider hat ſie zugleich zwei große und eine Menge kleiner Lücken, ſodaß ſie eine Ausgabe des Originals nicht möglich macht. Dennoch iſt ſie höchſt belehrend. Danach läßt ſich erkennen, daß der Rahmen folgender war. „Eine Frau, deren Mann ſich auf eine Reiſe begeben, wird während ſeiner Abweſenheit nach fremden Männern lüſtern. Der Mann hat ihr einen klugen Papagai und ein Droſſelweibchen hinterlaſſen. Sie fragt das letztere, ob ſie ihrer Neigung folgen ſoll; dieſes tadelt ſie darüber heftig und wird deshalb von ihr getödtet. Dann wendet ſie ſich mit derſelben Frage an den Papagai. Dieſer,

durch das Schickſal ſeiner Gefährtin gewarnt, billigt ihr Verlangen, macht ſie aber auf die Gefahren aufmerkſam und bedingt, daß ſie nur dann gehe, wenn ſie ſich aus einer Gefahr oder Verlegenheit ſo geſchickt zu ziehen wiſſe, wie die oder der. Sie fragt dann, was das für eine Geſchichte ſei. Der Papagai erzählt nun eine Geſchichte bis zu der Verlegenheit, dann ſagt er: «Nun iſt die Frage, was thut ſie oder er?» Die Frau kann nicht antworten. Dann ſagt der Papagai: «Wenn du heute zu Hauſe bleiben willſt, ſo will ich es ſagen». Auf dieſe Weiſe geht es ſiebzig Nächte. Dann kehrt der Mann zurück. Der Papagai ſagt ihm nichts; aber es findet in der 71. Nacht eine aus dem ſchlechten Coder von mir noch nicht ganz entzifferte Unterhaltung ſtatt, welche die Frau, wie es ſcheint, ängſtlich macht. Denn in der 72. Nacht heißt es: «tato Madanaḥ sukhaṁ gṛihe vasati. Prabhâvatj api çukaṁ nirvacanaṁ kṛitvâ tishtati sma». Darauf wohnte Madana (ſo heißt der Mann) vergnügt im Hauſe. Die Prabhâvati aber (ſo heißt die Frau) hatte den Papagai ſprachlos gemacht." Ob dies „ſprachlos machen" ihn tödten bedeuten ſoll, wage ich nicht mit Sicherheit zu entſcheiden. Doch ſcheint mir Pantſchatantra, IV, 51, dafür zu ſprechen, wo geſagt wird, „daß Droſſel und Papagai durch die Schuld ihres Mundes umkamen". Auch Amaruçataka, 25, bei Ghezzi ſcheint dafür zu ſprechen: hier tödtet eine Frau einen ſprechenden Vogel, der ihr Liebesgetändel mit ihrem Geliebten mit angeſehen hat, aus Furcht, daß er ſie verrathen werde. In der türkiſchen Bearbeitung des aus der Çukasaptati hervorgegangenen Tûtinâmeh dagegen bleibt der Papagai am Leben, gerade wie in der daraus hervorgegangenen beſondern Erzählung des Tûtinâmeh bei Kâdiri in Iken's Ueberſetzung, I, 11, und in der türkiſchen Bearbeitung bei Roſen, I, 30, wo ein kluger Papagai das Vergehen der Frau ſieht, von ihr mishandelt wird, ſie aber dennoch nicht verräth, ſondern vielmehr die beiden Gatten verſöhnt. Bei Kâdiri dagegen und, wenn ich Roſegarten zu Iken's Ueberſetzung, S. 178, richtig verſtehe, auch bei Nachſchebi (was mir wegen der Abweichung der türkiſchen Bearbeitung aber ſehr fraglich ſcheint) ſchließt der Rahmen des

Tútinámeh so, daß der Mann nach dem einen Vogel nach seiner Rückkehr fragt, worauf ihm der Papagai alles erzählt und der Mann die Frau umbringt. Die verschiedenen Schlüsse des Rahmens spiegeln sich auch in der Differenz zwischen Johann von Capua und dem Sandabar wieder. Die mildere Form stammt aus dem sanskritischen Original: die härtere ist ein Ausfluß der mohammedanischen Anschauung (vgl. §. 186).

Aus der lateinischen Uebersetzung ist die Geschichte auch in die deutsche Uebersetzung (Ulm 1483), G., VI, in die spanische XX, b., in Firenzuola 71, Doni 100, übergegangen.

Im Sindibad nämah und in Tausendundeine Nacht erfährt der Mann nachher den Betrug und bereut, den Vogel getödtet zu haben.

Durch diese Erzählung veranlaßt ist auch wol die im folgenden Kapitel des Kalilah und Dimnah (§. 111, 4), wo sprechende Vögel zur falschen Anklage einer Frau abgerichtet werden. Auch das Tödten des Vogels in „Männergeduld", Lydia bei Edélestand du Méril, S. 362 fg., Boccaccio, Decamerone, VII, 9 (vgl. Keller, Romans. CCI; Dyocletian, Einleitung, 56) scheint damit in Zusammenhang zu stehen.

§. 96. Die 19. Erzählung unserer Uebersetzung haben die sanskritischen Texte, Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 93: Knatchbull, 151: Symeon Seth, 31: Johann von Capua, e., 2. deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, G., VI, b.; spanische Uebersetzung XXI, a.; Firenzuola, 73: Doni, 104: Anvár-i-Suhaili, 172: Livre des lumières, 129: Cabinet des fées, XVII, 333: nachgeahmt bei Baldo, Fab., XIX, bei Edélestand du Méril, S. 247. Sie fehlt im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa: bei der Art, wie diese beiden entstanden sind, entscheidet dieser Mangel nicht gegen den aus ihrem Vorkommen bei Somadeva und in der arabischen Uebersetzung zu ziehenden Schluß, daß sie zu dem ältest-erreichbaren Bestand gehört.

Bezüglich der Darstellung weicht die sogenannte recensio ornatior (Kosegarten, Praef., VIII, vgl. §. 3), insbesondere die berliner Handschrift, von der simplicior, speciell dem Kosegarten'-

schen Text und den hamburger Handschriften in Uebereinstimmung mit der arabischen Bearbeitung, vorzüglich in zwei Punkten ab, und in Bezug auf deren ersten stimmt auch Somadeva mit ihnen (bei dem zweiten läßt sich dies nicht mit Sicherheit erkennen, es läßt sich aber dennoch wol kaum bezweifeln). Wir dürfen also daraus schließen, daß in Bezug auf diese beiden Punkte die recensio ornatior, speciell die berliner Handschrift, die älteste erreichbare Fassung hat.

Diese zwei Punkte sind: 1) daß die beiden nicht das Geld erwerben, sondern finden (vgl. Kosegarten, Praef., VIII). 2) In der Kosegarten'schen Ausgabe, sowie in den hamburger Handschriften, wird die 20. Fabel erst am Ende der 19. Geschichte von den Nichtern erzählt. In der berliner Handschrift dagegen und vielleicht auch in den Wilson'schen (s. Transactions of the R. As. Soc., I, 169) ist die 20. in die Mitte der 19. verwebt und wird vom Vater erzählt, als ihn der Sohn auffordert, in den Baum zu steigen. Bei Somadeva wird sie zwar erst hinter der 19. mitgetheilt, doch auf eine Weise, die es wenigstens zweifelhaft läßt, ob es nicht blos geschehen sei, um die 19. nicht zu spalten. In Silv. de Sacy's Recension fehlt die 20. ganz; sie erscheint aber sowol in der alten griechischen Uebersetzung von Symeon Seth, S. 72, als in der lateinischen von Johann von Capua, c., 2. und deren Ausflüssen, Ulm 1483 G., VII. a.; spanische Uebersetzung, XXI, b.; sowie in der persischen Bearbeitung von Husain Vaiz (Anvár-i-Suhaili, 174; Livre des lumières, 132; Cabinet des fées, XVII, 339), sodaß man sieht, daß einerseits Silv. de Sacy's Recension in Bezug auf diese Auslassung entschieden gegen die übrigen Ausflüsse der arabischen Uebersetzung im Nachtheil ist, andererseits diese Fabel diese eingeschachtelte Stellung schon zur Zeit der Pehlewiübersetzung einnahm. Daß übrigens diese Stellung schwerlich die ursprüngliche war, daß die ungespaltene Fassung der 19. Erzählung älter ist als ihre Spaltung durch Einschiebung der 20., versteht sich fast von selbst und wird auch durch die Çukasaptati bestätigt, wo als 49. Nacht die 19. Erzählung ohne Einschiebung der 20. erscheint. Es ist daher keineswegs unwahr-

ſcheinlich, daß in den Texten des Pantſchatantra, wo die 20. Erzählung hinter der 19. erſcheint, der Reflex einer Recenſion zu erkennen iſt, welche noch älter iſt als die Recenſion des indiſchen Grundwerks, aus welcher die Pehlewiüberſetzung floß. Ob die 19. Erzählung aus dem Pantſchatantra in die Çukasaptati hinübergenommen oder das Umgekehrte der Fall iſt, wage ich nicht zu entſcheiden, doch iſt hier wol das erſtere wahrſcheinlicher, weil dieſe Erzählung zu dem älteſt-erreichbaren Beſtande des Pantſchatantra gehört (vgl. §. 101). Verwandt iſt eine Erzählung, welche Çukasaptati, 39, darbietet, in welcher ebenfalls ein Subuddhi und Kubuddhi („Gutgeſinnt" und „Schlechtgeſinnt") vorkommen, und der letztere dem erſtern ſeine Frau ablecken will, aber von ihm überliſtet wird (türkiſche Bearbeitung bei Roſen, Tûtînâmeh, I. 214).

Ehe ich dieſe Erzählung verlaſſe, muß ich noch auf zwei Punkte aufmerkſam machen, in denen Somadeva bald ganz, bald theilweiſe mit der arabiſchen Ueberſetzung übereinſtimmt und von den ſanskritiſchen Texten abweicht. Zunächſt, während in letzteren Dharmabuddhi den Baum anzündet, thun dies in der arabiſchen Bearbeitung, augenſcheinlich viel angemeſſener, die Richter. Es war dies alſo die Faſſung des Werkes, welches dem Pehlewiüberſetzer vorlag, und auch der Recenſion des Pantſchatantra, die Somadeva benutzte. Ferner: während in den ſanskritiſchen Texten der Vater ſtirbt und der betrügeriſche Sohn gehängt wird, in Silv. de Sacy's Recenſion und in der alten griechiſchen Ueberſetzung aber beide am Leben bleiben, ſtirbt bei Somadeva und in Johann's von Capua Ueberſetzung, ſowie im Anvâr-i-Suhaili der Vater, der Sohn aber wird nur hart beſtraft. Dieſe Uebereinſtimmung zeigt, daß dies die Faſſung des Werkes war, aus welchem die Pehlewiüberſetzung floß, und läßt uns wiederum in der hebräiſchen Ueberſetzung eine treuere Abſpiegelung der älteſten arabiſchen Recenſion erkennen als in Silv. de Sacy's Ausgabe und in der griechiſchen Ueberſetzung. In Bezug auf die Strafe des Sohnes gehen ſie wieder auseinander. Bei Somadeva werden ihm Hände und Zunge abgeſchnitten und er wird aus dem

Lande gejagt. Diese Strafe ist so echt indisch — Hände für Diebstahl, Zunge für falsche Rede (vgl. §. 166) —, daß sie wol dem Grundwerke entstammt. Bei Johann von Capua wird er nur geprügelt, und dieses entspricht dem arabischen Sinne, sodaß wir auch hierin die treueste Wiedergabe der arabischen Uebersetzung sehen mögen. Im Anvár-i-Suhaili heißt es allgemein: hart bestraft.

In Baldo's Nachahmung sind die beiden sich Anklagenden Brüder, und sonderbarerweise werden sie ebenso von Somadeva bezeichnet: da diese Bezeichnung von allen andern Ausflüssen abweicht, so kann ich mir kaum denken, daß das Zusammentreffen anders als rein zufällig ist: bei Somadeva ist das Wort auch vielleicht nur im Sinne von „Freunden" zu nehmen: denn höchst unpassend läßt er nichtsdestoweniger den Vater des Dushtabuddhi (so nennt er den Pápabuddhi synonym) gegen den, der dann ebenfalls sein Sohn sein würde, Zeugniß ablegen. Baldo scheint in dieser Beziehung zuerst haben ändern zu wollen: denn S. 348, Z. 17 nennt er den Zeugen allgemein qui, „irgendeiner, der"; der Vers ist des Reimes wegen zu schreiben:

quaeque rogaretur (statt rogarentur) qui falso testificetur

und zu übersetzen: „einer, der fälschlich bezeugen sollte, was er immer gefragt werden würde": V. 22 heißt er puer (Knabe oder Sklave), dagegen ist er V. 30. 31 pater genannt, wie in den übrigen Ausflüssen. Im Somadeva ist zu lesen:

स साक्षी वक्ति यत्रीतास्तेऽमुना धर्मबुद्धिना ।

statt **वक्ति तत्रीतास्ते मृत्यध°.**

Bezüglich des Anrufens der Baumgottheit zum Zeugen vgl. Dianglun, Uebersetzung, S. 273, wo die Baumgottheit den Dieb verräth. Ich bin weit entfernt, aus dieser einzelnen Uebereinstimmung auf eine buddhistische Entstehung dieser Erzählung zu schließen: doch kommt dazu die Bestrafung, welche wir im Somadeva fanden und die ganz in Harmonie mit den Urtheilssprüchen steht, die wir a. a. O. (§. 166) aus einem entschieden buddhistischen Märchen mittheilen werden, und endlich der Umstand, daß sich der

größte Theil des Inhalts des Pantschatantra als buddhistischen Quellen entstammt und der buddhistische Ursprung des Werkes selbst (§. 225) nachweisen läßt.

Die Erzählung ist nach Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 41, Note 1, nachgeahmt in Délices de Verboquet, 1623, S. 41.

§. 97. Die 20. Erzählung findet sich auch — natürlich von der 19. getrennt — im Hitopadeśa und zwar als fünfte des vierten Buchs (Max Müller's Uebersetzung S. 155). Sie fehlt also nur bei Dubois, was nicht gegen ihre alte Stellung im Pantschatantra entscheidet. Auch sie gehört, dem vorigen Paragraphen gemäß, zum ältest-erreichbaren Bestande des Werks. Aus Johann von Capua ist sie auch in die deutsche Uebersetzung gekommen, Ulm 1483, G., VII; spanische Uebersetzung, XXI. b.; bei Firenzuola, 76; Doni, 108; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 42, Note 1; Lancereau zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadeśa, S. 238.

Die Quelle dieser Fabel ist vielleicht speciell äsopisch. Nicht ganz unähnlich ist Babr., 118 (s. §. 58), wo die Schlange die Schwalbenjungen tödtet. Doch ist nur diese Thatsache ähnlich: in allem Uebrigen weichen beide Fabeln so sehr voneinander ab, daß man die indische auch für eine gewissermaßen selbständige, blos in dem in §. 58 angedeuteten Sinne auf ihr ruhende Entwickelung ansehen darf.

Bezüglich der Darstellung bemerke ich, daß bei Somadeva das wichtigste Moment für die Lehre, zu deren Erhärtung sie dienen soll — wol nur infolge der starken Verkürzungen, deren sich Somadeva in seinem Auszuge bedient —, ausgelassen ist. Sie erscheint hier nur, wie die sechste (vgl. §. 58) als List, um den Tod der Schlange herbeizuführen; das, was eigentlich an dieser Stelle des Pantschatantra das Hauptmoment bildet, daß der Ueberlistende dadurch den Tod seiner eigenen Jungen mit veranlaßt, fehlt.

Beachtenswerth ist noch, daß die arabische Bearbeitung in der Art, wie der Ichneumon (die griechische Uebersetzung nennt ihn νύμφη, welches hier und sonst in dieser Uebersetzung, nämlich S. 77. 87, im Sinne von νυμφίζα bei Ducange stehend „Wie-

sel" bedeutet) gelockt wird, vom sanskritischen Texte des Pantschatantra abweicht und sich an den Hitopadesa anschließt (vgl. Joh. von Capua und den Anvár-i-Suhaili, wo am deutlichsten: die griechische Uebersetzung hat, wie gewöhnlich, verkürzt). Demnach scheint die Darstellung im Hitopadesa in dieser Beziehung älter als die in unsern Texten des Pantschatantra.

§. 98. In dem Kosegarten'schen Texte und unserer Uebersetzung erklärt Karataka alsdann, daß sich Damanaka durch sein Benehmen selbst als Bösewicht verrathen habe und daß er (selbst) nicht länger bei ihm bleiben könne. Bei dieser Gelegenheit spricht er eine — in der berliner Handschrift — schon früher vorgekommene Strophe 4,5, welche sich auf eine schöne buddhistische — wie gewöhnlich in einem Dschátaka erzählte — Fabel bezieht, deren Mittheilung wir Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 289, verdanken.

„Der Schwan, der König der Vögel, hat eine Selbstwahl seiner Tochter veranstaltet, d. h. eine Versammlung von Freiern, aus denen sie sich ihren Gatten selbst wählen möge. Die Wahl der Tochter fällt unter allen versammelten Vögeln auf den Pfau. Darüber geräth dieser vor Freude so ganz außer sich, daß er anfängt, zu tanzen, seinen Schweif ausbreitet und ihn so hoch hebt, daß man seine parties honteuses sehen kann; über dieses unanständige Benehmen wird der König der Vögel so aufgebracht, daß er die Partie sogleich rückgängig macht."

Bezüglich dieses Stadiums des Rahmens weicht die berliner Handschrift aufs stärkste von dem Kosegarten'schen Text und den hamburger Handschriften ab und nähert sich theilweise fast vollständig der arabischen Bearbeitung, wie sie in Silv. de Sacy's Recension und auch (mit einer sogleich zu erwähnenden Abweichung) in Johann's von Capua Uebersetzung und wesentlich gleich bei Husain Vaiz erscheint: die griechische Uebersetzung hat es fast ganz ausgelassen. Wir können daraus entnehmen, daß die berliner Handschrift auch hier die mit Sicherheit erreichbare älteste Form des Pantschatantra bewahrt hat. Uebrigens hat sie einiges mehr als die arabische Uebersetzung, und die Gedanken, welche in

dieſer theilweiſe gloſſirt vorliegen, erhalten erſt durch ſie ihren wahren Sinn.. So z. B. lautet Wolff, 98, 1—10 (Johann von Capua, e., 4, a., 5—10) in der berliner Handſchrift:

vidvân rijur abhigamyo vidushi çathe câpramâdinâ bhâvyam
rijur mûrkhas tv anukampyô mûrkhaçathaḥ sarvathâ tyâjyaḥ ||

„Einen, der klug und ehrlich, ſoll man ſuchen: gegen einen, der klug und ſchlecht, ſoll man ſich mit Vorſicht benehmen; einen, der dumm und ehrlich, ſoll man bemitleiden; aber einen, der dumm und ſchlecht, vermeiden.“

§. 99. Was die im vorigen Paragraphen angedeutete Abweichung der lateiniſchen Ueberſetzung Johann's von Capua betrifft, ſo beſteht ſie darin, daß, wie in §. 95, auch hier im Gegenſatze zu allen übrigen Ausflüſſen eine Erzählung aus dem Sindabadkreiſe und zwar zu Anfange dieſes Stadiums erſcheint, nämlich die „von der Frau und dem Krämer“, welche ſich Sandabar (Sengelmann) 47, Syntipas (Sengelmann) 109, Sindibâd nâmah im Asiatic Journal, XXXVI, 1841, S. 6; Sieben Veziere, Breslau (Tauſendundeine Nacht) XV, 177 findet. Sie erſcheint auch in der ſanskritiſchen Çukasaptati, 32 (vgl. eine nahverwandte ebendaſ., 13), ging daraus in die perſiſchen Bearbeitungen über und bildet in Kâdiri's Tûtînâmeh die 25. Erzählung (Iken, S. 106); vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 103, Note 1; Keller, Li Romans des Sept Sages, CXLIV: Dyocletian, Einleitung, 46.

Ueber die Art, wie ſie in die lateiniſche Ueberſetzung gelangte, iſt hier wie in §. 95 zu urtheilen. So hält ſie Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 68, ebenfalls wie jene für eine Interpolation des hebräiſchen Ueberſetzers, während ich annehme, daß dieſer ſie, wie jene, in ſeinem Exemplar der arabiſchen Ueberſetzung fand. Für letztere Anſicht ſpricht auch hier (vgl. §. 95), daß die Darſtellung ziemlich beträchtlich von der im Sandabar abweicht. Hier beginnt die Geſchichte ſogleich mit einem Satze, den der Sandabar nicht hat: „fuit quidam qui habebat pulchram mulierem erat tamen meretrix“. Dann ſchickt ſie der Mann in

die Apotheke, „ut emeret sibi de rebus quas medicus consuleret", nicht „um Reis und Zucker zu holen", wie im Sandabar. Sie geht zum „apothecarium qui erat amasius suus", während im Sandabar „der Krämer, unter dem Versprechen, das Gekaufte umsonst zu geben, sie erst zur Liebe beredet". Während ferner im Sandabar der Krämer seinem Lehrlinge den Betrug aufträgt, befiehlt hier, ganz im Gegentheile, der Apotheker dem Burschen, ihr alles zu geben, was sie wolle (es kann jedoch auch heißen: „was er wolle", und vielleicht liegt in diesem Doppelsinne hier eine übrigens schlecht angebrachte Pointe), und dieser wickelt aus eigenem Antriebe Staub von der Erde in ihr Handtuch. Ferner ist hier die Ausrede der Frau wie in den Sieben Vezieren, „daß ein flüchtiges Pferd sie umgerannt habe", nicht, wie im Sandabar, „daß die Menschenmenge sie gedrängt habe", was vielleicht noch speciell für eine unmittelbare arabische, nicht hebräische Quelle spricht. Am Schlusse endlich hat Johann von Capua noch den Zusatz: „et audiens vir credidit ei et dixit. Accipe plus de argento et vade et eme mihi", von welchem der Sandabar nichts hat. Kurz, man sieht, daß auch hier die Uebernahme aus dem Sandabar absolut unwahrscheinlich ist, folglich ebenso wenig, daß die Erzählung ein Zusatz des hebräischen Uebersetzers sei. Irgendein Abschreiber der arabischen Uebersetzung wird sie aus einer der Sindabadschriften genommen haben, oder aus einer persischen Bearbeitung der Çukasaptati.

Aus Johann von Capua ist sie natürlich auch in die deutsche Uebersetzung, Ulm 1483, H., I, und die spanische XXII. a. übergegangen. Firenzuola, 79, hat statt ihrer „das Schneekind", worüber an einer andern Stelle dieser Untersuchungen (vgl. auch Dunlop, übersetzt von Liebrecht, 296). Dieses hat auch Doni, 111, der ihm gewöhnlich folgt; doch hat dieser auch die besprochene aus Johann von Capua oder vielmehr aus der spanischen Uebersetzung aufgenommen, aber hinter die gleich zu besprechende (S. 116) gesetzt.

§. 100. Im Anvár-i-Suhaili ist in diesem Stadium ebenfalls eine Erzählung eingeschoben, aber nicht, wie bei Johann von

Capua, zu Anfange, ſondern zu Ende deſſelben. Karataka motivirt ſeine Abſicht, ſich von Damanaka zu trennen, damit, daß er ſagt: „es würde ihm ſonſt mit ſeiner Freundſchaft ſo gehen, wie dem Gärtner mit dem Bären". Es iſt dies die bekannte Fabel, wo der Bär, um dem ſchlafenden Gärtner die Fliegen abzuwehren, ihm einen Stein auf den Kopf wirft: Anvár-i-Suhaili, 180: Livre des lumières, 135: Cabinet des fées, XVII, 349: Robert, Fables inédites, II, 134—136. Wir werden auf dieſe Erzählung §. 106 zurückkommen, wo wir das indiſche Original kennen lernen.

§. 101. Dieſes Stadium ſchließt in allen Ausflüſſen des Grundwerks — mit Ausnahme des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra und des Hitopadeſa — mit der 21. Erzählung unſerer Ueberſetzung. Sie erſcheint in den ſanskritiſchen Texten, bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 98: Knatchbull, 156: Symeon Seth, 33: Johann von Capua, c. 4, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, II., II. b.: ſpaniſche Ueberſetzung, XXII, b.; Firenzuela, 82: Doni, 113: Anvár-i-Suhaili, 187: Livre des lumières, 135: Cabinet des fées, XVII, 353: vgl. Robert, Fables inédites, II, 193—196.

In der Darſtellung findet keine weſentliche Abweichung ſtatt. Die arabiſche iſt einfacher; jedoch iſt hier die Faſſung in der griechiſchen Ueberſetzung, bei Johann von Capua und im Anvár-i-Suhaili ausführlicher als in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion. Die Uebereinſtimmung dieſer drei ſpricht mit Wahrſcheinlichkeit dafür, daß ſie eine ältere Recenſion wiedergeben. Beachtenswerth iſt noch, daß Somadeva einen ironiſchen Zug hat, welcher in den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra fehlt, aber im Kalilah und Dimnah, Wolff, I, 99, 9—11, und im Anvár-i-Suhaili widerklingt, ſodaß dieſe Stelle als ein, wenn auch nicht ganz gleicher Reflex der älteſterreichbaren Recenſion zu betrachten iſt. Sie lautet bei Somadeva:

satyaṁ susvâdu tal lohaṁ tena jagdhaṁ tad âkhubhiḥ.

„Freilich! Eiſen ſchmeckt ſehr ſüße: darum freſſen's die Mäuſe auf."

Diese Erzählung findet sich auch in der Çukasaptati, 38, und steht da gewissermaßen in der Mitte zwischen der Darstellung in der arabischen Uebersetzung und in unsern Pantschatantraterten, sodaß es hier sehr wahrscheinlich ist, daß sie aus der alten Recension des Pantschatantra in die Çukasaptati hinübergenommen ist. Wie im Arabischen fehlt das Raffinement mit dem Bade, indem sich der Beraubte einfach des Knaben bemächtigt. Dagegen spielt schon der Richter eine Rolle, wie in unsern sanskritischen Texten, aber nicht in der arabischen Uebersetzung, also wahrscheinlich auch noch nicht in deren Grundwerke.

Aus der Çukasaptati ist sie in deren persische Bearbeitung übergegangen: welche Gestalt sie hier zunächst erhielt und bei Nachshebi hat, ist noch nicht bekannt; wol aber die in der türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh (Rosen, Tûtînâmeh, I. 67; Iken, III, 25; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 43, Note 2). Sie ist zunächst theilweise mit der 19. des Pantschatantra (Çukasaptati, 48, s. §. 96) in Verbindung gebracht und weiter dann auf eine zwar alle Grenzen der Wahrscheinlichkeit überschreitende, aber wirklich allerliebste Weise umgewandelt. Die beiden Söhne des Betrügers werden nämlich von dem Betrogenen versteckt und ein Paar junge Bären statt ihrer substituirt. Auffallenderweise kommt hier ein Essen vor, wie im Kalilah und Dimnah, während die Çukasaptati nichts derart hat.

Mit wenigen Veränderungen findet sie sich ebenso bei Cardonne, Mélanges de litérat. orient., II, 63, aus den Adjaïbel Mouaser (Flügel, Nr. 8069).

Eine verwandte Fassung findet sich in Tausendundein Tag, XI, 259—262 (Prenzlau): doch greift sie schon in den Kreis der Erzählungen von durch Scharfsinn entdeckten Betrügereien, worüber ich in der Einleitung zu der Çukasaptati handeln werde.

§. 102. Hierauf folgt im Kosegarten'schen Texte und meiner Uebersetzung der Tod des Stiers, des Löwen Reue, seine Beruhigung und der Schluß des ersten Buchs. Aehnlich, jedoch natürlich sehr verkürzt, bei Somadeva, im Hitopadesa und in der arabischen Bearbeitung. Letztere hat (bei Wolff, 100, 21) eine

Stelle, welche ſich in der berliner Handſchrift reflectirt, aber bei Roſegarten und in den hamburger Handſchriften fehlt. Dies ſpricht wiederum für das höhere Alter des Rahmens in der Faſſung der berliner Handſchrift. Die arabiſche Bearbeitung ſelbſt zeigt wenigſtens eine zwiefache Recenſion. Mit der Silv. de Sacy'ſchen ſtimmt ſo ziemlich das Anvár-i-Suhaili; dagegen weichen die griechiſche Ueberſetzung und Johann von Capua nicht unbeträchtlich ab und nähern ſich mehr der ſanskritiſchen Darſtellung: ſo reflectiren ſie z. B. die 466. und 467. Strophe des Pantſchatantra, von welcher ſich in Silv. de Sacy's Recenſion und im Anvár-i-Suhaili keine Spur findet. Sie ruhen demnach auf einer vollſtändigern, höchſt wahrſcheinlich ältern arabiſchen Recenſion. Johann von Capua hat zugleich größere Fülle. Außerdem unterſcheiden ſie ſich beide von Silv. de Sacy und dem Anvár-i-Suhaili dadurch, daß letztere einen Schluß haben, welcher zu dem in der arabiſchen Bearbeitung folgenden Kapitel überleitet: von dieſem Schluſſe hat natürlich das Sanskrit keine Spur, da ihm auch jenes Kapitel fehlt (ſ. §. 109), ſodaß ſich Symeon Seth und Johann von Capua auch in dieſem Mangel als Repräſentanten einer ältern arabiſchen Recenſion kund geben. Dagegen ſchließen beide mit einer Recapitulation der Moral dieſes Buches, worin ſie ſich zwar nicht dem Pantſchatantra, wol aber, wenigſtens einigermaßen, dem Schluſſe des Hitopadeſa nähern. Eine entſchiedene Folgerung will ich nicht daraus ziehen, da dieſer Abſchluß ſo natürlich iſt, daß er auch ohne ein ſanskritiſches Vorbild von dem Pehlewi- oder arabiſchen Ueberſetzer oder einem Abſchreiber hinzugefügt ſein konnte.

§. 103. Am ſtärkſten weicht die Recenſion der berliner Handſchrift und der Wilſon'ſchen ab. Wenn ſich die berliner Handſchrift im vorigen Paragraphen und ſonſt mehrfach als die treueſte Bewahrerin der älteſterreichbaren Form des Rahmens legitimirte, ſo war dies dagegen nie mit den von ihr eingeſchobenen Erzählungen der Fall, und ebenſo erweiſen ſich auch die in dieſem Stadium von dieſen Handſchriften hinzugefügten — da ſie (mit etwaiger Ausnahme von einer, welche, jedoch ſehr abweichend und in anderer Stelle, die arabiſche Ueberſetzung hat, vgl. §. 104) in

weiter keinen Ausflüssen des Grundwerks erscheinen — als entschieden verhältnißmäßig späte Zusätze. S. dieselben in Nachtrag VIII zum ersten Buche.

Die erste Erzählung, „von dem durch verschiedenen Umgang verschieden gearteten Papagaienbrüderpaar", erinnert mich, ich weiß nicht ob mit Recht, an eine buddhistische Fabel, welche Upham in den Sacred and historical books of Ceylon, III, 307, Jâtaka 4, mittheilt. Da sie kurz ist, erlaube ich mir, sie hierher zu setzen:

„Ein Mensch begegnet im Walde einem Papagai, der ihn warnt, weiter zu gehen, weil ein Tiger da sei. Er will dennoch weiter gehen, da sagt ihm der Papagai: «dann möge er diesem wenigstens melden, er komme von seinem Freunde, dem Papagai». Der Mann glaubt ihm nicht, macht sich über ihn lustig und bringt ihn um. Doch weiter gehend, erblickt er den Tiger: da sagt er ihm, was ihm der Papagai gerathen. Der Tiger nimmt ihn nun freundlich auf, stellt ihn seinem alten blinden Vater vor und geht, um Speise für ihn zu suchen. Als er zurückkommt, sagt ihm der Alte: «er vermuthe, der Mensch habe ihren Freund, den Papagai, getödtet». Der junge Tiger entfernt sich, um dies zu untersuchen. Unterdeß tödtet der Mensch den alten Tiger und entflieht. Der junge holt ihn aber wieder ein, schenkt ihm jedoch das Leben."

Ihrer Lehre nach gehört diese Fabel in den Kreis: „Schlechtigkeit der Menschen und Gutherzigkeit der Thiere" (§. 71), dem Inhalte nach in den der warnenden Vögel, wohin auch die des Pantschatantra zu rechnen ist.

Entfernt verwandt mit dieser könnte sein: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 151, „König und Günstling", wo die Kenntniß der Vogelsprache benutzt wird, um den König zu bekehren: „die eine Eule fordert 500 verödete Oerter zum Hochzeitsgeschenk für ihre Tochter; die andere antwortet, das sei, solange der zu bekehrende König regiere, nichts: unter ihm könne sie auch 1000 geben". Diese Erzählung soll ein Hofnarr am Hofe des Khalifen von Damascus, Abdul Melek (685—705 n. Chr.), diesem erzählt haben, um ihn zu bessern (s. Biographie

universelle, 2. ed., I, 48). Mir kommt es aber faſt ſo vor, als ob die Idee der warnenden Vögel in ihr mit der ſchönen — hier ins Entgegengeſetzte verwandelten —, aus der Megmouin Hikaïat von Cardonne, Mél. de litératures orient., I, 29, mitgetheilten Erzählung verbunden ſei. Hier bittet der in Ungnade gefallene Miniſter, daß ihm ſein Herr einige unangebaute Ländereien anweiſe, damit er ſie anbaue; ſolche ſind aber infolge ſeiner Verwaltung im ganzen Reiche nicht zu finden. Weſentlich daſſelbe wird in Tauſendundeine Nacht, IV, 105 (Weil), von Nuſhirvan erzählt. Die Geſtalt, in welcher die Erzählung in den Vierzig Vezieren erſcheint, kehrt faſt wörtlich wieder im Conde Lucanor, c. XVIII (Puibusaue, XXI), vgl. dazu Liebrecht, Anm. 383 zu Dunlop, Geſchichte der Proſadichtungen.

§. 104. Die zweite der eingeſchobenen Erzählungen gehört, bezüglich ihrer Einleitung, zu den, in der indiſchen Literatur, wie es ſcheint, ſehr beliebten, imaginären Reiſen, insbeſondere in die Edelſteinländer. Man vgl. z. B. Burnouf, Lotus de la bonne loi, 115; Hitopadeſa, II, 8 (oben §. 53) und Çukasaptati, 51, wo ebenfalls drei Freunde zuſammen reiſen. Die letzte Erzählung iſt aufs innigſte verwandt mit Syntipas (Sengelmann), S. 155; Sindibad-nâmah im Asiatic Journal, XXXVI (1841), 99; Sieben Vezire, in Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XV, 253; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 121, Note 1; Keller, Li Romans des Sept Sages, CLI; Dyocletian, Einleitung, 48, und ſtammt wol auch aus derſelben Quelle, nämlich dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes; im Bahar-Danush, III, 295. 296 iſt ſie mit Vetâlapancavinçati, IX der bengaliſchen Bearbeitung verbunden, welche weſentlich identiſch iſt mit „Prinz und Kadi“ in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer, S. 103; genauer werde ich darüber handeln in der Einleitung zu der Vetâlapancavinçati. Hierher gehört auch das Daçakumâratscharita und anderes. Derartige Reiſegeſchichten gaben zur Erzählung der mannichfachſten Reiſeabenteuer Veranlaſſung und ſind in „Sindabad's Reiſen“, wie es ſcheint, zu ihrem Gipfelpunkte gelangt. Wenn ich zu dieſen gelange, werde ich alles hierher gehörige In-

diſche, ſoweit es mir bekannt iſt, zuſammenſtellen. Ich bemerke ſchon jetzt, daß auch dieſe vorwaltend auf buddhiſtiſchen Reiſemärchen zu beruhen ſcheinen.

Näher ſcheint mit der vorliegenden in Verbindung zu ſtehen die Geſchichte des Prinzen Sringâraſekhara von Kalinga und ſeiner drei Freunde, eines Miniſterſohns, eines Bankiers und eines Tarizſammlers (d. i. Verkäufers von berauſchenden Getränken). Dieſer belebt den Prinzen wieder, der durch eine alte Prieſterin vergiftet war (Mackenzie Collection, I. 321). Faſt in gleichem Verhältniß zu ihr ſteht das 18. Kap. der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, Kalilah und Dimnah (vgl. §. 232), in welchem ebenfalls die Abenteuer eines reiſenden Prinzen und ſeiner drei Gefährten aus den obern indiſchen Ständen erzählt werden, und es wird ſchon dadurch höchſt wahrſcheinlich, daß auch dieſes Kapitel aus dem indiſchen Grundwerke ſtammt. Aus den Angaben des perſiſchen Ueberſetzers des Kalilah und Dimnah, Naſr-Allah (ſ. §. 218), könnte man zwar folgern wollen, daß es zu den Zuſätzen der Pehlewiüberſetzung gehöre (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 114, und §. 218); allein zu ebendenſelben würde man alsdann auch das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion rechnen müſſen, von welchem wir oben (§. 69. 70. 71) mit Entſchiedenheit erkannten, daß es aus dem Sanskrit herrührt; umgekehrt rechnet er das 6. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion zu den aus dem Sanskrit herrührenden, während es mehr als wahrſcheinlich iſt, daß dieſes gerade ein demſelben fremder Zuſatz iſt (ſ. §. 109). Es iſt demnach aus Naſr-Allah's Angaben in Bezug auf die Frage: welche Kapitel der arabiſchen Ueberſetzung aus dem Sanskrit ſtammen, nichts Sicheres zu gewinnen.

Allein mit der angegebenen Gleichheit des Perſonals, ihrer Reiſe und dem Umſtande, daß der Prinz König wird, hört alle Aehnlichkeit des arabiſchen 18. Kapitels mit der Erzählung im Pantſchatantra und andern indiſchen Reiſemärchen auf, und man kann daher aus dieſem Grunde über den indiſchen Urſprung dieſes Kapitels zweifelhaft werden. Nach meiner Ueberzeugung ſprechen jedoch folgende Umſtände mehr oder weniger entſcheidend

dafür. Erſtens entſteht ſchon die Präſumption dafür dadurch, daß das arabiſche Werk unzweifelhaft auf einem ſanskritiſchen Werke beruht und der allergrößte Theil deſſelben nachweislich aus dem Sanskrit entlehnt iſt. Dieſe wird dann weiter dadurch geſchützt, daß die arabiſche Darſtellung nichts enthält, was nicht indiſche Erfindung ſein könnte, was natürlich nicht ausſchließt, daß auch hier ähnliche Veränderungen eingetreten ſind, wie ſie auch in den übrigen, dem Indiſchen entlehnten Stücken erſcheinen. Bedeutende Stützen erhält ſie aber endlich dadurch, daß die Geſchichte des Kaufmannsſohnes (bei Wolff, II, 112: Knatchbull, 357) faſt ganz genau die buddhiſtiſche Erzählung von Pûrna iſt, die bei Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, 243 fg., insbeſondere mitgetheilt wird und ſich auch im türkiſchen und Kâziri's Tûtînâmeh findet (Rosen, Tûtînâmeh. I. 12: Iken, S. 7), alſo vielleicht auch in einer Recenſion der Çukasaptati ſtand, auf jeden Fall unzweifelhaft indiſchen Urſprungs iſt: ferner durch den Namen der Stadt مطرون Mathrun (Silv. de Sacy, 279, 5: Wolff, II, 110), der an ſanskritiſch Mathura erinnert, welches ja auch das Ziel des Kaufmanns in dieſem erſten Buche iſt (vgl. §. 27): endlich durch die hervorgehobenen, unzweifelhaft ſtarken Gleichheiten und den Umſtand, daß, wenn wir vorausſetzen, daß beide Erzählungen auf Einer Quelle — einem Abſchnitte des ins Pehlewi überſetzten indiſchen Grundwerks — beruhen, hier uns daſſelbe Verhältniß entgegentritt, wie bei dem arabiſchen 17. Kapitel, welches ebenfalls in der berliner Handſchrift und im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra in das erſte Buch verarbeitet iſt.

Um die Differenz zwiſchen beiden Erzählungen zu erklären, haben wir zunächſt, wie in §. 70, in Bezug auf das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion anzunehmen, daß ſich auch nach Abſchluß des Pantſchatantra in mehreren Abſchriften die übrigen Theile des Grundwerks, vielleicht als Anhang, erhielten. In dieſem Zuſtande wird dieſer Abſchnitt, ſo gut wie alle übrigen, manche Veränderungen und auch Erweiterungen erhalten haben, ſodaß er zu der Zeit, wo irgendein Redacteur desjenigen Pantſchatantra-

textes, der der berliner und den Wilson'schen Handschriften an dieser Stelle zu Grunde liegt, ihn in seine Recension aufnahm, schon wesentlich diese Gestalt angenommen haben konnte. Da wir jedoch fast durchweg gesehen haben und sehen werden, daß sich die Pehlewi- und die ältere Recension der arabischen Uebersetzung keine wesentliche willkürliche Veränderung erlaubt haben, ist mir speciell folgende Vermuthung wahrscheinlich. Die Grundlage der arabischen Bearbeitung, wo jeder der vier in dieser Erzählung repräsentirten Stände einen seinem Berufe angemessenen Gewinn macht, scheint mir im wesentlichen die ursprüngliche sanskritische Darstellung zu repräsentiren. Im Verlaufe der Zeit wurde dann in Indien einerseits ein größeres Gewicht auf deren Reise gelegt und zugleich in diese ein Abenteuer eingeschoben, andererseits wurde das Los der Reisegefährten, welches in der arabischen Darstellung gewissermaßen coordinirt ist, dem des Prinzen subordinirt und dessen Königwerden fast allein hervorgehoben. Hierbei mag auch manches auf Rechnung der spätern Redacteure des Pantschatantrateztes kommen, was sich natürlich, ehe wir eine andere sanskritische oder indische Form überhaupt kennen lernen, nicht ausscheiden läßt.

In den Ausflüssen der arabischen Bearbeitung finden hier auffallende Differenzen statt. Bei Johann von Capua (u., 6. a.) schließt die Erzählung mit der Inschrift, die der königgewordene Prinz einschreiben läßt: er theilt nur noch den Gefährten mit, was ihm die göttliche Vorausbestimmung gewährt hat. Bei Symeon Seth (S. 106) schenkt er ihnen Schätze und entläßt sie. In der arabischen Recension von Silv. de Sacy (Wolff, II, 118; Knatchbull, 361) macht er den Kaufmannssohn zum Vezier, den Ackerbauer zum Aufseher der Krondomänen und den schönen Edelmann beschenkt und verweist er aus dem Lande, damit er die Frauen nicht verführe. Damit stimmt der Anvár-i-Suhaili (S. 643), nur daß hier vergessen ist, daß der Kaufmann Verstand am höchsten stellte und er demgemäß zuerst zum Vezier ernannt ward, er wird daher nochmals — mit der ausdrücklichen Bezeichnung als Kaufmannssohn — zum Aufseher der Kronländereien, sodaß der

Landmann ganz übergangen iſt. Vielleicht iſt dies jedoch nur ein Verſehen der Ueberſetzung.

Dieſer Zuſatz ſtimmt theilweiſe mit der Darſtellung im Panſchatantra, und man möchte daraus auf die Urſprünglichkeit deſſelben ſchließen. Andererſeits kann aber niemand entgehen, daß er aus der ganzen Erzählung ſo natürlich hervorgeht, daß er, auch ohne in dem Grundtexte geſtanden zu haben, mit Leichtigkeit hatte hinzugefügt werden können. Dafür ſpräche die Variante in der griechiſchen Ueberſetzung und der vollſtändige Mangel bei Joh. von Capua, dem Repräſentanten der hebräiſchen. Denn eben weil er einen ſo natürlichen Abſchluß bildet, kann man nach dem Princip der doctior lectio vermuthen, daß, wer ihn vorgefunden hätte, ihn nicht ausgelaſſen haben würde. Danach iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß die hebräiſche Ueberſetzung, wie gewöhnlich, auch hier den älteſt-erreichbaren Text der arabiſchen Ueberſetzung wiedergibt, die griechiſche Ueberſetzung einen, der einen noch ungenügenden Abſchluß verſuchte, der Anvár-i-Suhaili und Silv. de Sacy's Recenſion einen mit gelungenem. Für dieſe Vermuthung ſpricht noch der Umſtand, daß bei Silv. de Sacy und im Anvár-i-Suhaili die Erzählung auch hier nicht abſchließt, ſondern noch ein langer Zuſatz hinzugefügt iſt, wo ein Greis einiges Allgemeine vorträgt und ein Pilger eine Fabel erzählt, welche ich §. 159 erwähnen werde. Dieſer ganze Zuſatz fehlt in der alten griechiſchen Ueberſetzung, bei Johann von Capua und, was vielleicht noch wichtiger iſt, auch in der türkiſchen Bearbeitung (ſ. Cabinet des fées, XVIII, 127, 2, und den ältern Druck in Cardonne, Mél. de litérat. orient., I, 314). Wir können daraus folgern, daß er in dem alten Texte der arabiſchen Bearbeitung ſich nicht fand, und vielleicht ſelbſt im Anvár-i-Suhaili ein neuerer Zuſatz iſt. Ich ſage vielleicht, weil in der franzöſiſchen Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung noch eine Erzählung fehlt (vgl. §. 232), alſo möglicherweiſe auch eine willkürliche Auslaſſung ſtattgefunden haben könnte. Auf den erſten Anblick könnte zwar der Umſtand dagegen zu ſprechen ſcheinen, daß die Fabel, welche oben erwähnt iſt, nach unſerer Vermuthung (§. 159) ſchon aus dem Indiſchen

ſtammt, doch ſieht jeder ein, daß ſie ſehr gut ſpäter von daher eindringen konnte.

§. 105. In der Darſtellung im Pantſchatantra tritt zunächſt „die Selbſtaufopferung des Räubers" hervor. Dieſe erinnert ſo ſehr an die vielen Selbſtaufopferungen in buddhiſtiſchen Erzählungen, daß man ſchon danach eine Entlehnung dieſer Erzählung aus buddhiſtiſchen Quellen vielleicht vermuthen darf. Zwar iſt ſie mir bisjetzt in den mir zugänglichen buddhiſtiſchen Schriften noch nicht vorgekommen, allein der Schluß aus den innern Merkmalen erhält eine Beſtätigung durch den §. 225 gegebenen Nachweis des buddhiſtiſchen Urſprungs des Grundwerks. Die zweite, beſonders hervortretende Erzählung „vom unklugen Affen" dagegen iſt wol entſchieden aus einer buddhiſtiſchen entſtanden, und dies ſpricht dafür, daß wir mit geringerm Bedenken auch der erſten einen buddhiſtiſchen Urſprung zuſprechen dürfen. Dieſe zweite iſt zwar im Perſonal von der buddhiſtiſchen verſchieden, aber die Nutzanwendung ſtimmt ſo ganz in beiden überein, daß es keinem Zweifel zu unterwerfen iſt, daß die hier vorliegende erſt aus der buddhiſtiſchen ſo weit umgebildet ward, als nöthig war, um mit der Geſammterzählung in Verbindung geſetzt werden zu können. Ja es fehlt wenig daran, daß man ſelbſt vermuthen darf, daß an der Stelle, aus welcher Hardy die Fabel mittheilt, die dieſer zweiten entſpricht, auch eine Erzählung ſtehen müſſe, welche der erſten analog iſt. Dieſe zweite lautet bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 113. im Makasa Jâtaka etwa folgendermaßen:

„Buddha war in einer frühern Exiſtenz ein hauſirender Kaufmann: als ſolcher kam er in das Haus eines kahlköpfigen Zimmermanns: auf deſſen Kopf ſetzte ſich eine Fliege: er rief ſeinen Sohn, ſie wegzujagen: dieſer ergreift eine Axt, ſchlägt nach ihr und ſpaltet ſo ſeines Vaters Kopf. Da ſagte der Bodhiſattwa (faſt ganz in Uebereinſtimmung mit dem Pantſchatantra): «beſſer ein Feind als ein thörichter Verwandter oder Freund».“ Stände hier vor Feind das Wort „kluger", ſo würde faſt unbedenklich anzunehmen ſein, daß dieſer eine unſerer erſten analoge vorangehen müſſe. Ganz ſo: „beſſer ein kluger Feind als ein

thörichter Freund", lautet der Vers Mahábhárata, XII (III, 540), 4957, sodaß man sieht, daß hier zwei analoge Erzählungen angedeutet werden.

Weber (Indische Studien, III, 358) wird durch die buddhistische Fassung nicht mit Unrecht an Phaedrus, V, 3 (vgl. die Nachahmungen bei Edeléstand du Méril, S. 191, Fab. XIX) erinnert, wo ein Kahlkopf sich selbst schlägt, um eine Fliege zu verjagen. Man kann in unserer eine Uebertreibung derselben sehen.

§. 106. Im fünften Kapitel des Anvár-i-Suhaili (welches dem vierten Buche des Pantschatantra entspricht) findet sich (S. 376, Cabinet des fées, XVIII, 10 fg.) eine Erzählung eingeschoben, welche, trotz mehrerer Veränderungen in beiden Theilen, insbesondere im ersten, dennoch wesentlich mit der vorliegenden des Pantschatantra identisch und nur eine andere Fassung derselben ist. Es geht dies am stärksten aus der Nutzanwendung hervor, welche gerade wie hier lautet: „a wise enemy is better than an ignorant friend" (Eastwick's englische Uebersetzung, S. 375, 7), und an andern Stellen der Erzählung, sowol hier als in der türkischen Bearbeitung, durchklingt. Mit dieser Erzählung ist aber aufs innigste verwandt und ebenfalls nur eine andere Fassung derselben die im südlichen (Dubois') Pantschatantra im dritten Buche, S. 169 erscheinende. Doch es bedarf dieses eines Beweises, und ich muß deshalb beide Fassungen kurz analysiren.

Im Anvár-i-Suhaili „hat ein König von Kaschmir einen großen Schatz und, wie hier im Pantschatantra, als Günstling einen Affen, der, mit einem Schwerte bewaffnet, den König bewacht. Zu einem dummen Diebe in der Stadt kommt ein kluger Dieb aus der Fremde und fragt ihn, als einen mit den Stadtgelegenheiten Vertrauten, wo er sein Handwerk üben solle. Der dumme meint, er solle erst aus des Königs wohlbewachtem Stalle einen Esel und dann bei einem Glaser Glaswaaren stehlen und jenen damit beladen. Kaum hat er ausgesprochen, so kommt die Wache; der Fremdling entwischt; der dumme Dieb wird gefangen, gesteht seinen Anschlag und wird von den Wächtern ausgelacht, daß er um einen wohlbewachten Esel sich in Lebensgefahr begeben

will. Der kluge Dieb, der dies hört, findet die Bemerkung richtig und sagt für sich: «Der Dieb war ein thörichter Freund für mich, die Wache ein kluger Feind». Er faßt den Entschluß, sein Leben nur für den Schatz des Königs selbst zu wagen. Es gelingt ihm, bis zu dem Könige durchzudringen; da erblickt er erstaunt, wie der Affe mit dem Dolche Wache hält. Indem er so dasteht, sieht er, wie sich Ameisen von der Decke auf den König herablassen und der Affe, darüber erbittert, eben gegen den König das Schwert erhebt, um jene zu erschlagen; da springt der Dieb hinzu und rettet den König. Dieser erwacht, und als er erfahren hat, was vorgegangen ist, ruft er aus: «Ja wahrlich' wenn uns die unendliche Gnade wohlwill, so wird der Dieb unser Wächter und unser Feind zum Freunde».“

Sehen wir nun, wie nahe das südliche Pantschatantra (Dubois, 169) dieser Fassung steht! Auch hier hat der König einen mit einem Schwerte bewaffneten Affen zum Wächter: „ein am Hofe hochbeamteter Brahmane ist in eine Hetäre verliebt; diese verlangt von ihm des Königs Halskette. Der Brahmane will sie trotz des Affen rauben; er nimmt daher eine Schlange mit sich; vor dieser fürchtet sich der Affe so sehr, daß er das Schwert fallen läßt und seine Aufmerksamkeit von dem Könige abwendet, um sich zu schützen. Diese Gelegenheit benutzt der Brahmane, um seinen Zweck zu erreichen“.

Beide Fassungen werden durch den schwertbewaffneten Affen u. s. w. hinlänglich mit der des sanskritischen Pantschatantra verkettet, doch ist der diesen betreffende Theil verändert, und an die Stelle des sich aufopfernden Diebes ist der schlaue Dieb getreten. Die Erzählung von diesem stimmt zwar in beiden Fassungen nicht überein, doch erkennt man ihre innige Verwandtschaft und ihr Vorkommen im südindischen Pantschatantra, sowie die Lokalisirung derselben in Kaschmir (im Anvár-i-Suhaili) macht schon höchst wahrscheinlich, daß sie aus Indien stammt, und diese Vermuthung erhält ihre Bestätigung dadurch, daß ihr augenfälliges Vorbild in der mongolischen Redaction der Vetálapancavinçati, im Ssiddikür, als zwölfte Sage (bei Benj. Bergmann, Nomadische Strei-

fereien, 1, 261) erſcheint. Hier ſoll der Meiſterdieb den Talismān des Königs auf deſſen eigenen Befehl ſtehlen, und dieſes gelingt ihm auch (indem er den ſchlafenden Dienern die Zöpfe aneinander bindet).[1]) An die Stelle des Talismāns iſt in dem ſüdlichen Pantſchatantra des Königs Halsband, bei Huſain Vāiz der Schatz deſſelben überhaupt getreten. Da die Vetālapancavinçati ein urſprünglich buddhiſtiſches Werk iſt, ſo ergibt ſich auch die Erzählung vom „Meiſterdieb“ als eine urſprünglich buddhiſtiſche. Ich werde ſie genauer in der Einleitung zu der Vetālapancavinçati beſprechen, bemerke aber ſchon jetzt, daß ſie eins der verbreiteſten Märchen ſowol in Aſien als Europa geworden iſt. Dort ſchließen ſich daran Bahar Danush, II, 225 fg.: Vierzig Veziere, überſetzt von Behrnauer, S. 261, und mehrere Erzählungen in Tauſendundeine Nacht: hier vor allen Grimm, KM., Nr. 192, „der Meiſterdieb“, und Nr. 191, „der Räuber und ſeine Söhne“ ſammt den verwandten: die Meiſterſtücke der Diebeskunſt ſind natürlich nur die Gipfelpunkte der Schelmſtücke, und ſo hängen ſie auch durch mancherlei Zwiſchenſtufen mit dieſen zuſammen, vgl. §. 146. In der Mitte ſtehen ungefähr „Les trois larrons“ (vgl. Grimm, KM., III, 260. 261; Keller, Li Romans des Sept Sages, CXCIII; Dyocletian, Einleitung, 55). Ob Huſain Vāiz mehr oder weniger ſelbſtändig verändert hat, läßt ſich noch nicht entſcheiden; ebenſo wenig, ob er ſeine Faſſung oder deren Grundlage indiſchen Quellen verdankt, oder ſchon vorderaſiatiſchen. Letzteres ſcheint mir jedoch faſt wahrſcheinlicher. Denn Peter Alfons, der ſich durch ſeine Disciplina clericalis, die wol faſt durchweg aus orientaliſchen, ſpeciell arabiſchen Quellen geſchöpft iſt in dieſen ſehr bewandert zeigt, hat IV, 6, den Satz: „melior est inimicitia sapientis quam amicitia insipientis“, welcher ſo ganz identiſch iſt mit der in den beſprochenen Erzählungen vorkommenden Nutzanwendung, daß man daraus wol ſchlie-

[1]) Dieſem Zuge erinnere ich mich in einer deutſchen Erzählung begegnet zu ſein, die auf der kaſſeler Hauptwache ſpielt; ich kann ſie aber nicht wiederfinden.

ſen darf, daß er aus Faſſungen derſelben entlehnt iſt, die wahrſcheinlich in arabiſchen Schriften vorkamen. Ob die Sage von Rhampſinit's Schatzkammer auf die Bildung des indiſchen Märchens von Einfluß war, will ich nicht entſcheiden: doch iſt es nicht unwahrſcheinlich. Auf die außerindiſche Weiterentwickelung deſſelben wirkte ſie wol unzweifelhaft.

An die unkluge Handlung des Affen im ſanskritiſchen Pantſchatantra ſchließt ſich die des Bären in der ſchon §. 100 erwähnten Fabel, ſowie Morlini, Nov., 21: Straparola, XIII, 4, und ſicherlich auch Grimm, KM., Nr. 58, wo die Frau ihren Mann mit der Hacke todtſchlägt, indem ſie den rächenden Sperling in ſeinem Munde erſchlagen will.

§. 107. Das nachfolgende Stadium beginnt in der berliner Handſchrift mit dem Tode des Stieres und weicht nicht unbeträchtlich von den übrigen Ausflüſſen ab. Es iſt viel ausführlicher. Karataka beginnt ſeine Vorwürfe und politiſchen Anſichten von neuem und ſetzt ſie bis zu Ende fort. Eine Strophe darin, welche bei Koſegarten und in den hamburger Handſchriften fehlt, erinnert ſo ſtark an Kalilah und Dimnah, bei Wolff, I, 102, 12, daß ſie dadurch als zum älteſt-erreichbaren Beſtande gehörig erwieſen wird. —

§. 108. Ehe ich dieſes erſte Buch verlaſſe, glaube ich noch auf ein Zuſammentreffen aufmerkſam machen zu müſſen. In dem erſten Buche des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra erſcheint keine von den Erzählungen, welche in den übrigen Ausflüſſen hinter der 15. unſerer Ueberſetzung folgen, außer etwa noch die in die 12. unſerer Ueberſetzung eingeſchobene 5. der berliner und der Wilſon'ſchen Handſchriften (als zweite hinzugefügte §. 87 bezeichnet, vgl. §. 68), was aber für das zu bemerkende Zuſammentreffen von keiner Bedeutung iſt, da ſowol die 15. als dieſe 5. Einſchachtelungen der 12. ſind. Mit dieſer 12. ſchließen aber überhaupt im Hitopadeſa die in den Rahmen eingeſchachtelten Erzählungen. Dieſer Umſtand führt auf die Vermuthung, daß es vielleicht einſt eine Recenſion des Pantſchatantra gab, in welcher ſchon die 12. Erzählung die letzte der eingeſchobenen war.

Ueberſehen wir die Vertheilung der Erzählungen im allgemeinen, ſo iſt ſie in der arabiſchen Ueberſetzung und im ſanskritiſchen Pantſchatantra ziemlich gleichmäßig: ſie ſind ſo ziemlich in alle Stadien des Rahmens vertheilt, ſodaß in dieſer Beziehung unverkennbar eine gewiſſe Abſicht hervortritt. Sehr abweichend davon iſt der Hitopadeſa, wo die letzte Erzählung ſchon in der Unterredung des Schakals und des Löwen (§. 75) mitgetheilt wird, alſo in einem Stadium, wo im Roſegarten'ſchen Text noch nicht die Hälfte der Erzählungen vorgekommen iſt (S. 64). In der arabiſchen Ueberſetzung geben ihm acht vorher und folgen, mit der bei Silv. de Sacy fehlenden (der 20. unſerer Ueberſetzung, ſ. §. 96. 97), ſieben nach. In dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra hört die Einſchiebung ſchon gerade ein Stadium früher, in der Berathung der beiden Schakale (§. 68) auf, ſodaß hier faſt zwei Drittheile des Rahmens ohne Erzählung ſind, im erſten Drittheile dagegen eine unverhältnißmäßige Anhäufung ſtattfindet. Es trifft auch dieſes ſo nahe mit dem Orte zuſammen, wo die Erzählungen im Hitopadeſa aufhören, daß ſich darin vielleicht eine Beſtätigung der ausgeſprochenen Vermuthung findet.

Schließlich bemerke ich noch, daß die perſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, in welcher, wie gehörigen Orts bemerkt, einige Erzählungen fehlen, dagegen auch zwei hinzugefügt hat (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 243. 244). Die erſte iſt ſehr unbedeutend, die zweite weſentlich dieſelbe mit der in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer, S. 280, „der Sänger und ſein Schüler", und dieſe wird wol Silv. de Sacy im Sinne gehabt haben, da er bemerkt, daß er dieſe Erzählung ſchon geleſen zu haben glaube, ſich aber nicht entſinnen könne, wo.

§. 109. Auf das dem erſten Buche des Pantſchatantra entſprechende fünfte Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion folgt in der arabiſchen Ueberſetzung und deren Ausflüſſen ein ſechstes, in welchem der heimtückiſche Schakal zur Verantwortung gezogen und zur Strafe getödtet wird: Wolff, I, 103 fg.; Knatchbull, 160;

Someen Seth, 2. Abſchn., S. 35; Johann von Capua, c. III, c. 5; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, III, H., VI; ſpaniſche Ueberſetzung, c. III, XXIII, 6; Doni, III, 128; Naṣr-Allah, Kap. IV (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); Anvár-i-Suhaili, ch. II, 186; Livre des lumières, ch. II, 142, türkiſche Bearbeitung, Kap. II, Cabinet des fées, XVII, 360. Nach der Angabe des Naṣr-Allah (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 114) wäre dieſes Kapitel dem indiſchen Original entlehnt; wir haben aber ſchon §. 104 geſehen, daß ſeine Angaben ſich entſchieden falſch in Bezug auf das 17. und höchſt wahrſcheinlich in Betreff des 18. Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah erwieſen, und ſo werden wir auch hier berechtigt ſein, ihr keinen Werth einzuräumen. Dieſes ganze Kapitel macht den Eindruck, als ob ſein Rahmen wenigſtens völlig unindiſch ſei. Auch findet ſich in keinem der Ausflüſſe des indiſchen Pantſchatantra die geringſte Spur deſſelben; im Gegentheil ſteht es in entſchiedenem Widerſpruche mit dem Schluſſe des erſten Buchs des Pantſchatantra in dem Koſegarten'ſchen Text und in den hamburger Handſchriften, nach welchem die Plane des Verräthers gelingen. So ſehr dies das moraliſche Gefühl verletzt, ſo ſteht es doch ganz in Harmonie mit der hohen Politik der Inder, deren Grundgeſetz Egoismus iſt. Mir iſt keinem Zweifel unterworfen, daß es das Bedürfniß eines tiefern ethiſchen Sinnes war — wie wir ihn am wenigſten in den politiſchen Werken der Inder erwarten dürfen —, welches irgendeinen Nichtinder beſtimmte, an der Handlung des Verräthers die poetiſche Gerechtigkeit zu üben. Ob dies ſchon in einer Recenſion der Pehlewiüberſetzung geſchehen ſei oder erſt in einer der arabiſchen, wage ich nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden. Doch will ich nicht unbemerkt laſſen, daß auf mich wenigſtens dieſes Kapitel im allgemeinen den Eindruck macht, als ob es unter Einfluß mohammedaniſcher Zuſtände und Denkweiſe entſtanden wäre. Dabei will ich nicht unerwähnt laſſen, daß die Rolle, welche der Oberſte der Köche ſpielt (Wolff, I, 125; Knatchbull, 177), nicht allein ganz unindiſch iſt, ſondern auch — mich wenigſtens — ſtets an den Oberſten der Bäcker in Joſeph's

Geſchichte (1 Moſ. 40) erinnert. Uebrigens muß dieſes Kapitel ſchon ſehr alt ſein, da es alle Ausflüſſe des Kalilah und Dimnah enthalten, obgleich der ſchon §. 102 erwähnte Umſtand, daß der zu ihm überleitende Schluß (in Silv. de Sacy's Recenſion und im Anvár-i-Suhaili) in der griechiſchen Ueberſetzung und der von Johann von Capua fehlt, den einſtigen Mangel deſſelben ſelbſt auf arabiſchem Boden noch anzudeuten ſcheint. Unverkennbar iſt es jedoch ein ſehr gutes Gemälde orientaliſcher Hofzuſtände. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß es auf den Proceß des Fuchſes im Reineke Fuchs von Einfluß war, doch kann darüber nur eine tiefer eingehende Unterſuchung entſcheiden, welche den Kreis des RF. in ſeinem ganzen Verhältniſſe zu den ältern Thierfabeln betrachtet.

§. 110. Auch in dieſem Kapitel weicht die griechiſche und lateiniſche Ueberſetzung mehrfach von Silv. de Sacy's Recenſion ab. Die griechiſche ſcheint, wie oft, mehrfach willkürlich verkürzt zu haben. Im Anvár-i-Suhaili iſt vieles geändert. Auch hier ſcheinen jene Ueberſetzungen die ältere Recenſion treuer zu reflectiren als Silv. de Sacy's Text, und am treueſten wiederum die lateiniſche von Johann von Capua. Um nur eine Differenz zu erwähnen, ſo fehlt bei Silv. de Sacy eine treffliche Replik des Damanaka, welche bei Johann von Capua, f., 4, b., 24 fq., verkürzter bei Symeon Seth, S. 40, Z. 3 v. u., und auch im Anvár-i-Suhaili, S. 235, erſcheint. Bezüglich der Zahl der eingeſchobenen Erzählungen ſtimmt Silv. de Sacy's Recenſion mit der lateiniſchen Ueberſetzung überein: beide haben deren vier. In der griechiſchen Ueberſetzung fehlt die erſte; bei der hier vorherrſchenden Verkürzung wage ich aber nicht daraus zu folgern, daß ſie ein ſpäterer Zuſatz ſei. Der Anvár-i-Suhaili hat noch mehrere hinzugefügt, dagegen aber die dritte ausgelaſſen.

§. 111. Die erſte Erzählung iſt „die Kaufmannsfrau und der Maler", Wolf, I, 110; Knatchbull, 165; Johann von Capua, e., 6; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, I., II; ſpaniſche Ueberſetzung, XXV, a.; Doni, 135; Anvár-i-Suhaili, 219; Livre des lumières, 167; Cabinet des fées, XVII, 376; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 44, Note 1. „Ein Maler bedient

ſich, wenn er ſeine Geliebte, die Frau eines Kaufmanns, beſuchen will, eines beſtimmten Mantels als Zeichen für ſie. Dieſen Mantel weiß ſich der Diener der Frau zu verſchaffen und ſpielt die Rolle des Malers bei ihr. Der Maler kommt ſogleich nach ihm, wodurch (wie in manchen europäiſchen Novellen) der Betrug entdeckt wird." Die Darſtellung weicht in einigen Einzelheiten bei Johann von Capua ab; bei Huſain Vaïz iſt ſie gegen den Schluß geſchickt geändert. Daran ſchließt ſich Bahar Danush, II, 293, und wol entſchieden Le Grand d'Auſſy, IV, 121, bei Méon, II, 256: Loiſeleur-Deslongchamps, a. a. O., vergleicht mit Recht Boccaccio, Decamerone, III, 2.

Die zweite Erzählung iſt „der unwiſſende Arzt", Wolff, I, 123; Knatchbull, 175; Symeon Seth, S. 40; Johann von Capua, f., 4, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, K., II; ſpaniſche Ueberſetzung, XXVI, b.; Doni, 144; Anvár-i-Suhaili, 232; Livre des lumières, 177; Cabinet des fées, XVII, 384. „Der unwiſſende Arzt hat in die Arznei zufällig Gift gemiſcht und muß ſie ſelbſt trinken." Dieſe Erzählung iſt weſentlich gleich mit Phaedr., I, 16, und ſtammt wol auch mittelbar daher.

Die dritte Erzählung iſt „die zurechtgewieſene Frau", Wolff, I, 127; Knatchbull, 178; vgl. Notices et Extraits, X, 421, wo ſie Silv. de Sacy aus fünf arabiſchen Manuſcripten und in der hebräiſchen Ueberſetzung mittheilt, deren einzige bisjetzt bekannte Handſchrift mit ihr beginnt: Symeon Seth, S. 41; Johann von Capua, f., 5, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, K., IV; ſpaniſche Ueberſetzung, XXVII, a.; Doni, 148. Im Anvár-i-Suhaili und deſſen Ausflüſſen fehlt ſie, wahrſcheinlich wegen ihrer Häßlichkeit. „Eine nackte Frau macht ſich über eine andere luſtig, welche ſich nothdürftig bedeckt hat, und wird deshalb zurechtgewieſen." Die Erzählung erinnert ſowol den griechiſchen Ueberſetzer als Johann von Capua durch eine naheliegende Ideenaſſociation an die Stelle im Evangelium vom Splitter und Balken. Daß ſie von beiden unabhängig voneinander hinzugeſetzt iſt, zeigt der Umſtand, daß ſie dort vor, hier hinter der Erzählung ſteht und in der hebr. Ueberſetzung fehlt (Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 421).

Die vierte Erzählung ist die „vom Falkenier und den Papagaien", Wolff, I, 138; Knatchbull, 187; Symeon Seth, 42; Johann von Capua, g., 1, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, K., VIII; spanische Uebersetzung, XXVIII, b.; Doni, 149; Anvár-i-Suhaili, 241; Livre des lumières, 185; Cabinet des fées, XVII, 396. „Ein Falkenier, dessen Liebe seine Herrin verschmäht, richtet, um sie ins Verderben zu stürzen, sprechende Vögel ab, damit sie aussagen, daß sie sie untreu gesehen. Sein Betrug kommt jedoch heraus und er wird bestraft." Die griechische und lateinische Uebersetzung, sowie der Anvár-i-Suhaili weichen in mehreren Einzelheiten, unter sich übereinstimmend, von Silv. de Sacy's Recensionen ab; danach haben wir wol in ihnen den Reflex einer ältern Recension zu erkennen. Die Vermuthung, daß diese Erzählung durch den Rahmen der Çukasaptati veranlaßt sei, ist schon §. 95 ausgesprochen. Auch in dieser Erzählung ist der Einfluß der deutschen Uebersetzung auf die spanische (vgl. besondern Aufsatz über die alte deutsche Uebersetzung) zu erkennen. Während bei Johann von Capua, in Uebereinstimmung mit den übrigen Ausflüssen der arabischen Uebersetzung, die abgerichteten Vögel zwei Papagaien sind, was übrigens mit der gewöhnlichen Ungenauigkeit ausgedrückt ist: „cepit duos pullos psittaci et papagalli" (g., 1, b.), ist dies in der deutschen Uebersetzung, vielleicht ursprünglich aus Misverständniß der sonderbaren Ausdrucksweise, übersetzt: „und fieng zwen sittickus und ein papagai" (K., VIII, b.), dieser folgt die spanische Uebersetzung: „truxo tres pollos de papagayos", wonach dann Doni (S. 150): „trovó un nido di pappagallo et in quello tre figliuoli". Auch in dem, was der Falkenier die Vögel sprechen lehrt, weichen die spanische Uebersetzung und Doni von Johann von Capua ab und stimmen mit der deutschen Uebersetzung. Bei Johann von Capua heißt es: „docuit unum illorum in lingua edomico (sic!) dicere? Ego vidi portarium cum domina mea jacentem. Secundum vero docuit dicere. Ego amplius nolo loqui. Et docti sunt psitaci loqui lingua edomica". In der deutschen Uebersetzung heißt es: „und lernet den einen in edomischer sprach

zu reden. Ich sach dē portner bei meiner frawen ligen. Den andern lernt er sprechen. Wie schentlich ist das gethan. Den dritten lernet er sagen. Ich will fürter nit reden. Und dise sach lernet er sy all in edomischer zungen". In der spanischen Uebersetzung: „y con mucha diligencia les mostro a hablar en sa lengua. Al uno dellos que dixesse. Yo vi al portero de nuestra casa echarse con me señora. Al otro que dixesse. O quan gran verguenza es esta. Al terzo que diexesse. Yo no quiero mas hablar". Danach bei Doni: „et insegno parlare alcune cose nella sua lingua Indiana, la quale in quel paese non s'intendeva. Uno sapeva dire spiccatamente, la nostra Signore fa le corna al suo marito, l' altro o che gran vergogna; il terzo affermavo egli è vero egli è ver che l'è una trista".

§. 112. Im Anvár-i-Suhaili sind noch folgende Erzählungen hinzugefügt:

1) „Fuchs und Schakal." Der Fuchs gibt eine Haut auf, um ein bewachtes Huhn zu erlangen (Anvár-i-Suhaili, 191; Livre des lumières, 144; Cabinet des fées, XVII, 362). Sie gehört in den Kreis von §. 191.

2) In jene ist eingeschachtelt: „Esel und Gärtner" (Anvár-i-Suhaili, 193; Livre des lumières, 145; Cabinet des fées, XVII, 363). Der Esel sucht einen Schwanz und verliert die Ohren. Es ist dies eine Nachahmung von Aesop. Fur. 152. 281, Cor. 197, wo Jupiter, erbittert, daß das Kameel Hörner verlangt, ihm auch die Ohren stutzt (vgl. Basile, Pentamerone, übersetzt von Liebrecht, II, 166).

3) „Fürst und Stallmeister" (Anvár-i-Suhaili, 200; Livre des lumières, 148; Cabinet des fées, XVII, 366). Ein Fürst theilt seinem Stallmeister mit, daß er von seiten seines Bruders Verrath fürchte. Der Stallmeister verräth dies dem Bruder und wird deshalb von ihm belohnt: allein als dieser später zur Regierung kommt, läßt er den Stallmeister als Verräther hinrichten. Die Geschichten dieser Art sind häufig: Verrath geliebt, Verräther gehaßt.

4) „Der Einſiedler, welcher an den Hof kommt" (Anvár-i-Suhaili, 205; Livre des lumières, 152; Cabinet des fées, XVII, 369). Ein frommer Einſiedler kommt zu Hofe, gewinnt des Königs Herz, wird mächtig aber durch weltliche Gelüſte nach und nach ganz von ſeiner Frömmigkeit abgezogen, ſodaß er Ungerechtigkeiten begeht und dadurch ſeinen Tod herbeiführt. Eine von dieſer Erzählung wenig abweichende theilt Cardonne, Mélanges de littérature orientale, I, 192, mit; ſie iſt wol Huſain Vaiz' Vorbild.

5) In die vorige iſt eingeſchachtelt: „der Blinde, der wider ſeines Freundes Rath eine Schlange trägt und von ihr gebiſſen wird" (Anvár-i-Suhaili, 209; Livre des lumières, 156; Cabinet des fées, XVII, 373). Sie iſt ſchon §. 36, S. 114 erwähnt.

6) „Der Derwiſch und der Weiſe, welcher dem König dient." Ein Derwiſch will einen allberühmten Weiſen beſuchen, hört aber, daß dieſer dem König aufwarte. Da meint er, „ein Weiſer, der ſich mit einem Könige abgebe, könne ihm nicht helfen". Er kommt aber durch einen Zufall mit der Polizei in Colliſion, und der Weiſe rettet ihn durch ſeinen Einfluß von harter Strafe (Anvár-i-Suhaili, 212; Livre des lumières, 162). Durch irgendeine Nachläſſigkeit — wahrſcheinlich war ein oder zwei Blatt Manuſcript aus Galland's Nachlaſſe verloren gegangen — fehlt ſie in der franzöſiſchen Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung und zwar in allen Ausgaben (z. B. Galland [Paris 1724], II, 224; Cabinet des fées, XVII, 376). Daß ſie nur durch Nachläſſigkeit, nicht mit Abſicht, ausgelaſſen iſt, geht daraus hervor, daß die Ueberſchrift der nachfolgenden ebenfalls fehlt und dieſe ſelbſt hier vom Siahgoush (beiläufig bemerkt = einem ſanskritiſchen çyávaghosha, „Schwarzohr"; es iſt felis Caracal Gmel., lynx persica Penn.) erzählt zu werden ſcheint, während ſie im Anvár-i-Suhaili und dem Livre des lumières, übereinſtimmend mit dem Kalilah und Dimnah (es iſt nämlich deſſen erſte, „Maler und Kaufmannsfrau"), von Dimnah erzählt wird. Daher fehlt dieſe auch in der Table, z. B. Cabinet des fées, XVII, 474. 475.

Unmittelbar hinter der eben erwähnten des Kalilah und Dimnah folgt alsdann

7) als hinzugesetzte: „die drei Neidischen" (Anvár-i-Suhaili, 224; Livre des lumières, 170; Cabinet des fées, XVII, 379). „Diese gönnen niemand etwas, und als sie, zusammen reisend, eine Börse mit Gold finden, hebt sie keiner auf, aus Angst, mit dem andern theilen zu müssen. So sitzen sie stumm, bis zufällig der König kommt. Diesem tragen sie ihre Sache vor. Dieser sagt: «sie sollten jeder die Natur ihres Neides auseinandersetzen: dann wolle er nach dem Umfange ihres Verdienstes das Gold unter sie vertheilen». Der erste sagt darauf: «Mein Neid ist so groß, daß ich keinem etwas Gutes thun kann». Der zweite sagt: «Du bist noch ein guter Mensch gegen mich: mein Neid ist so groß, daß ich nicht sehen kann, daß ein anderer einem andern Gutes thut». Der dritte sagt: «Ihr habt noch gar keine Ansprüche zu machen: mein Neid ist so groß, daß ich es nicht ertragen könnte, wenn irgendjemand mir selbst Gutes thäte». Der König erklärt, daß, ihren eigenen Worten gemäß, das Gold ihnen nicht zufallen könne, und bestraft sie noch obendrein." Die Erzählung gehört in den Kreis der drei Faulen, der Verzärtelten, Feinschmeckenden, Feinfühlenden, über welche ich in der Einleitung zu der Vetálapancavinçati sprechen werde, in welcher ich die ältesten entwickelten Formen desselben finde. Zu bedauern ist, daß die vorliegende Erzählung, welche in ihrem Kerne vortrefflich ist, von Husain Vaiz so breit getreten und ohne allen Humor behandelt ward, und zwar um so mehr, da sie von dieser Species — Neid überhaupt ist sonst häufig ein Hauptmotiv in Märchen — die einzige, wenigstens mir bekannte ist: vgl. übrigens §. 208.

---

§. 113. Wir kehren zu dem sanskritischen Pantschatantra zurück. Das zweite Buch desselben entspricht dem zweiten des südlichen (Dubois'), dem ersten des Hitopadeça, dem siebenten Kapitel in Silv. de Sacy's Recension der arabischen Uebersetzung, dem dritten Abschnitt in Symeon Seth's griechischer Uebertragung von dieser, dem vierten Kapitel des Johann von Capua und der alten deutschen, sowie der französischen Uebersetzung. Doni, Trattati diversi.

c. I; dem vierten Kapitel in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 124); dem dritten Kapitel des Anvár-i-Suhaili, des Livre des lumières und der türkischen Bearbeitung im Cabinet des fées. Die Aufgabe desselben ist: den Nutzen der Freundschaft zu erweisen. Daher der Titel: Mitrasamprápti, „Erwerbung von Freunden", welcher, wie der des ersten Buches an einen Abschnitt in einem buddhistischen Werke erinnerte (s. §. 22), so in dem in der 45. Strophe erwähnten Mitrápti des Bhriguiden sein Analogon findet (s. Anm. zu II, Str. 45). Der Nutzen der Freundschaft wird durch eine Rahmengeschichte erwiesen, in welcher das einträchtige Leben einer Krähe, Maus, Schildkröte und Gazelle geschildert, und erzählt wird, wie diese sich in Noth und Gefahren beigestanden. In diese sind mehrere andere Erzählungen, ähnlich wie im ersten Buche, eingewebt.

Diese Rahmengeschichte wird, wie ebenfalls im ersten Buche, durch eine Erzählung eingeleitet, welche die Veranlassung derselben bildet, entschieden buddhistisch (vgl. §. 22) und einem Játaka entlehnt ist. Wir verdanken sie Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 289, und hier lautet sie etwa folgendermaßen:

„Eine Schnepfe rettet sich und ihre Gefährten aus einem Netze, in welchem sie alle gefangen sind, dadurch, daß sie räth, daß jede ihren Kopf in eine Masche des Netzes stemmt und sie dann alle zugleich auffliegen. So heben sie das Netz durch gemeinschaftliche Anstrengung in die Höhe, fliegen damit zu einem benachbarten Busche, auf welchen sie es niederlassen und dann darunter wegfliegen. Einige Zeit nachher, als die Schnepfe merkt, daß einige von ihren Gefährten miteinander hadern (vgl. Panitschatantra, II, Str. 2, welche am schlagendsten zeigt, daß die Darstellung auf dieser Fabel ruht, obgleich diese weitere Entwickelung im Pantschatantra weggelassen ist), entfernt sie sich, indem sie sich erinnert, daß, wo Zwietracht herrscht, nichts glückt, und geht, begleitet von ihren Anhängern, anderswohin. Bald darauf werden die von ihr verlassenen Schnepfen wieder gefangen, und da sie sich

über die Art, wie sie auffliegen sollen, nicht vereinigen können, so fallen sie in die Hand des Vogelstellers und kommen um."

Dieselbe Fabel liegt im Mahábhárata, V (II, 180), V. 2455 fg. zu Grunde und nähert sich schon theilweise mehr der Fassung im Pantschatantra. Es sind hier jedoch nur zwei Vögel, die der Vogelsteller gefangen hat und die einträchtig mitsammt der Schlinge davonfliegen. Der Jäger läuft ihnen (wie im Pantschatantra) nach. Da fragt ihn ein Weiser verwundert: „Was das sei? er laufe zu Fuße Vögeln nach!" Der Vogelsteller antwortet mit der Strophe II, 10 des Pantschatantra (Mahábhárata, V, 2462): „Diese beiden haben, vereint, mir eine Schlinge entführt. Wenn sie sich aber streiten werden, werden sie herabfallen." Bald werden sie wirklich uneinig, fallen herab und werden die Beute des Vogelstellers.

Die im Pantschatantra vorgenommenen Veränderungen sind nun wesentlich folgende: an die Stelle der Schnepfen sind Tauben getreten; die nachfolgende Zwietracht ist weggelassen und diese einleitende ist mit der nachfolgenden Rahmenerzählung dadurch verbunden, daß die Befreiung nicht so einfach, wie in der buddhistischen Fabel, durch Herablassen auf den Busch, sondern durch die Hülfe der befreundeten Maus geschieht. Dieser Zug, daß die Maus die Netze gefangener Thiere zernagt, kommt weiter im Rahmen nochmals vor, und wir werden ihn auch noch in einer besondern Fabel finden (§. 130), wo wir ihn besprechen werden. Während nun die Fabel, wie sie im buddhistischen Dschátaka und im Mahábhárata vorkommt, den Gedanken veranschaulicht, daß Eintracht rettet, Zwietracht vernichtet, ist dieser hier schon im Sinne der Lehre umgewandelt, welche dieses Buch einprägen soll, daß nämlich die verschiedenartigsten Geschöpfe sich durch Freundschaft einander hülfreich erweisen können. So hilft hier schon das Thier, welches vorwaltend unter der Erde wohnt, den Vögeln, den Bewohnern der Luft. Daran schließt sich dann die eigentliche Rahmenerzählung, wo mit ausgesuchtem Raffinement noch schärfere Gegensätze miteinander verbunden sind. An die Stelle des Taubenkönigs tritt sogar die Krähe, sonst der Erbfeind der Maus, und verbindet

ſich mit ihr in Freundſchaft; weiter dann die Schildkröte, eine Amphibie, die ſich aber auf dem Lande kaum bewegen kann, und endlich das ſchnellſte der Landthiere. Trotz dieſer Gegenſätze ziehen alle — mit Ausnahme der Krähe — ſehr erheblichen Nutzen und Hülfe voneinander, ſodaß die Lehre ſich vollſtändig erhärtet.

Dieſen Rahmen hat auch Bahpo in fab. X (bei Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, S. 229. 230) bearbeitet und Lafontaine, XII, 15, nachgeahmt (Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 44, Note 2).

§. 114. Was die Ausführung des Rahmens zu der Geſtalt betrifft, in welcher uns dieſes Buch in den verſchiedenen Ausflüſſen des Grundwerks vorliegt, ſo hat das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra nur — mit unbedeutenden Abweichungen — die einleitende und die Rahmenerzählung (Dubois, S. 138—147). Es iſt keine einzige Erzählung darin eingeſchachtelt. Wenn ich mit Recht ahne, daß das Pantſchatantra ſich aus bloßen Rahmenerzählungen (wie ſie Kalilah und Dimnah im 11., 12., 13., 15., 17. Kapitel darbietet) nach und nach entwickelt hat, ſo iſt auch die Annahme berechtigt, daß einſt dieſes zweite Buch nicht mehr enthielt, als was das ſüdliche Pantſchatantra gewährt. Zwar läßt ſich ſchon bei der Art, wie Dubois ſein Pantſchatantra gebildet hat, nicht mit Sicherheit annehmen, daß dieſes den älteſt-erreichbaren Text in dieſem Buche repräſentire; doch machen die Reſultate in Bezug auf das erſte Buch, ſowie auch die Vergleichung der ähnlichen im dritten und vor allen in dem vierten und fünften höchſt wahrſcheinlich, daß auch in dieſem zweiten der älteſte Text ſchwerlich mehr als die einleitende und die Rahmenerzählung enthielt, und dieſe Wahrſcheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß — wenn wir auch von Somadeva, der die geringſte Anzahl von Einſchiebungen enthält, da ſein Auszug willkürlich iſt, abſehen — doch die arabiſche Ueberſetzung weniger hat, als der Koſegarten'ſche Text und die hamburger Handſchriften (Repräſentanten der ſogenannten recensio simplicior), dieſe aber wiederum weniger, als die berliner Handſchrift und die Wilſon'ſchen, ſodaß man auch hier ſieht, wie der Rahmen durch Einſchiebungen ſtufenweiſe erweitert

iſt und demnach rückwärts eine Zeit vermuthen dürfen, wo noch gar keine eingeſchoben waren.

§. 115. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen! Die einleitende Erzählung ſtimmt in allen Ausflüſſen — etwa mit Ausnahme des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, welches etwas ſtärker abweicht — weſentlich übrein, minder in Einzelheiten. So z. B. bezüglich der Scene: in den hamburger Handſchriften iſt es Mahilâropya (bei Koſegarten Mihilâropya, ſ. §. 6), in der berliner und den Wilſon'ſchen Handſchriften (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 170) Pramadâropya, ebenfalls im Dekhan; im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra iſt nur eine Bergſpitze angegeben, auf welcher die Tauben wohnen. Die arabiſche Ueberſetzung nennt Sakawand (ob Tſchekawati, vgl. Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, et du Chinois par Stan. Julien, I, 190), Dſchin und die Nähe der Stadt Daher (vielleicht Tagara: Laſſen, Indiſche Alterthumskunde, I, 176. 177: dann könnte aber jenes nicht Tſchekawati ſein); Symeon Seth und Johann von Capua haben keinen Namen; Huſaïn Vaïz hat willkürlich Kaſchmir daraus gemacht. Der Hitopadeſa gibt als Scene die Ufer der Godâvarî.

§. 116. Im Koſegarten'ſchen Text (auch in unſerer Ueberſetzung), den hamburger Handſchriften, im Somadeva, natürlich auch bei Dubois (§. 114), ſowie in der arabiſchen Ueberſetzung iſt die einleitende Erzählung nicht durch Einſchiebung von andern unterbrochen; wol aber im Hitopadeſa, in der berliner und den Wilſon'ſchen Handſchriften.

Im Hitopadeſa erzählt die Taube, ſowie ſie die Körner bemerkt, die Fabel „vom heuchleriſchen Tiger" (M. Müller's Ueberſetzung, S. 14), der den Wanderer in einen Sumpf lockt und tödtet. Eine ähnliche Fabel iſt die neunte deſſelben Buches (M. Müller, S. 55), wo ein Schakal einen Elefanten in einen Sumpf lockt. Eine gewiſſermaßen umgekehrte bietet ein buddhiſtiſches Dſchâtaka, wo ein Schakal einen in einen Sumpf gerathenen Löwen dadurch rettet, daß er — auf eine höchſt unwahrſcheinliche Weiſe, ein Moment, welches aber die urſprünglich indiſche Thier-

fabel, im Gegenſatze zu der äſopiſchen, gar nicht kümmert, wol weil ihr die Thiere eigentlich überhaupt und die der Fabel größtentheils ſpeciell in Thiere verhüllte Menſchen ſind — einen Kanal gräbt (Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 113, 6). — Die Fabel des Hitopadeſa gehört zu dem Kreiſe der heuchleriſchen Thiere (vgl. §. 60. 144), der gerade in Indien ſo reich entwickelt iſt und im dortigen Menſchenleben wol ſo viele Vorbilder fand, daß wir kaum eine fremde Quelle für ſeine dortigen Glieder vermuthen dürfen.

Nach der Gefangenſchaft haben die berliner Handſchrift, ſowie die Wilſon'ſchen, die Fabel vom Vogel mit zwei Schnäbeln eingeſchoben, die in unſerer Ueberſetzung V, 14 iſt (ſ. §. 215).

§. 117. Sämmtliche ſanskritiſche Texte haben fortan keine Unterbrechung bis zur Ankunft der Krähe und Maus bei der Schildkröte: ebenſo wenig die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy und Symeon Seth. Dagegen haben Johann von Capua und Huſain Vaiz — unabhängig voneinander — jeder zwei Geſchichten in dieſem Stadium. Das Stadium des Rahmens ſelbſt bietet nur in Bezug auf den Grund, weshalb die Krähe nach einem andern Lande will, eine Differenz dar: und zwar iſt dieſer in dem ſanskritiſchen Pantſchatantra verſchieden von der arabiſchen Bearbeitung und in beiden vom Hitopadeſa: auch Somadeva weicht etwas ab und das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra gibt gar keinen an. Hier tritt ſogleich zu dem Bündniſſe des Vogels und der Maus die Gazelle: dann reiſen die drei Thiere zuſammen (Thierreiſen kommen bekanntlich in vielen Fabeln und Märchen vor) und finden unterwegs eine in einen Brunnen gefallene Schildkröte. Dieſe retten ſie aus Mitleid und tragen ſie zu einer Quelle, worauf ſie ebenfalls in ihren Freundſchaftsbund tritt.

§. 118. Die beiden Erzählungen, welche ſich in Johann von Capua eingeſchoben finden, ſind 1) an der Stelle, welche Silv. de Sacy's Recenſion in Wolff's Ueberſetzung, S. 154, Z. 1, in Knatchbull's S. 197, Z. 4 v. u. entſpricht: eine Geſchichte von einer Schlange (g., 4, a., 16, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, L., VII; ſpaniſche Ueberſetzung, XXX, b.; Doni, Trattati diversi,

I, 12), welche mit Pantschatantra, III, 5. aufs innigste verwandt ist (s. §. 150). 2) Fast unmittelbar danach hinter Wolff, I S. 155, Z. 14, Knatchbull S. 198, Z. 4 v. u., wird alsdann eine Fabel erzählt (g., 5, a., 10, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., III; spanische Uebersetzung, XXXI, a.; Doni, Trattati diversi, I, 14), wie sich der Hahn vom Fuchs durch die gröbsten Schmeicheleien berücken läßt, vom Baume herabzusteigen und sich küssen zu lassen, worauf er natürlich getödtet wird. Es ist dies der erste Theil von Aesop. Fur. 88, Cor. 36 und S. 297; Phaedrus, von Dreßler, VII, 11; Tausendundein Tag, XI, 272. Daß RF. hierzu gehört, ist keinem Zweifel zu unterwerfen (Grimm, RF., LXXIV, CXXII, CCLXIV; Romans de Renard, von Rothe, S. 126); dessen Form hat im wesentlichen auch fab. XXIII bei Gueléstand du Méril, S. 253, wo man Note 4 vergleiche, in welcher dem Herausgeber sonderbarerweise entgangen ist, daß die Fabel vom „Böckchen und Wolf" in der That äsopisch ist (Fur. 74, Cor. 94). Nahverwandt ist auch die litauische Fabel (bei Schleicher, Litauische Märchen, S. 100), wo sich der Sperling dadurch rettet, daß er dem Kater sagt: „kein großer Herr frühstücke, ohne sich erst den Mund gereinigt zu haben". Eine ihr ähnliche Fabel bietet auch das letzte Kapitel der lateinischen Uebersetzung (s. §. 237). Da beide Fabeln in weiter keinem Ausflusse des indischen Grundwerks erscheinen, so ist es keinem Zweifel zu unterwerfen, daß sie eingeschoben sind. Was den Interpolator betrifft, so wird man nach Analogie von §. 95. 99 entscheiden müssen, d. h. meiner Ansicht nach annehmen, daß der hebräische Uebersetzer sie schon in seiner arabischen Handschrift gefunden hat (vgl. jedoch §. 150). Bestimmtere Anhaltpunkte für eine Entscheidung sehe ich hier nicht.

§. 119. Die im Anvár-i-Suhaili eingeschobenen Erzählungen sind 1) „Ein Falke bewegt ein Rebhuhn, mit ihm Freundschaft zu schließen; zuerst leben sie gut zusammen; später übernimmt den Falken der Zorn und er tödtet das Rebhuhn" (Anvár-i-Suhaili, 258; Livre des lumières, 200; Cabinet des fées, XVII, 401). Ein Vorbild für diese Fabel kenne ich nicht; sie ergibt sich aber mit

Leichtigkeit aus dem in diesem Stadium zu vermuthenden Resultat des Verhältnisses zwischen der Krähe und Maus und ist wol danach von Husain Vaiz selbst gestaltet. Die zweite ist die weiter ausgeführte vom Mann und der Schlange, welche schon oben §. 36, S. 117 besprochen ist.

§. 120. Im Hitopadesa wird ungefähr in demselben Stadium die Fabel „vom treulosen Schakal, harmlosen Reh und guten Raben" eingeschaltet (Max Müller, S. 25). Sie scheint aus der Rahmenerzählung hervorgegangen zu sein. Wie in dieser, wird das Reh gefangen, durch den Raben entdeckt und dadurch, daß es sich todt stellt, gerettet. Ist die Erfindung demnach ohne großes Verdienst, so ist dagegen anzuerkennen, daß die Ausführung theilweise vortrefflich ist: der heimtückische Schakal ist überaus lebendig gezeichnet.

In diese ist die Fabel vom „Geier" eingeschachtelt, „welcher durch unbesonnene Aufnahme der Katze sich den Tod zuzieht". Sie wird durch denselben Halbvers eingeleitet, wie die neunte des ersten Buchs des Pantschatantra (vgl. Hitopadesa, I, Str. 49 mit Pantschatantra, I, Str. 282) und spricht auch denselben Gedanken aus, sodaß man sie für eine Nebenform von jener halten dürfte (vgl. §. 72). Doch ist die Ausführung zu verschieden und es ist mir daher wahrscheinlicher, daß sie ihrem Ursprunge nach von jener zu trennen und nur in denselben Gedankengang hinübergeleitet ist. Aeußerlich verwandt scheint auf den ersten Anblick die vortreffliche Fabel bei Phaedr., II, 4 (Lafontaine, III, 6), wo die doppelzüngige Katze den Tod der jungen Adler und Schweine herbeiführt; aber diese Fassung ist so unendlich besser, daß, wenn man einen historischen Zusammenhang statuiren will, man annehmen muß, daß sie mündlich nach dem Osten fortgepflanzt und auf der langen Reise außerordentlich herabgekommen sei.

§. 121. Ehe ich zu der ersten eingeschobenen Erzählung unserer Uebersetzung übergehe, bemerke ich zu Strophe 57, daß sie auf eine Fabel zu deuten scheint, welche Mahâbhârata, VIII (III, 66), V. 1882 fg. erzählt wird (vgl. Râmâyana, VI, 112, 8).

„Ein reicher Vaiçia hat mehrere Knaben: diese besitzen eine Krähe, die die Ueberbleibsel vom Tisch erhält und von ihnen wohl genährt wird; diese wird dadurch übermüthig und überhebt sich sowol über die ihr gleichen [1]) als die höher stehenden Vögel. Einst kommen muntere Flamingos herangeflogen, die an Schnelligkeit dem Garuda gleichen; die Knaben, als sie diese sahen, sprachen zu der Krähe: «Du zeichnest dich doch vor allen Vögeln aus und übertrifft sie». Die Krähe denkt, diese Rede sei wahr, und fordert in ihrem Uebermuthe den besten der Flamingo zum Wettflug heraus, wie ein Grashüpfer [2]) einen Vogel. Die Flamingos lachen sie aus und sagen: «Wir Flamingos, am Mânasasee wohnend, durchziehen diese Erde und sind von den Vögeln stets unsers weiten Flugs wegen geehrt. Wie wagst du nun, eine Krähe, einen starken Flamingo, einen weitfliegenden Schwan, zum Fluge herauszufordern, du Thörichte? Wie wirst du mit uns fliegen können, Krähe? Das sage!» Die Krähe aber drückte wiederholt ihre Verachtung über die Rede der Flamingos aus und gab prahlerisch, infolge des Leichtsinns ihrer Gattung, folgende Antwort: «Hundertundeine Flugarten werde ich fliegen unzweifelhaft, jede derselben hundert Meilen»: dann zählt sie ihre Flugarten auf und noch bedeutend mehr, als in der angeführten Strophe des Pantschatantra: «den Aufflug, den Abflug, den Vorflug und den Flug überhaupt, dann den Einflug, den Zusammenflug und die Gänge des Querflugs, den Auseinanderflug, den Umflug, den Krummflug, den Schönflug, den Ueberflug, den Großflug, den Umflug des Luftflugs, den Abflug, den Vorflug, den Zusammenflug, den Flug des Flugs, den Flug des Aufflugs beim Zusammenflug, den Rückflug, den Auseinanderflug, das Zusammenstürzen, das Zusammenaufschweben, darauf das über andere Wegeilen, das Hin- und Hergehen, das Wiederkehren und andere meinem Hause eigene werde ich euch zum Trotze heute ausführen, dann werdet ihr meine Stärke sehen; ich werde mit welchem von diesen ihr

[1]) B. 1887 ist zu corrigiren: sadriçân pakshino.

[2]) Ich lese B. 1892 patanga-iva statt patâka-iva.

wollt in die Luft fliegen: befehlt, mit welchem ich fliegen soll, der Sitte gemäß, o Flamingos! Wenn ihr aber die Wahrheit erkannt habt, so fliegt nicht mit mir. Wagt nicht zu fliegen [1]) mit diesen Flugarten, o Vögel, in der bodenlosen Luft!» Darauf sprach lächelnd ein Vogel: «Krähe! ich bin es zufrieden! beherzige diese [2]) meine Rede! Du, o Krähe, kannst in der That hundertundeine Flugart fliegen: ich aber werde nur eine fliegen, diejenige, welche alle Vögel verstehen: weiter kenne ich keine. Fliege auch du, o Rothäugige, in welcher Flugart du Lust hast!» Darauf lachten spöttisch die Krähen, welche sich da versammelt hatten: «wie könnte der Flamingo mit einer Flugart hundert überwinden? Mit einer von ihren hundert Flugarten wird diese starke, raschkräftige Krähe den Flug des Flamingo überfliegen». Darauf fliegen Krähe und Flamingo um die Wette, der Flamingo in einer, die Krähe in hundert Flugarten. Beide, ihre Kunst zeigend, setzten alle in Erstaunen. Als aber die Krähen die mannichfachen, stets wechselnden Flugarten ihres Verwandten sahen, waren sie außer sich vor Freude, riefen ihm den lautesten Beifall zu, spotteten die Flamingos [3]) aus und sagten ihnen Schimpfworte, flogen immer höher, bald hier- bald dorthin, von den Spitzen der Bäume auf die Erde und von der Erde auf die Bäume, das verschiedenartigste Geschrei erhebend und Sieg wünschend. Da fing der Flamingo an, ein wenig langsam in die Höhe zu steigen und wurde einen Augenblick von der Krähe überholt. Da riefen sie verächtlich: «Der Flamingo, welcher in die Höhe gestiegen, bleibt jetzt zurück!» Als aber der Flamingo dies gehört, flog er vorwärts nach Westen immer weiter über das Meer hin mit Schnelle. Da gerieth die thörichte Krähe, als sie weder Inseln noch Bäume sah, auf die sie, wenn ermüdet, hinabfliegen könnte, in Furcht. «Wo-

[1]) Man beachte khalu in abwehrender Bedeutung beim Infinitiv, wie sonst beim Absolutiv und Instrumental.

[2]) Man corrigire: tan nibodha (तन्निबोध).

[3]) Es ist zu corrigiren: हंसांश्च statt हंसाश्च P. 1914.

bin kann ich, wenn ermüdet, hinabfliegen in diesem Wassermeere? Denn unüberwindlich ist das Meer, die Behausung von vielen Scharen von Thieren; erglänzend von Hunderten von großen Geschöpfen, übertrifft es den Himmel selbst». Der Flamingo aber, nachdem er die Krähe überholt und einen Augenblick hier und dort herumgeflogen, vermochte nicht, die Krähe erwartend, von ihr wegzufliegen; nachdem er die Krähe überholt, wartete er auf sie, indem er dachte: «wieweit wird sie mir folgen?» Darauf kam die Krähe sehr ermüdet zum Flamingo; als dieser sie so besiegt sah, sprach er, indem er sie, der Pflicht der Guten gedenkend, vor dem Versinken retten wollte, folgendes: «Als du die vielen Arten des Flugs wiederholt aufzähltest und nanntest [1]), hast du dieser geheimen Art vergessen. Was für einen Namen, o Krähe! führt der Flug, den du jetzt ausführst? Unaufhörlich berührst du mit den Flügeln und dem Schnabel das Wasser. Sprich, mit der wievielsten Flugart bist du jetzt beschäftigt? Eile, eile, Krähe! ich warte auf dich!» Die Krähe, geschwächt, mit den Flügeln und dem Schnabel das Wasser streifend, die Unglückselige [2]), sprach, vom Flamingo erblickt, darauf folgendes: «Wir, die wir Kräben [3]) heißen, betragen uns nach der Kräben Art: Flamingo! ich flehe dich an mit meinem Leben: bringe mich zum Ende des Wassers!» Mit den Flügeln und dem Schnabel das große Meer berührend, abgeschwächt, sehr ermüdet, sank die Krähe plötzlich nieder; als er sie in die Wellen des Meeres sinken sah, mit verzweifeltem Herzen sterbend, da sprach der Flamingo dieses zur Krähe: «Erinnere dich, Krähe! wie du, dich selbst rühmend, gesagt hast, hundertundeine Flugart fliege ich; hundert Flugarten fliegend, bist du mir überlegen: wie bist du nun so, todmüde, ins Meer gefallen?» Darauf antwortete die Krähe verzweifelnd diese Rede, über sich den Flamingo sehend, um ihn zu begütigen: «Durch die Ueberbleibsel (vom Tische) stolz gemacht, o Flamingo! hielt ich mich

[1]) Man corrigire: पातस्य व्याहरंश्चै° P. 1927.

[2]) Man corrigire: dushtātmā idam: der Hiatus ist in der Cäsur.

[3]) Eigentlich „kā-kā-Schreiende", kā bezeichnet den Ton der Krähe.

einem Garuda gleich und verachtete viele Krähen und andere Vögel. Um mein Leben bitte ich dich, o Flamingo, bringe mich zu der Insel! Wenn ich gesund, o Flamingo! zu meinem Lande komme, o Herr, so werde ich nichts verachten. Rette mich aus meinem Misgeschick!« Den so Sprechenden, Unglücklichen, Klagenden, Besinnungslosen, kâka-kâka-Schreienden, ins große Meer Versinkenden, vom Wasser Benetzten, sehr schlecht Aussehenden hob der Flamingo aus Mitleid auf, indem er ihn rasch mit den Füßen in die Höhe zog und leise auf seinen Rücken setzte: nachdem er die besinnungslose Krähe rasch auf seinen Rücken gehoben, kehrte er zu der Insel zurück, von wo beide im Wettkampfe entflogen waren, und nachdem er sie wieder dahin gebracht und sie erquickt hatte, ging der Flamingo, schnell wie der Gedanke, zu dem Lande, wohin er begehrte. So wurde die von Ueberbleibseln gemästete Krähe, nachdem der Flamingo sie überwunden, ihrer Stärke und ihrem Muthe entsagend, zur Demuth geführt."

An diese Fabel klingt eine buddhistische nahe an, sodaß ich glauben möchte, daß jene, obgleich stark umgestaltet, aus ihr hervorgegangen oder wenigstens durch sie veranlaßt ist. Diese findet sich bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 450: da heißt es: „Wer sich durch schlechte Begierden verlocken läßt, wird zu Grunde gehen wie die Krähe".

„Ein Elefant, der am Ganges weidete, fiel hinein und ertrank. Eine Krähe sah die Leiche schwimmen und dachte: »Da ist Futter für tausend Krähen: darin will ich immer wohnen«. So flog sie auf die Leiche und blieb da Tag und Nacht: hier hatte sie zu essen und der Fluß bot Wasser zum Trinken. So kam sie weit in das offene Meer mit ihm, so weit vom Lande, daß selbst ein Vogel die Küste nicht hätte erreichen können. Das Fleisch des Elefanten ward aber nun von den Knochen gewaschen oder war aufgegessen und es blieb nichts als das Skelet. Da wollte die Krähe wieder zu Lande fliegen, konnte es aber nicht finden: bald flog sie nach Süden, bald nach Norden; da gerieth sie in Angst und sank endlich ermattet ins Meer."

Bei weitem mehr noch erinnert an die Fabel im Mahâbhârata

Nikolaus Pergaminus, Dial. creat. moral., LII, wo die Krähe zur Sonne fliegen will. Die vielen nutzlosen Flugarten im Gegensatz zu der einen helfenden rufen die sechste Fabel des fünften Buchs des Pantschatantra (§. 206), und insbesondere die Fabel vom Fuchs mit seinem Sack voll Listen im Gegensatz zur Katze, die nur klettern kann, vor allen aber das alte griechische Sprichwort: „Viel weiß der Fuchs, der Igel eins nur, doch das hilft" (Corpus Paroemiogr. graec., ed. Leutsch et Schneidewin, I, 147, 68 und Note, und II, 47, 69; 619, 60) mit der sich daranschließenden, vom Tragiker Jon angedeuteten Fabel (a. a. O., I, 147, 68), ins Gedächtniß, vgl. Robert, Fables inédites, II, 226—228; Grimm, KH., CLXXXVIII; KM., Nr. 75, III, 125. Ist ein historischer Zusammenhang anzunehmen, so versteht es sich von selbst, daß der griechischen Gestaltung, die schon bei Archilochus und wahrscheinlich einem Gnomiker hervorgetreten ist, die Priorität zugesprochen werden muß.

§. 122. Nach der Vereinigung der drei Freunde erzählt die Maus in allen Ausflüssen des Grundwerks — mit Ausnahme des südlichen (Dubois') Pantschatantra (§. 114) — ihre eigene Geschichte, Wolff, I, 159; Knatchbull, 201; Symeon Seth, 47; Johann von Capua, g., 3. b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., IV, b.; syrische Uebersetzung, XXXI, b.; Doni, 18; Anvari-Suhaili, 273; Livre des lumières, 211; Cabinet des fées, XVII, 410; Hitopadeśa, 5. Fabel (Max Müller's Uebersetzung, S. 38). Baldo hat auch diesen Theil verarbeitet und zwar in den zehn Versen, welche Ecclestand du Méril irrig aus der zehnten Fabel ausgeschieden hat und S. 230 in der Note mittheilt. Die ersten Verse sind hier folgendermaßen zu lesen und zu übersetzen: man wundert sich nicht über die verzwickte, fast unsinnige Sprache: denn sie hat in diesen Fabeln genug Analogien.

His simul unitis datur hic id solvere litis
(Censens, ut guarus, quid largo distet avarus)
Inter eos ortum (ob ortae?) quod adhuc contingere portum
Non poterat tutum, fuerat nec ut arce solutum.

„Nachdem dieſe (nämlich Rabe, Maus und Schildkröte) hier zuſammen vereinigt waren, wird dieſe Löſung (id solvere = ea solutio) des Streites gegeben (entſcheidend, wie ein Kundiger, was für ein Unterſchied zwiſchen einem Freigebigen und einem Geizigen ſei), welche (nämlich quod auf solvere bezüglich, oder, wenn man ortae lieſt, „welcher", und dann quod durch „weil" zu überſetzen), unter ihnen entſtanden, noch keinen ſichern Hafen finden konnte und noch nicht — wie aus einer Feſte — gelöſt war." Von der nachfolgenden Erzählung ſind die drei letzten Verſe mir noch unerklärbar; überhaupt iſt ſie überaus kurz, vielleicht weil ſie aus einem Codex geſchöpft iſt, der dem der griechiſchen Ueberſetzung zu Grunde liegenden verwandt war, wo ſie ebenfalls ſehr kurz und dunkel abgethan iſt. Zu dem zweiten Verſe vergleiche man Poſſinus' Ueberſetzung von Symeon Seth, S. 593, a., Z. 13 v. u. (in der Starck'ſchen Ausgabe und im upſaler Codex abweichend). Poſſinus ſtimmt hier mit Johann von Capua, b., 1. b., 14, überein, wo jedoch dieſer Gegenſatz noch ſchlagender hervortritt. Die Harmonie zwiſchen Johann von Capua, Poſſinus und Baldo macht unzweifelhaft, daß dieſe Stelle aus einer arabiſchen Recenſion herrührt, obgleich ſie weder Silv. de Sacy's Text noch die ſanskritiſchen haben.

§. 123. Die Darſtellung iſt in den ſanskritiſchen Texten weſentlich gleich. Die Scene differirt in ihnen wie in §. 115. Die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy hat den indiſchen Namen eines Kloſters bewahrt: madaweret (Wolff, I, 159) iſt wol ſanskr. mathâvarta, „Kloſterbehauſung" oder eher „Kloſterconvent", die griechiſche und lateiniſche Ueberſetzung haben den Namen nicht: Huſain Vaiz hat ſtatt deſſen Nâdut. Im einzelnen differiren ſie alle. Am einfachſten iſt die arabiſche Darſtellung: am reichſten, beſonders an Sentenzen, die der berliner Handſchrift: insbeſondere hat ſie ſowol hier als weiterhin eine Menge Sentenzen, welche außerdem faſt nur noch im Hitopadeſa vorkommen. Ich will ſie hier ſogleich anmerken: es ſind: Hitopadeſa, I, 120. 121. 127. 128. 129. 132. 135. 161. 162. 165. 166. 167. 168. 171 (der ſchöne, dem Evangelium ſo ähnlich klingende Vers:

er, der die Schwäne weiß kleidet und grün der Papagaien Schar, der auch die Pfauen bunt zieret, wird ſpenden unſern Unterhalt). 181. 183. 199. 201. Auch kehrt in ihr vieles wieder, was ſich ſonſt nur in der arabiſchen Ueberſetzung findet (ſo, was Wolff, I, 166, 13 fg.; 167, 5. 8; 168, 2 hat), ſodaß, wie im erſten Buche, ſich auch hier bewährt, daß der Rahmen in der berliner Handſchrift ſich der erreichbar-älteſten Faſſung am meiſten nähert. Auch erſcheinen einige der mit dem Hitopadeſa gemeinſchaftlichen Strophen in der arabiſchen Ueberſetzung, ſo Hitopadeſa, I, 120 = Wolff, S. 166, Z. 3 v. u.; Hitopadeſa, 127 = Wolff, 168, 6; Hitopadeſa, 167 = Wolff, 171, 4 v. u., ſodaß man ſieht, daß auch der Hitopadeſa und demnach, was mit deſſen Darſtellung ſtimmt, die Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, ſich der ſanskritiſchen Form, aus welcher die arabiſche Ueberſetzung mittelbar floß, mehr zu nähern, als der Koſegarten'ſche Text und der der hamburger Handſchriften. Bezüglich der arabiſchen Bearbeitung gibt ſich auch hier wieder die hebräiſche Ueberſetzung als Repräſentanten der vollſtändigſten Recenſion kund: nur bei Johann von Capua, b., 1, a., 2 v. u., wird eine Strophe reflectirt, welche die berliner Handſchrift und auch der Hitopadeſa, I, 129 hat.

Ueber Str. 86. 87. 88 vgl. oben §. 28 am Ende.

§. 124. In die Geſchichte der Maus iſt die zweite Erzählung unſerer Ueberſetzung eingeſchoben. Die ſanskritiſchen Texte weichen nur in unweſentlichen Punkten voneinander ab. Somadeva wandelt den Schluß um: „keiner will den Seſam kaufen", augenſcheinlich willkürlich. Bei Dubois fehlt ſie natürlich (ſ. §. 114); ebenſo im Hitopadeſa. Dagegen erſcheint ſie in der arabiſchen Bearbeitung und erweiſt ſich dadurch als ſchon zum Beſtand des ſanskritiſchen Grundwerks gehörig, aus welchem die Pehlewi-überſetzung floß: Wolff, I. 160; Knatchbull, 202; Symeon Seth, 48; Johann von Capua, g., 6. deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, M., IV, b. (in der ſpaniſchen Ueberſetzung und demzufolge auch bei Doni iſt ſie ausgelaſſen); Anvár-i-Suhaili, 275; Livre des lumières, 214; Cabinet des fées, XVII, 412. Sie hat etwas ſehr Alterthümliches, Legendenhaftes, wie ſie ſich denn an den

Namen einer Frau aus einem sehr geehrten Geschlechte knüpft, welche als Muster einer braven Frau erscheint, sich blos durch Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten, ohne besondere religiöse Werke geübt zu haben, die Ehre erwarb, in den Götterhimmel zu gelangen, Göttin zu werden, Mahâbhârata, XIII (IV, 205). V. 5859 fg., Harivança, V. 7921. 8650. Die vorliegende Erzählung scheint eine Probe ihrer Wirthlichkeit: sie stimmt zwar nicht mit unsern Ansichten über Moral, theilt aber in dieser Beziehung das Geschick nicht weniger Regeln der indischen Lebensweisheit (niti). Ueber Çândilya vgl. Weber, Berliner Handschriften, S. 61, 33. 34; Nr. 299, III, V; Nr. 392. S. 104, 2; Nr. 394, IV; Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara. II. 9. 9; Weber, Indische Studien, I, 49 fg.; 259 fg.; Lassen, ZA., II, 1097 fg. Ueber Çandila s. Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara. IX. 9; Weber, Berliner Handschriften, Nr. 104, S. 26. 58. Ueber Çândilâh (Plur.) ebend. S. 60, 14; 62, 52. Das Legendenhafte ist natürlich in der arabischen Bearbeitung verwischt. Die Quelle dieser Erzählung habe ich leider noch nicht gefunden. Die Umtauschung erinnert an die der neuen Lampen gegen die alten in Aladdin's Wunderlampe (Tausendundeine Nacht, Weil, III, 269), welche jedoch einen triftigern Grund hat.

Der Hitopadeça hat statt dieser Erzählung zum Beweis desselben Satzes, daß die Maus nicht ohne Grund so hoch springen könne, eine Liebesintrigue, welche ich §. 153 besprechen werde.

§. 125. Im sanskritischen Pantschatantra ist in die letzterwähnte Erzählung die dritte unserer Uebersetzung eingeschoben, „der allzugierige Schakal". An derselben Stelle hat sie auch Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 162; Knatchbull, 203; Symeon Seth, 48; Johann von Capua, g., 6, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., V; spanische Uebersetzung, XXXII, a.; Doni, S. 20; Anvâr-i-Suhaili, 275; Livre des lumières, 216; Cabinet des fées, XVII, 413. Sie hatte demnach schon im sanskritischen Grundwerke diese Stelle. Bei Dubois fehlt sie natürlich (§. 114). Im Hitopadeça erscheint sie zwar, jedoch erst, nachdem die Maus ihre Geschichte zu Ende erzählt

hat, etwa wo unſere Ueberſetzung des Pantſchatantra die fünfte hat: es iſt dies eine der im Hitopadeſa häufigen Umſetzungen. — Nachahmungen: Camerarius, Fab. aesop., 388: Lafontaine, VIII, 27; vgl. Lancereau, franzöſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, 222; Robert, Fables inédites, II, 191.

Für uns iſt es natürlich höchſt ſonderbar, daß die Maus darum ſo gut ſoll ſpringen können, weil ihr Loch auf einem Goldſchatze ruht; dieſe Anſicht muß aber in Indien eine herrſchende geweſen ſein: denn ich finde noch eine Spur derſelben im buddhiſtiſchen Dſanglun, in Schmidt's Ueberſetzung, S. 342, vgl. 346. Ein Rabe fragt hier (vgl. §. 166), „warum ſeine Stimme ſchön ſei, wenn er auf einem gewiſſen Baume ſitze, aber häßlich, wenn auf einem andern?" Die Antwort iſt: „weil unter jenem Baume ſich Gold befinde." Sind hier menſchliche Anſichten auch auf die Thiere ausgedehnt, ſpeciell die in der indiſchen, ſo überaus egoiſtiſchen Lebensphiloſophie ſo oft hervortretende, höchſt materialiſtiſche, daß Gold und Reichthum alles gewähre?

§. 126. Sowie Dubois' Pantſchatantra gar keine Einſchiebung hat, ſo hört hier auch jede Einſchiebung bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung auf und die beiden im Hitopadeſa noch folgenden Erzählungen ſind von denen im Pantſchatantra verſchieden, ſodaß wir unbedingt daraus folgern dürfen, daß in den ältern Recenſionen (wol ſicher bis zu Somadeva im 12. Jahrhundert) die Rahmenerzählung von hier an ununterbrochen bis zu Ende ging. Die Erzählungen, durch welche ſie in unſern Pantſchatantraterten und im Hitopadeſa unterbrochen wird, ſind alſo verhältnißmäßig ziemlich ſpäte Einſchiebungen.

§. 127. Im Koſegarten'ſchen Text, ſowie in der berliner und den Wilſon'ſchen Handſchriften erzählt die Maus dicht vor dem Schluſſe ihrer Geſchichte die vierte unſerer Ueberſetzung, welcher ich die Ueberſchrift gegeben habe: „Was ein einziger Spruch werth iſt". Sie fehlt natürlich bei Dubois (§. 114), Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung (§. 126), im Hitopadeſa: endlich aber auch in den hamburger Handſchriften und ergibt ſich dadurch als eine der verhältnißmäßig ſpäteſten Einſchiebungen.

Dieſe Erzählung gehört in den Kreis der vielen, wahrſcheinlich allſammt aus dem Orient ſtammenden, in denen der hohe Werth von Lebensregeln und Sprüchen verherrlicht wird, wie z. B. in dem Märchen von Phalabhûti (Brockhaus' Ueberſetzung von Somadeva's Märchenſammlung, 101. 102), welches ſo ſehr an den „Gang nach dem Eiſenhammer" erinnert; Vierzig Veziere, von Behrnauer, S. 235, „König, Derwiſch und Bader", und S. 71; Tauſendundein Tag, XI, 12; Conde Lucanor, XLII (vgl. Liebrecht zu Dunlop, 502. 46). Dahin gehört auch Sacchetti. 16, Cent nouvelles nouvelles, LII (vgl. Leroux de Lincy, ebend., II, 272), und auffallend ähnlich iſt unſerer Erzählung Boccaccio, II, 2 (vgl. Dunlop, 222). Die Gefahren, die aus der ſteten Wiederholung deſſelben Spruchs entſtehen können, verſinnlichen die bei Grimm, KM., zu Nr. 120 (III, 200) angeführten Conceptionen. Vgl. weiterhin §. 159.

§. 128. Während die Schildkröte die Maus tröſtet — in welchem Stadium ſich insbeſondere die oben (§. 123) bemerkte größere Uebereinſtimmung der berliner Handſchrift mit dem Hitopadeſa und der arabiſchen Bearbeitung zeigt —, erzählt ſie ihr die fünfte Geſchichte unſerer Ueberſetzung von „Somilaka". Sie fehlt natürlich bei Dubois (§. 114), Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung (§. 126), ſowie im Hitopadeſa, und iſt alſo ein ſpäterer Zuſatz, erſcheint aber in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten und iſt alſo wahrſcheinlich wenigſtens nicht ſo ſpät als die vierte (§. 127) eingeſchoben.

Die ganze Erzählung trägt ein entſchieden buddhiſtiſches Gepräge: hier kehrt die Lehre von der Abhängigkeit der Zuſtände einer Griſtenz von den Thaten in einer vorhergehenden jeden Augenblick wieder, und da ſie dem ältern Brahmathum ganz fremd iſt, ſo darf man ihre Erſcheinung in deſſen jüngern Formen als Folge der dazwiſchen liegenden Herrſchaft des Buddhismus anſehen (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 284. 301). Ich vermuthe daher, daß dieſe Geſchichte, wie ſo viele andere, aus einer buddhiſtiſchen Quelle ſtammt, und dafür ſpricht, daß die Schilderung des Dhanagupta ſpeciell an eine buddhiſtiſche Legende

erinnert, welche in Spence Hardy, Eastern monachism, S. 82, mitgetheilt wird. „Es ist da von einem reichen Manne die Rede, welcher zu Sâkyamuni's (Buddha's) Zeit starb und so geizig war, daß er sich seines Vermögens weder zum Genuß von bessern Speisen noch Kleidern u. s. w. bediente, sondern sich nur vom Gemeingute nährte und in Lumpen ging. Sâkyamuni sagte von ihm: «Der Reichthum des Unverständigen ist kein Gewinn, weder für ihn noch seine Aeltern, Weib und Kind. Dieser reiche Mann hatte keinen Vortheil von seinem Reichthum in dieser Welt und wird keinen davon in der zukünftigen haben; er ist jetzt in der Rowra (sanskr. raurava) =Hölle». Man fragte Buddha, woher es gekommen, daß er so reich geworden sei und kein Herz hatte, seinen Reichthum zu genießen. Darauf erzählte er: «Jener habe in einer frühern Existenz als ein äußerst herzloser Mann in Benares gelebt: einst sei er einem Pratjekabuddha (d. i. einem, der nur für sich selbst — nicht zum Heile der gesammten Welt der Lebendigen — das Buddhathum sich erworben hat) begegnet und in einem Anfall von Mitleid habe er ihn nach seinem Hause führen lassen, mit dem Befehl, ihm etwas Speise zu geben. Seine Frau, der dies etwas ganz Neues war, gab ihm Speise der besten Art. Indeß kam der Mann nach Hause, sah in den Almosentopf und dachte: «Wenn das meinem Vieh oder meinen Sklaven gegeben wäre, so würde es etwas genützt haben». Dafür, daß der Mann Speise zu geben befahl, erhielt er in der folgenden Existenz den großen Reichthum; dafür aber, daß er sie dem Priester nachher nicht gönnte, fehlte ihm das Herz, seinen Reichthum zu genießen."

Unsere Erzählung kehrt — mit theilweiser Weglassung des Wunderbaren und stärkerer Vorkehrung des Fatalismus — im türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh wieder (Iken. XV, 70: Rosen, Tûtînâmeh. II, 109: vgl. §. 129). Auf ihr beruht wol unzweifelhaft „der arme Fischer und der Beherrscher der Gläubigen" in Tausendundeine Nacht, Weil. II, 249. Verwandt mit der sanskritischen Erzählung ist das 13. serbische Märchen bei Wuk. Darin erscheinen zugleich Fragen und Antworten, ähnlich wie in

dem buddhistischen Märchen, welches ich §. 166 aus dem Dianglun, S. 340, mittheilen werde, und ein Zug, S. 117, welcher in Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 337, wiederkehrt. Sollte es aus mongolischen Quellen zu den Serben gekommen sein, wie so manche andere? Vgl. auch Abstemius, 101.

§. 129. In die letzte Geschichte ist unsere sechste, „die Hoden des Stiers", eingeschachtelt: sie erscheint in allen sanskritischen Texten des Pantschatantra, fehlt dagegen allenthalben, wo die fünfte nicht erscheint. Außerdem fehlt sie auch in Kâširi's Tûtinâmeh, nicht aber in der türkischen Bearbeitung: hier ist sie an den Rester der vorigen angehängt (Rosen, Tûtinâmeh, II, 117). Bei Kâširi ist sie augenscheinlich blos der Unanständigkeit wegen ausgelassen und aus demselben Grunde ist sie in der türkischen Bearbeitung geändert. Sie stand also — und wol kaum verändert — in dem ältern persischen Tûtinâmeh, und wie fast alles, was dieses enthielt, nachweislich nach Europa gedrungen ist, so fand, wie mir kein Zweifel ist, auch diese Fabel ihren Weg dahin. Ich schloß dies schon vor der Publication des türkischen Tûtinâmeh aus einer Stelle in Poggii Facetiae (Krakau 1592, S. 162), wo es heißt: „quia testiculi mei quadraginta annos pependerant casuro similes et nunquam ceciderant", und glaube, daß sich die Fabel bei Gilbertus Cognatus Nozirenus in Sylva narrationum (Basel 1567, S. 40) finden wird: denn daraus theilt Lessing (XI, 250 der Lachmann-Maltzahn'schen Ausg.) die Ueberschrift mit: „de vulpe quodam asini testiculos manducandi cupido". Leider kann ich dieses Buch nicht zu Gesicht erhalten.

Daß das Pantschatantra hier aus derselben Quelle schöpfte, aus welcher diese, sowie die im vorigen Paragraphen besprochene Erzählung in das persische Tûtinâmeh übergegangen ist, scheint fast mit Entschiedenheit daraus hervorzugehen, daß die oben (§. 123) erwähnte Strophe der berliner Handschrift, welche sich in der Erzählung von Somilaka befindet und I, 171 des Hitopadeśa entspricht, sich augenscheinlich im türkischen Tûtinâmeh bei Rosen, II, 113, widerspiegelt.

Das Pantschatantra wird wol weiter nichts Wesentliches ver-

ändert haben, als daß es die in der Quelle angehängte Erzählung einschachtelte.

§. 130. In dem Kosegarten'schen Text, sowie in den hamburger Handschriften wird die Rahmenerzählung von hier an ununterbrochen zu Ende geführt (vgl. §. 114. 126). In ihr erinnert die 156. (157.) Strophe an Aesop. Fur. 188, Cor. 59; Robert, Fables inédites, I, 294; auch türkisch bei Letellier, Choix de fables traduit en turc, LXXX (Paris 1826); doch liegt der Gedanke auch an und für sich nahe (vgl. die Stellen zu dieser Fabel in der Furia'schen Ausgabe). In der berliner Handschrift werden noch zwei Erzählungen eingeschoben. Die erstere haben die Wilson'schen Handschriften ebenfalls (Transactions of the Roy. Asiat. Soc., I, 172); von der zweiten wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, daß sie in ihnen fehlt, obgleich Wilson sie nicht erwähnt; denn es wäre nicht unmöglich, daß Wilson sie zum Rahmen gerechnet hätte. Die erste wird erzählt, nachdem die Gazelle zu den drei Freunden gekommen, s. dieselbe Nachtrag I. zum zweiten Buche. Sie ist augenscheinlich innigst verwandt mit der, welche im südlichen (Dubois') Pantschatantra schon im ersten Buche (S. 40, vgl. oben §. 36, S. 113) erzählt wird. Auch hier wird — jedoch nur ein gefangener Elefant — durch eine Menge Mäuse befreit. Allein der Grund, warum diese ihm dankbar sind, ist ein anderer, die Befreiung ist verschieden und die ganze Anordnung der Geschichte anders.

„Ein Brahmane findet einen in einer Grube gefangenen Elefanten; dieser nimmt seine Hülfe in Anspruch; er antwortet: «er könne nicht helfen und wisse keine andere Hülfe, als wenn der Elefant irgendein Geschöpf sich zur Dankbarkeit verpflichtet habe». Da erzählt denn der Elefant: «er habe einst eine Menge Mäuse befreit, welche gefangen und lebendig in einen irdenen Topf gesperrt waren, indem er auf ihr Bitten diesen Topf zertrat». Der Brahmane räth ihm, diese zu Hülfe zu rufen. Der Elefant thut es. Darauf graben die Mäuse die Erde um die Grube aus und füllen diese damit, sodaß der Elefant heraus kann."

Unzweifelhaft historisch verwandt ist die bekannte griechische

Fabel von der Rettung des Löwen durch die Maus, Babr., 107; Aesop. Fur. 98, Cor. 217; Phaedr., von Dreßler, VII, 3 u. ſ. w. bei Gréléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 210, Note 5; Robert, Fables inédites, I, 130—135. Denn es iſt ſchwerlich anzunehmen, daß zwei ſo weſentlich identiſche Formen, wie insbeſondere Fur. 98 und die Befreiung der Elefanten im ſanskritiſchen Pantſchatantra ganz unabhängig voneinander hätten entſtehen können; man vgl. z. B. das Angebundenſein des Löwen an einen Baum, gerade wie das der Elefanten an Bäume. Es entſteht aber dann die Frage, ob dieſe oder die indiſchen Formen und welche unter dieſen die Priorität zu beanſpruchen hat. Weber hat ſich (Indiſche Studien, III, 347. 348) für die der griechiſchen entſchieden: ſeine Hauptgründe ſind die reizende Form der griechiſchen Fabel und die Uebertreibung in der indiſchen (im ſanskritiſchen Pantſchatantra: die einfachere Form bei Dubois erwähnt er nicht). Ich bin weit entfernt, die Schwierigkeit einer Entſcheidung hier und faſt in allen ähnlichen Fällen zu verkennen; allein ich zweifle, ob die beiden Momente, welche Weber geltend macht, für ſeine Annahme entſcheidend ſind, ja das eine möchte faſt eher dagegen entſcheiden. Die Schönheit, vollſtändige Congruenz der Idee und der Form ergibt ſich in dieſen und ähnlichen, urſprünglich vielleicht im Schoſe des Volks gedichteten und lange darin lebenden, ſelbſt wenn ſie ſchon in die Literatur übergegangen waren, leicht wieder von da in das Volk zurückſinkenden Geiſtesſchöpfungen gewöhnlich erſt als Product einer lange fortwirkenden, gewiſſermaßen reflexiv kritiſchen Umgeſtaltung — an welcher das Volk mehr urtheilend als ſchaffend theilnimmt — und, wenn wir die Geſchichte aller Fabeln, Erzählungen, Volksgedichte, Volksſeven u. ſ. w. bis zu ihrem erſten Urſprunge verfolgen könnten, würden wir, glaube ich, erkennen, daß die ſchönſten Werke derart, die wir beſitzen, aus oft ſehr unförmlichen Anfängen hervorgegangen, daß ſie erſt durch langes Treiben im Strome des Volkslebens zu der demſelben homogenen Form abgerundet ſind und alsdann ihre höchſte Vollendung dadurch erhielten, daß ſie durch eine für die eine oder die andere dieſer Formen hochbegabte Individualität als

lebendiger Ausdruck des Volksgeistes ergriffen und mit dem Gepräge eines hochstehenden individuellen Geistes bezeichnet wurden. So würde, wenigstens im allgemeinen, die minder vollkommene Form, wenn sie nicht als eine herabgesunkene nachzuweisen ist, das Präjudiz der Priorität für sich haben. Was aber die Uebertreibung betrifft, die in der Befreiung einer ganzen Elefantenschar im sanskritischen Pantschatantra liegt, so fällt sie in dem südlichen (Dubois') ganz weg, da hier nur einer durch eine große Anzahl von Mäusen gerettet wird. Sehen wir von dem Verhältniß zu den griechischen Formen ab, so spricht dieser Umstand dafür, daß diese Darstellung älter ist, als die übertriebene im sanskritischen Pantschatantra. Wenn diese Annahme aber richtig ist, so stellt sich das Verhältniß zu der äsopischen Fabel ganz anders: denn die Form im südlichen (Dubois') Pantschatantra hat gar keine große Aehnlichkeit mit dieser; es fehlt ihr das Angebundensein des Elefanten und insbesondere das Zernagen der Stricke. Die Priorität der Dubois'schen Darstellung wird aber noch durch folgende Betrachtung sehr wahrscheinlich: bekanntlich werden die Elefanten in Indien gerade so gefangen, wie es das sanskritische Pantschatantra darstellt: es werden Gruben gegraben, die dahineingestürzten werden herausgewunden und an Bäume gebunden. In dem Dubois'schen Pantschatantra geschieht nun die Befreiung schon im ersten Stadium der Gefangenschaft, wo der Elefant noch in der Grube ist und zwar auf eine höchst unwahrscheinliche Weise, während sie in dem sanskritischen in dem zweiten Stadium auf eine der Natur des Nagethiers ganz congruente Art vor sich geht. Diese Mängel des Dubois'schen Pantschatantra scheinen aber gerade wie eine doctior lectio angesehen werden zu müssen, d. h. in diesem Falle: es ist absolut unwahrscheinlich, daß jemand, der in seiner Handschrift die dem Nagethier so congruente Form der Befreiung durch Zernagen und die so viel vollendetere Darstellung der ganzen Fabel, wo die Hülfe erst im letzten Stadium kommt, also dem Princip der Spannung, welches in jeder Erzählung eins der wesentlichsten, in viel höherm Grade genügt ist, gefunden hätte, an die Stelle dieser beiden Momente die un-

wahrſcheinliche Ausſchaufelung der Erde durch die Mäuſe und die minder ſpannende Befreiung im erſten Stadium der Gefangenſchaft geſetzt hätte. Beide Mängel ſprechen alſo dafür, daß uns das Dubois'ſche Pantſchatantra eher eine alte, als eine corrumpirte junge Form bewahrt hat und zwar um ſo mehr, da ſich gerade in unzweifelhaft indiſchen Thierfabeln ähnliche Mängel zeigen. Die vollſtändige Identification der Thier- und Menſchenſeelen infolge der buddhiſtiſchen Lehre von der Seelenwanderung hat bewirkt, daß die Thiere in ihren Fabeln vielfach keineswegs ihrer ſpeciellen Natur gemäß, durch ihren Inſtinct beſtimmt handeln, ſondern ganz, als wären ſie ſich ſelbſt beſtimmende, reflectirende Geſchöpfe. In dieſem Sinne befreit, wie ſchon oben (§. 116) bemerkt, der Schakal den Löwen auf eine Weiſe, die nicht auf einer Beobachtung der Natur deſſelben beruht, ſondern ganz menſchlich iſt, oder vielmehr eine willkürliche Ergreifung des erſten beſten Mittels; man vgl. auch die buddhiſtiſche Fabel, welche §. 73 mitgetheilt iſt, ſowie die in §. 82; weiterhin §. 131 und die daſelbſt aus Spence Hardy, Manual of Buddhism, 113, 7, mitgetheilte Fabel, ſowie manche andere und überhaupt die Art der Darſtellung, die, in ihrem Detail insbeſondere, die Thiere in einem ganz andern und viel umfaſſendern Sinne anthropomorphiſirt, als die Fabel anderer Völker, insbeſondere die äſopiſche. Erſt als ſich dieſe Fabeln aus ihrem legendären oder religiöſen Verbande losläſten und als ſelbſtändige Kunſtgebilde geltend machten, konnte der in ihnen liegende Begriff ihrer Compoſition beſtimmt hervortreten und mußte dahin wirken, daß ſie ſich der Natur der in ihnen handelnden Thiere gemäß geſtalteten, innere Wahrſcheinlichkeit erhielten und ſo Gedanke und Ausführung congruent wurden; in alter Zeit dagegen war der Gedanke — ähnlich wie in den älteſten und ungriechiſchen Götterformen im Gegenſatz zu den claſſiſchen der Griechen — das Hauptmoment und fand in der Form ſeinen congruenten Ausdruck im allgemeinen noch nicht. Iſt dieſe Betrachtung richtig, ſo iſt in der einen Form der vorliegenden Fabel, wo eins der kleinſten Thiere das größte auf eine ſeiner Natur angemeſſene Weiſe befreit — während es in der andern auf eine

unwahrscheinliche Weise geschieht, weil hier der Gedanke eines derartigen Verhältnisses überhaupt und allein das maßgebende Moment war —, ein Fortschritt oder diejenige kritische Umwandlung zu erkennen, durch welche überhaupt Kunstwerke, die sich im Volke gestalten, nach und nach ihre Vollendung erhalten. Für die Priorität der Dubois'schen Darstellung spricht endlich der Umstand, daß dieses Pantschatantra im allgemeinen auf einem sanskritischen Texte ruht, der entschieden älter ist als der sanskritische, welcher den uns bekannten zunächst zu Grunde liegt; es ergab sich dies schon im ersten Buche, wo jedoch viele selbständige Umwandlungen dieses Resultat einigermaßen verdunkeln; bestimmter trat es schon in Bezug auf das zweite Buch hervor (s. §. 114); am entscheidendsten aber werden wir es bei der Betrachtung des vierten und fünften anerkennen müssen. Ist aber die Form dieser Fabel im Dubois'schen Pantschatantra älter als die im sanskritischen und das Zernagen der Stricke erst später hinzugetreten, so sind in Bezug darauf nur zwei Fälle denkbar, entweder ist die Correctur selbständig auf indischem Boden eingetreten, oder durch Bekanntschaft mit der griechischen Fabel: in letzterm Falle müßte aber angenommen werden, daß die Dubois'sche Form und die äsopische in gar keinem historischen Zusammenhange ständen, was bei der übrigen wesentlichen Identität — der Befreiung des mächtigsten Thieres durch Mäuse — kaum glaublich ist. So ergibt sich als wenigstens sehr wahrscheinlich, daß die Correctur in Indien selbst vorgenommen ward — und dafür spricht vielleicht auch das hier häufigere Hervortreten der durch Nagen rettenden Maus (vgl. §. 113. auch Pantschatantra, II, Str. 88 [89], ferner §. 219, und vor allem eine gewiß alte buddhistische Legende, die ich deshalb in einer Anmerkung [1]) hier mittheilen will) —; daß die

[1]) Sie wird bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 275, und sonst (vgl. Koppen, Religion des Buddha, S. 108, Nr. 4) erzählt, und lautet folgendermaßen: „Eine Hetäre, von den Tirthakas aufgestachelt, gibt vor, daß sie jede Nacht mit Buddha zugebracht habe und von ihm schwanger sei; durch ein vor den Leib gebundenes Stück Holz gibt sie sich

Fabel alsdann etwa in einer Form, die zwischen der einfachern des südlichen und der übertriebenen des sanskritischen Pantschatantra in der Mitte stand, nach dem Westen gewandert sei und bei den Griechen — ganz in Analogie mit den Umgestaltungen, welche sie auch an andern aus dem Orient überkommenen Kunststoffen und Kunstgebilden vornahmen —, dem künstlerischen Sinne gemäß, der ihnen eingeboren war, die Einfachheit, Angemessenheit und Schönheit erhielt, die ebensowol die kleinen als die großen Gebilde ihrer Kunstwelt zu ewig mustergültigen Formen erhoben hat.

Ich habe diese längere Ausführung — von der ich übrigens nicht verkenne, daß sie die Frage keineswegs ganz entscheidet — hier um so mehr geben müssen, weil ich im allgemeinen bei weitem mehr geneigt bin, wo griechische und indische Fabeln historisch verwandt sind, jenen die Priorität zuzusprechen, und zwar schon deshalb, weil die griechischen Fabeln zum Theil bedeutend älter sind als die Zeit, in der ein Vordringen der indischen Fabel so weit nach Westen wahrscheinlich ist. Allein im vorliegenden Falle fällt auch dieses Moment weg, da diese Fabel zuerst bei Babrius vorkommt, zu dessen Zeit die Verbindung mit Indien schon sicher stark genug war, um ein Eindringen seiner Fabeln nicht unwahrscheinlich zu finden.

Bezüglich der Differenz zwischen dem sanskritischen und südlichen Pantschatantra muß ich noch bemerken, daß die Art, wie sich der Elefant in der sanskritischen Darstellung den Dank der Mäuse erwirbt, nur eine andere Form von III, 1 (§. 143) ist; an die Stelle der Hasen sind hier die Mäuse getreten. Die Dar-

---

das Ansehen einer Schwangern. Eines Tages, als Buddha predigt, bringt sie mitten in die Versammlung und fordert, daß er für einen Platz sorge, wo sie niederkommen könne. Als Sakra sieht, was vorgeht, kommt er mit vier Devas, die sich in Mäuse verwandeln; diese kriechen hinten an ihr hinauf und zernagen die Riemen, durch welche das Holz festgehalten wird; zu gleicher Zeit weht ein Wind ihre Kleider auseinander, und das Holz fällt zu Boden." Das burleske Verfahren der zu Mäusen verhüllten Devas erinnert an Basile's Pentamerone, I, 329 (Liebrecht).

stellung im südlichen Pantschatantra scheint auch hier die ältere zu sein.

Schließlich bemerke ich, daß der Umstand, daß diese Fabel im südlichen Pantschatantra und in mehreren Texten des sanskritischen erscheint, dafür spricht, daß sie verhältnißmäßig früher in das Bereich des Pantschatantra gezogen ist. Ob ihre Stellung im ersten oder zweiten Buche älter ist, wage ich nicht zu entscheiden; wahrscheinlicher scheint mir die erste Annahme (vgl. §. 36). Die Befreiung des Löwen durch die Maus hat, beiläufig bemerkt, bei Abstemius, 52, eine eigenthümliche Weiterentwickelung.

§. 131. Die zweite Erweiterung bietet die berliner Handschrift (vgl. §. 130) nach der Gefangenschaft der Gazelle, indem diese hier ihre frühere Geschichte erzählt, s. Nachtrag II zu dem zweiten Buche. In dieser Erzählung ist die plötzliche menschliche Rede der Gazelle ganz unmotivirt, was hier darum auffallend ist, weil sie nicht, wie sonst in der Thierfabel, als selbstverständlich vorausgesetzt wird, sondern auf den Besitzer der Gazelle erschreckend wirkt, ihm angst macht, daß er wahnsinnig werden würde, dann als ein dämonischer Zustand betrachtet wird und zur Befreiung der Gazelle führt. Es sieht dies ganz wie ein Stück alter Legende oder Sage aus und erinnert an den Wahnsinn, in welchen in dem oben besprochenen buddhistischen Märchen, in der Sinhâsanadvâtrinçat und bei Somadeva (s. §. 71, S. 209) der Undankbare wegen seiner Treulosigkeit verfällt. Der Anfang erinnert auch an die buddhistischen Fabeln bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 284, wo in der einen ein, in der andern 500 Hirsche durch Unfolgsamkeit umkommen.

§. 132. Im Anvâr-i-Suhaili sind eingeschoben: 1) „die gefräßige Katze", da, wo die Schildkröte die Maus über den Verlust ihres Schatzes tröstet (Anvâr-i-Suhaili, 285; Livre des lumières, 222; Cabinet des fées, XVII, 418). „Die Katze ist mit ihrer Kost nicht zufrieden, geht auf einen Taubenschlag, wird gefangen, getödtet, und ihr abgezogenes Fell aufgehängt; ihr früherer Herr geht vorüber und sagt: «Wärst du mit dem Fleische zufrieden gewesen, so hättest du dein Fell nicht verloren»."

Vgl. Abſtemius, 7, in Neveleti, Mythologia aesopica. 2) „Die beiden Freunde (Anvár-i-Suhaili. 290; Livre des lumières. 224; Cabinet des fées, XVII, 420). „Ein Freund kommt ſpät in der Nacht und klopft an die Thür ſeines Freundes. Dieſer überlegt, warum er wol ſo ſpät kommen möge, ergreift ſeine Börſe, ſeinen Dolch, nimmt eine Sklavin mit ſich und ſtellt ihm ſein Vermögen, ſeine Hülfe und ſeine Sklavin zu Gebote."

§. 133. Von den beiden im Hitopadeſa eingeſchobenen Geſchichten iſt die erſte für die occidentaliſche Novelliſtik von Bedeutung. „Ein Königsſohn weiß ſich liſtig die Liebe einer Frau in Gegenwart ihres Mannes und gewiſſermaßen mit deſſen Bewilligung zu verſchaffen" (Max Müller's Ueberſetzung, S. 52). Eine wenig veränderte Form dieſer Erzählung findet ſich im Sindabadkreiſe: natürlich iſt ſie nicht aus dem Hitopadeſa hierher gerathen, ſondern beide werden in letzter Inſtanz dieſelbe Quelle haben, das von mir vermuthete ſanskritiſche Original des Sindabad, den Siddhapati. Die Faſſung im Sindabadkreiſe ſteht bedeutend hinter der im Hitopadeſa zurück und verräth ſich dadurch als älter. Sie findet ſich im Sandabar (Sengelmann), S. 60. 187; Syntipas (Sengelmann), S. 108. 188; Calumnia novercalis, F., VI. 6; Historia Sept. Sap., Bl. 37; Romans des Sept Sages, 2346; Dyocletian, 4782; vgl. Keller, Romans, CCXVIII; Dyocletian. Einleitung, 53. 60; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 74. 106. 155; Leroux de Lincy, Romans des Sept Sages, 39; Lancereau zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 223.

Der Grundgedanke aller dieſer Erzählungen iſt, daß ein Geizhals ſelbſt ſeine Frau ihrem Liebhaber ausliefert, jedoch in der Ueberzeugung, daß ſie aus irgendwelchem Grunde — der ſich nach dem Geſchmack und Bildungsgrad von Volk, Zeit und Erzähler ändert — nicht genoſſen werden könne oder werde. Außer den in den oben angeführten Stellen verglichenen Nachahmungen gehört auch Gesta Romanorum, CLI, hierher (vgl. auch §. 155). Die beſte Behandlung findet ſich bei Boccaccio, II, 5; ſie iſt ſo überaus vortrefflich, daß bisjetzt noch niemand bemerkt hat, daß

ſie trotz ihres wunderbaren Reizes, aus jenen alten plumpen Formen hervorgegangen iſt.

An die Darſtellung im Hitopadeſa ſchließt ſich der Hauptzug in der „Amazone", Sieben Veziere, von Scott, S. 161; Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XV. 216; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 141, 1; Lancereau, a. a. O.; Keller, Romans des Sept Sages, CXLIX; Dvocletian, Einleitung, 47.

In die beſprochene Erzählung iſt eine Thierfabel eingeſchoben: „der vom Schakal überliſtete Elefant" (Max Müller's Ueberſetzung, S. 54). Sie erinnert an die erſte (§. 116).

§. 134. Ich habe noch nicht erwähnt, in welchem Stadium des Rahmens die in §. 133 erwähnten Erzählungen eingeſchoben ſind, weil dieſer im Hitopadeſa ſtark differirt. Es tritt nämlich im Hitopadeſa die Gefangenſchaft der Gazelle gar nicht ein, ſondern ſie meldet, nachdem ſie kaum herangekommen, die drohende Gefahr; darauf folgt eine Stelle in der Laſſen'ſchen Ausgabe, 39, 10 (Max Müller, 52, 10), welche ich überſetze: „Mantharaka iſt in Sicherheit, da er wieder ins Waſſer gegangen iſt. Welche Hülfe gäb' es für ihn, wenn er auf dem Trockenen bleibt?" Dahinter iſt der Text aufzunehmen, welcher Galanos vorlag, von welchem aber Laſſen's Handſchriften keine Spur haben. Danach würde es dann heißen (Galanos, S. 133): „Wenn uns ein Leid zuſtößt, ſo wirſt du dich ebenſo betrüben, wie der Kaufmannsſohn, als er ſeine Frau in den Armen des Königsſohnes ſah." Dann folgt die §. 133 erwähnte Erzählung ſammt der Einſchachtelung, welche im bisher bekannten Texte ſo gut wie gar nicht motivirt war. Die oben überſetzten Worte der Maus, ſowie die Geſchichte regen die Schildkröte ſo auf, daß ſie ihr ſicheres Verſteck verläßt und die Freunde, die ſich vor der Gefahr flüchten wollen, begleiten will. [1]) Auf dieſe Weiſe fällt ſie in die Hände des Jägers. Aus dieſen wird ſie dann, wie in den übrigen Ausflüſſen des Grund-

[1]) Hitopadeſa, bei Laſſen, 42, 11, überſetze ich: „Darauf deſſen angemeſſene Rede verachtend, aus großer Furcht gleichſam ſeines Verſtandes beraubt, verließ Manthara das Waſſer und ging vorwärts."

werks, gerettet, dadurch, daß sich die Gazelle todt stellt. Dieses Stratagem (vgl. oben §. 87) ist ein so einfaches und sich von selbst darbietendes, daß es selbständig in den Thierfabeln verschiedener Völker vorkommt, vgl. esthnisch bei Grimm, RF., CCLXXXIV; Renart, br. 25; Grimm, KM., 58 (III, 100); „Fuchs" im Sindabadkreise: Keller, Romans des Sept Sages, CLII; Dvocletian, Einleitung, 48; Conde Lucanor, XLIII.

Es ist auffallend, daß hier im Hitopadesa eine im allgemeinen wol entschieden schlechtere Fassung des Rahmens an der Stelle derjenigen erscheint, welche, wie die arabische Bearbeitung zeigt, schon vor dem Uebergange des Buchs nach Persien existirte und in unsern sanskritischen Texten wiederkehrt. Andererseits aber hat sie eins vor dieser voraus, nämlich, daß ihre Erzählung zusammenhängender verläuft: die Gazelle wird im Hitopadesa nicht erst fast gefangen und dann wirklich gefangen, wie im Pantschatantra, was, wenn auch im einzelnen besser entwickelt und dargestellt als im Hitopadesa, doch seiner Oekonomie nach einen neuen Ansatz verräth, wie wir deren ähnliche, insbesondere bei der prokrustesartigen Auseinanderzerrung des vierten und fünften Buchs finden werden. Von dieser Seite angesehen, gibt sich die Fassung des Hitopadesa als einfacher und deshalb vielleicht in dieser Beziehung als älter kund. In dem südlichen (Dubois') Pantschatantra finden wir nun ferner eine ebenso starke Abweichung, jedoch nach einer andern Richtung. Hier wird die Gazelle — wie im sanskritischen — gefangen und — mit Hülfe einer Menge anderer Mäuse — von der Maus befreit; dagegen fehlt die Gefangenschaft der Schildkröte und natürlich auch das Todtstellen der Gazelle, um sie zu befreien. Das vergnügte Zusammenleben der vier Freunde wird durch die Erscheinung der Jäger gestört: die Krähe und die Gazelle können sich retten; Maus und Schildkröte gerathen in Gefahr. Beide werden dadurch gerettet, daß die Gazelle sich hinkend stellt und die Jäger durch die Hoffnung auf eine leichte und gute Beute anlockt, sodaß auch die gefährdeten Freunde Zeit zur Flucht erhalten. Man sieht, diese beiden Darstellungen — die des Hitopadesa und des südlichen

Pantschatantra — sind in der der arabischen Bearbeitung und der sanskritischen Texte gewissermaßen miteinander verbunden. Wäre dies auch in Wirklichkeit geschehen? Böten uns jene beiden Fassungen Reflexe zweier alten Recensionen? Ich wage es nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Doch kann ich mir auch hier (vgl. §. 130) kaum denken, daß jemand, dem die im Ganzen treffliche Darstellung, wie sie das Grundwerk schon bot, vorlag, sie, wie im Hitopadeśa und im südlichen Pantschatantra, verderben hätte; häufig erklären sich im Indischen derartige Verschlechterungen durch das Streben nach Raffinement; dieses tritt aber hier keineswegs, am wenigsten im Hitopadeśa hervor. Ich neige mich daher zu der Meinung, daß, wie in so vielen andern Theilen später, so auch in Betreff des Rahmens schon eine alte Differenz bestand und sich durch Abschriften, welche in Bezug auf diesen in letzter Instanz auf den differirenden Recensionen beruhten, fortgepflanzt hatte.

Bezüglich des Abschlusses des Rahmens in der arabischen und der uns bekannten sanskritischen Bearbeitung bemerke ich noch, daß sich darauf der Vers des Jocalis bezieht, welchen Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 143, bekannt gemacht, aber irrig auf die in §. 130 erwähnte äsopische Fabel „vom Löwen und der Maus" bezieht; er lautet: „hoc docet exiguus mus rodens retia cervi".

---

§. 135. Wir wenden uns jetzt zu dem dritten Buche des Pantschatantra, welches als Rahmenerzählung hat: „die Feindschaft der Krähen und der Eulen und die Vernichtung der letztern durch die erstern". Es entspricht ihm auch das dritte Buch im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadeśa. In der arabischen Bearbeitung ist es in Silv. de Sacy's Recension das achte Kapitel, in der alten griechischen Uebersetzung der vierte Abschnitt, bei Johann von Capua das fünfte Kapitel, ebenso in der alten deutschen und der spanischen Uebersetzung; bei Doni, Trattati diversi, Kap. II; in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung Kap. V (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); im Anvár-i-Suhaili

und dem daraus entsprungenen Livre des lumières und Cabinet des fées das vierte Kapitel. Nachgeahmt ist es in Baldo, fab. XI (bei Edélestand du Méril, S. 230), und im Conde Lucanor, c. XXXV (Puibusque, XIX).

Die verfeindeten Vögel sind in dem arabischen Texte (bei Silv. de Sacy) wesentlich identisch, „Raben [1]) und Eulen“; ebenso in der griechischen und hebräischen Uebersetzung (vgl. Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 425), im Livre des lumières, im Cabinet des fées, bei Baldo und im Conde Lucanor. Dagegen hat Johann von Capua aus den „Eulen“ sturni gemacht, indem er das hebräische בּוֹמִים nicht verstand. Die deutsche Uebersetzung hat sturni durch aren übersetzt. Dies bewirkte, daß auch die spanische Uebersetzung nicht wieder zu Johann von Capua zurückkehrte: sie macht grajas. „Dohlen“, daraus; ihr folgt Doni, welcher cornacchie, „Krähen“, hat, sodaß diese hier die Feinde von denen (den Raben) sind, die ursprünglich nur infolge ihrer nahen Verwandtschaft an ihre Stelle getreten waren. Dubois übersetzt, wie die arabische Bearbeitung, „Raben“, auch wol nur wegen der nahen Verwandtschaft; „Krähen“ haben alle sanskritischen Texte, Somadeva, die gleich zu erwähnenden Stellen des Mahâbhârata und des Kâmandakîyanîtisâra, und in Congruenz damit heißt die Eule im Sanskrit unter andern kâkâri, „der Feind der Krähe“. Der Hitopadeśa hat mit vollständiger Abweichung statt jener Vögel „Pfauen und Flamingos“.

§. 136. Es ist schon oben bemerkt (§. 6, S. 37), daß in der indischen Grammatik ein Titel kâkolûkikâ vorkommt, mit der Bedeutung: „die Feindschaft (oder der Krieg) der Krähen und der Eulen“ (Vârt. 28 zu Pâṇ., IV, 2, 104; Pâṇ., IV, 3, 125; Vollständige Sanskritgrammatik, §. 521, 4). Dieser bezieht sich augenscheinlich auf das vorliegende Buch, und diese Annahme wird

[1]) Knatchbull in seiner Uebersetzung des Kalilah und Dimnah und Eastwick in der des Anvâr-i-Suhaili haben crow. Der arabische Text hat غُرَاب „Rabe“, den persischen kenne ich nicht.

dadurch bestätigt, daß sich in unsern Handschriften zwar nicht gerade diese Bezeichnung findet, wol aber eine ganz ähnlich gebildete: kâkolûkîya, welche wol nach Pân., IV, 3, 87, formirt ist (vgl. Siddhântakaumudî, 160, b.; Vollständige Sanskritgrammatik, §. 513, Anm. 1) und bedeuten sollte „das Buch von den Krähen und Eulen" (vgl. kirâtârjunîya, „das Buch vom Kirâta und Ardschuna", und Samvarttamaruttîya bei Weber, Indische Studien, III, 363, Note). Diese letztere Form wird an den angeführten Stellen, wo die Grammatik die erstere vorschreibt, verboten, allein die Redactoren des Pantschatantra folgen der grammatischen Vorschrift nicht, weil sie sie vielleicht für eine bloße Spitzfindigkeit nahmen. Auffallend ist die sonderbare Zusammenstellung in dem Lalitavistara, Kap. 7, S. 88, 6 (kalkuttaer Ausg.): kâkolûkagridhravṛikaçṛigâlaçabdâç cântarhitâ abhûvan, „und die Töne der Krähen, Eulen, Geier, Wölfe und Schakale waren verschwunden". Es ist an und für sich so wenig Verwandtschaft oder Gegensatz zwischen Eulen und Krähen, daß man diese Zusammenstellung wol viel weniger aus dem Zufall, daß beide Misstöne ausstoßen, erklären darf, als daraus, daß beide Vögel in der schon damals bekannten Fabel in ein gegenseitiges Verhältniß gekommen und demgemäß gewissermaßen durch eine Ideenassociation in Verbindung gerathen waren. Ist diese Annahme aber richtig, so ist die Fabel wol auf jeden Fall vor dem Anfange der christlichen Zeitrechnung bekannt gewesen. Denn der Lalitavistara ist schon 76 nach Christus als eins der vorzüglichsten kanonischen Werke des Buddhismus ins Chinesische übersetzt, s. Max Müller, Buddhism and Buddhist Pilgrims, besonderer Abdruck aus den Times vom 17. April 1857 (London 1857, Williams und Norgate, S. 24), nach Foucaux, Lalita-vistara, S. 17 (letzteres Werk ist mir noch nicht zugänglich).

§. 137. Die Feindschaft der Krähen und Eulen erscheint als Motiv eines der bedeutendsten Momente des großen Bharatidenkampfes. Der Sohn des Drona, einer der wenigen Kuruiden, die sich am letzten Schlachttage gerettet haben, liegt nachts mit seinen Gefährten unter einem heiligen Feigenbaume, auf welchem

Krähen schlafen — gerade wie auch hier im Pantschatantra die Krähen ihr Nest auf einem solchen haben. Da sieht er, wie eine Eule muthig herankommt und viele der Krähen tödtet und verstümmelt. Nachdem sie sie getödtet, „war sie vergnügt, da sie als ein Feindetödter nach Lust ihren Feinden vergolten" (Mahábhárata, X [III, 308], V. 38 fg.; Holtzmann, Indische Sagen, I, 178). Dies bewegt ihn zu dem nächtlichen Ueberfalle, durch welchen auch fast alle Panduiden vernichtet werden. Ganz ebenso kommt im Pantschatantra der König der Eulen, Arimardana, „der Feindevernichter", in der Nacht und bringt, beherrscht von alter Feindschaft, eine Menge Krähen um, wodurch der Krieg veranlaßt wird.

Das Mahábhárata ist nachweislich erst im Laufe einer langen Zeit zu dem Umfange herangeschwollen, in welchem es uns jetzt vorliegt, und es wird noch lange dauern, ehe wir auch nur mit einiger Sicherheit die Theile desselben chronologisch zu sondern im Stande sein werden. Es kann also an und für sich zweifelhaft sein, ob diese Partie aus der Rahmenerzählung des Pantschatantra zur Motivirung des nächtlichen Ueberfalls herübergenommen ist, oder umgekehrt diese Motivirung unserm Verfasser der Rahmenerzählung die Veranlassung gab, den Krieg und die Ausrottung der Eulen daran zu knüpfen. Wenn ich mit Recht in dem ersten Buche die Veranlassung der Rahmenerzählung in der buddhistischen Fabel von der Freundschaft des Tigers und des Stiers (§. 22) gesehen habe, die des zweiten in der ebenfalls buddhistischen Fabel von den durch Eintracht sich aus dem Netz befreienden Schnepfen (§. 113), so glaube ich mich schon durch diese Analogien einigermaßen berechtigt, das Pantschatantra eher als das entlehnende Werk anzusehen, somit auch jene Fabel aus dem Mahábhárata abzuleiten. An sie ist, wie im ersten die Trennung, im zweiten die gegenseitige Hülfe der Freunde, so hier die Rache der Krähen an den Eulen angeschlossen. Für diese Annahme sprechen aber insbesondere noch zwei Gründe: 1) der im Mahábhárata durch jene Beobachtung oder vielmehr Fabel hervorgerufene Ueberfall ist, wie schon bemerkt, eins der allerwesentlichsten Momente des großen Heldengedichts. Denn in seiner ganzen Anlage liegt es, daß

faſt alle Theilnehmer des Kampfes — ähnlich wie im großen deutſchen Heldenepos und wahrſcheinlich urſprünglich auch im griechiſchen, worauf die Schickſale der meiſten Helden nach Trojas Falle hindeuten — am Ende umkommen müſſen. Das ganze Heroengeſchlecht muß in einem großen Kampfe vergehen, ehe die neue reinmenſchliche Zeit eintreten kann. Dieſer Untergang gehörte demnach zu den allerweſentlichſten Beſtandtheilen des großen indiſchen Nationalepos. Aber der ihn herbeiführende Ueberfall mußte eine Motivirung haben und hat weiter keine als gerade nur dieſe Fabel. Dieſe Motivirung liegt aber ganz im Charakter der alten Volkspoeſie. Wir ſchließen alſo, daß, ſo alt wie der Ueberfall iſt — dieſer mußte aber ſchon ſehr alt ſein — auch die Fabel im Mahâbhârata ſei. 2) Die Rache wird im Pantſchatantra durch ein Mittel herbeigeführt, welches ganz und gar der bekannten Geſchichte oder Sage von Zopyrus entſpricht, die ſchon von Herodot (III, 153) erzählt wird. Dieſe Geſchichte oder Sage kehrt zwar bei mehrern Völkern wieder, z. B. auch in Rom, ſie hat aber eine ſo ſpecielle Form und ſtimmt in dieſer allenthalben ſo weſentlich überein, daß man mit Beſtimmtheit annehmen darf, daß ſie nur einmal erfunden und, wo ſie ſonſt erſcheint, durch Ueberlieferung von ihrem Urſprungsorte her bekannt geworden iſt. Es kann alſo nur die Frage entſtehen, ob ſie von Indien nach Perſien gedrungen, oder ob die urſprünglich perſiſche Form unmittelbar oder mittelbar nach Indien gelangt iſt. Haben wir ſie für eine wahre Geſchichte zu halten — und ich geſtehe, daß ich keinen Grund ſehe, ihre Geſchichtlichkeit zu bezweifeln —, ſo iſt ihr Urſprung für Perſien geſichert. [1]) Aber ſelbſt, wenn wir ſie als

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß das in der Erzählung vom Gebären einer Mauleſelin entnommene Prodigium, obgleich dieſes in Indien ebenfalls erſcheint (vgl. zu Pantſchatantra, I, V. 415, und II, 33), nicht für indiſchen Urſprung geltend gemacht werden kann. Ein ſo ungewöhnliches Ereigniß für Unglück verkündend zu nehmen, iſt allgemein menſchlich (vgl. z. B. Plin., N. H., VIII, 69 [64]) und kann in Perſien und Indien auf den dieſen beiden Ländern urſprünglich überhaupt vielfach gemeinſchaftlichen ariſchen Anſchauungen beruhen.

Sage nehmen, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie aus Indien nach Persien gedrungen sei. Denn so häufig es in der Thierfabel vorkommt, daß menschliche Thaten auf Thiere übertragen werden, so wird doch nicht leicht ein Beispiel nachzuweisen sein, wo eine Thierfabel in eine Sage von Menschen umgewandelt wäre; ferner ist zu der Zeit, welche Herodot vorangeht, kaum ein derartiger Zusammenhang zwischen Indien und Persien wahrscheinlich, daß eine Fabel von dort hierher hätte übergehen und sich so verwandeln können. Ich neige mich daher ganz und gar zu der Vermuthung, daß diese Erzählung — welche sich auch Râjataraṅgiṇi, IV, 277 fg. findet — erst nach der genauern Bekanntschaft mit den Griechen zu den Indern gelangte. Diese fällt aber erst in die Zeit der baktrisch-indischen Reiche der Griechen, und so tief dürfen wir die Grundzüge des Mahâbhârata und dessen wesentliche Momente gewiß nicht herabrücken. Wenn dieser Grund dafür spricht, daß dieses Buch des Pantschatantra jünger ist als die Benutzung jener Fabel im Mahâbhârata, so folgt ganz dasselbe auf dieselbe Art auch daraus, daß wir die Rache der Krähen durch ein einer griechischen Fabel entlehntes Mittel werden vollziehen sehen (vgl. §. 162): auch diese, sowie andere im Pantschatantra erscheinende griechische Fabeln, konnten die Inder schwerlich vor der angegebenen Zeit kennen lernen (vgl. auch Weber, Indische Studien, III, 356; Allgemeine Monatsschrift, 1853, S. 734). Beiläufig bemerke ich, daß die Zopyrusliſt auch im Anvâr-i-Suhaili, S. 354, angewendet wird (vgl. §. 157).

So nehme ich denn an, daß die Form der Fabel, wie sie im Mahâbhârata erscheint, die Veranlassung zu unserer Rahmenerzählung gegeben hat. Bemerken will ich noch, daß der Verfasser des Kâmandakîyanîtisâra in IX, 40 (repetirt im Hitopadeśa, IV, 47): „Weß Heer, wenn's noth, nicht kampffertig, der fällt durch den, der kampfbereit, gleichwie die Kräh'n im Nachtdunkel durch die Eulen gemordet sind", nur die Veranlassung andeutet, auf die Rache der Krähen aber keine Rücksicht nimmt; doch wäre es natürlich unbesonnen, daraus etwaige Schlüsse über die Zeit des Pantschatantra ziehen zu wollen.

§. 138. Auch hier ist der Rahmen durch eingeschobene Erzählungen unterbrochen; die Differenzen in diesen und ihrer Anzahl sind aber fast noch größer als im ersten und zweiten Buche, und auch die Rahmenerzählung selbst ist im einzelnen sehr verschieden. Die hamburger Handschriften haben die geringste Anzahl von Einschiebungen, nämlich nur vier (unsere 1., 2., 3. und 14. Erzählung); drei von den ausgelassenen (nämlich unsere 8., 11. und 12.) haben sie im folgenden Buche und die übrigen (unsere 4., 5., 6., 7., 9., 10., 13., 15. und 16.) fehlen ihnen ganz. Zugleich weichen sie in Bezug auf den Rahmen stark ab, insbesondere von Kosegarten 173, 23 bis 192, 25 (vgl. §. 149). Es ist das Stadium, wo von den Eulen berathen wird, was mit der die Rolle des Zoprus spielenden Krähe anzufangen sei. Sowol der Kosegarten'sche Text als die berliner Handschrift, Somadeva und die arabische Bearbeitung lassen hier die Eulenminister ihren Rath durch Geschichten belegen, weichen jedoch in deren Anzahl voneinander ab. Im Kosegarten'schen Text und in der berliner Handschrift hat der Eulenkönig fünf Minister, jeder — mit Ausnahme des ersten — erzählt eine Geschichte; dieser dagegen zuerst zwei und am Ende, als er seinen Rath nicht durchdringen sieht, noch eine dritte, worauf er, den Untergang der Eulen vorausfehend, wie die Schneyfe in §. 113 mit seinem Gefolge abzieht. In der arabischen Bearbeitung werden nur drei Räthe befragt und von diesen erzählt erst der zweite und dritte jeder eine Geschichte (unsere 8. und 9.), der erste folgt alsdann mit zweien (unserer 11. und 12.). Damit stimmt Somadeva mit der einzigen Ausnahme, welche sich aber dadurch erklärt, daß sein Augenmerk einzig auf die Erzählungen gerichtet ist, daß er den ersten Rath erst auftreten läßt, wo er seine erste Geschichte erzählt. In diesem ganzen Stadium nun haben die hamburger Handschriften gar keine Erzählung. Es fehlen ihnen also — abgesehen von der schon davor ausgelassenen vierten — die gerade hier in unserer Uebersetzung vorkommenden 5., 6., 7., 8., 9., 10., 11., von denen die 8., 9. und 11. auch in der arabischen Bearbeitung und bei Somadeva erscheinen. Da diese Erzählungen auch im

südlichen (Dubois') Pantschatantra fehlen und sich schon im ersten und zweiten Buche herausgestellt hat und im vierten und fünften noch mehr herausstellen wird, daß sich die Anzahl der eingeschobenen Erzählungen erst nach und nach vermehrt hat, so liegt die Folgerung nahe, daß uns hier in den hamburger Handschriften vielleicht ein Stück aus einer Recension des Pantschatantra oder vielmehr von dessen Grundwerke bewahrt wäre, welches noch älter ist als die Recension, welche der arabischen Bearbeitung zu Grunde liegt. Doch machen folgende Umstände diese Annahme wenigstens sehr bedenklich. Zunächst ist in diesem Stücke die Zahl und die Reihenfolge der Eulenminister ganz dieselbe wie im Kosegarten'schen Text und der berliner Handschrift, während die arabische Bearbeitung und Somadeva, wie gewöhnlich, auch hier übereinstimmend, erst drei Räthe haben; daraus scheint entnommen werden zu müssen, daß dieses Stück jünger ist als die Recension, welche jenen zu Grunde liegt: doch wird dieses Bedenken genommen, wenn man annimmt, daß dies eine spätere, durch Einfluß jüngerer Recensionen herbeigeführte Umwandlung sei. Ein wichtigeres Bedenken entsteht aber durch folgenden Umstand: Die vier ersten Räthe (und es sieht fast so aus, als ob ursprünglich nur diese Anzahl von Räthen in diesem Texte gewesen wäre: denn die hamburger Handschriften nennen zwar zu Anfang dieses Stadiums = Kosegarten, 173, 21, alle fünf Räthe, fügen aber hinzu: ete tasya catvārah saciváh, „diese waren seine vier Räthe") berathen gar nicht, was mit der Jopsruskrähe geschehen soll, sondern ganz allgemein, wie man sich gegen einen Feind zu benehmen habe: der erste, wie bei Kosegarten, 173, 21, Raktākśa genannt, räth zur Beschwichtigung, sāman; der zweite, wie bei Kosegarten, 176, 9, Krūrākśa, zur Zwietracht, bheda; der dritte, wie bei Kosegarten, 180, 20, Dīptākśa, zu Tribut; der vierte, wie bei Kosegarten, 182, 4, Vakranāśa, zu Gewalt, danda, so daß hier die vier politischen Hülfsmittel (vgl. Rāmāyana, V, 81, 37 und sonst) fast ohne alle Rücksicht auf die eigentliche Frage besprochen werden, während bei Kosegarten, in der berliner Handschrift, in der arabischen Bearbeitung und bei Somadeva die Räthe

ganz angemessen bei dem Gegenstande der Berathung bleiben und ihr Votum über das, was mit der Jovyruskrähe anzufangen sei, abgeben. In den hamburger Handschriften gibt erst der fünfte Rath, wie bei Kosegarten, 183, 15, Präkärakarna genannt, auf diese Frage Bescheid, indem er räth, das Leben derselben zu schonen. Der König stimmt ihm bei und will die Krähe mit in die Eulenburg nehmen. Dagegen erhebt sich nun Vakranâsa (welcher insofern die Rolle spielt, die bei Kosegarten, in der berliner Handschrift und bei Somadeva Raktâkśa hat), aber vergebens, und verläßt nun mit seinem Gefolge die übrigen Eulen. Die Reden der vier ersten Minister sind augenscheinlich hier ganz und gar nicht, auf jeden Fall viel weniger, an ihrer Stelle als die in den übrigen Ausflüssen. Letztere (auch das sonst so sehr abweichende südliche [Dubois'] Pantschatantra, s. §. 166) bieten unzweifelhaft in dieser Beziehung eine viel bessere Recension. Ob aber auch eine ältere? Das kann zweifelhaft sein. Es sieht zwar in der That so aus, als ob irgendein der râjanîti, „der hohen Politik", Kundiger diese Gelegenheit nicht habe unbenutzt vorübergehen lassen wollen, ohne seine Weisheit, zwar sehr zur Unzeit und mit Aufopferung einer viel angemessenern Entwickelung, leuchten zu lassen. Allein die indischen Kunstschöpfungen sind keine griechischen, und wenn wir auch für das Pantschatantra, bevor es zu einem bloßen Rahmen von Erzählungen herabsank, entschieden eine höhere Kunstform voraussetzen dürfen als die ist, in der es jetzt vorliegt, so mögen wir doch uns hüten, unsern Maßstab zu hoch zu nehmen. Unmöglich wäre es nicht, daß gerade in der ältern Recension, zumal da hier sicherlich der eigentliche Zweck des Werks, „ein Fürstenspiegel zu sein", viel bestimmter hervortrat, die Weisheit, wenn auch zur unrechten Zeit angebracht, als das der eigentlichen Aufgabe Angemessene erschien und erst später, als den Erzählungen mehr Gewicht beigelegt zu werden begonnen ward, die den Umständen angemessenere Berathung an ihre Stelle trat. Es würde also auch dieses Bedenken nicht so sehr ins Gewicht fallen, als etwa bei einem kunstgeübtern Volke. Es macht aber noch ein Umstand bedenklich, nämlich, daß die hamburger Handschriften im

Gegenſatz zu den übrigen Ausflüſſen die 8., 11. und 12. Erzählung im vierten Buche haben. Wird dadurch nicht glaublich, daß die Stellung derſelben im dritten Buche war, daß aber derjenige, der die beſprochene Veränderung mit dieſem vornahm, um ſie nicht ganz einzubüßen, ſie in das vierte verſetzte? Aber auch hier läßt ſich wiederum manches einwenden: für die 8. und 11. war bei dieſer Veränderung in der That keine Gelegenheit in den Reden der vier erſten Miniſter, allein ganz anders iſt es mit der 12.: dieſe hätte ganz gut bleiben können und der Mangel derſelben, zumal in Verbindung damit, daß Vakranâſa ſtatt Raktâkſha erſcheint, macht es höchſt wahrſcheinlich, daß wenigſtens hier ein Text vorliegt, der älter iſt als die Einſchiebung der 12. Erzählung, obgleich dieſe ſelbſt ſchon in der Pehlewiüberſetzung erſcheint. Ich will den Leſer mit der Discuſſion von Gründen und Gegengründen, die, zumal bei dem geringen kritiſchen Material, welches mir zu Gebote ſteht, doch zu keiner ganz ſichern Entſcheidung führen, nicht weiter behelligen, ſondern nur noch meine Vermuthung kurz ausſprechen, auf die die erwogenen Bedenken und insbeſondere noch der Mangel dieſer Erzählungen im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra den Leſer ſchon vorbereitet haben mögen. Ich glaube nämlich, daß wir in der That in den hamburger Handſchriften Reſte einer der älteſten Recenſionen dieſes Buchs vor uns haben, daß ſie aber durch Einfluß der übrigen Recenſionen, welche ſich neben jener geltend gemacht hatten, nach und nach ſo ſehr verändert ſind, daß Urſprüngliches und Späteres — wenigſtens mit den bisjetzt bekannten Mitteln — kaum noch zu ſcheiden ſein möchte.

Wie man aber auch über dieſe Frage zu entſcheiden einſt fähig werden mag, auf jeden Fall erkennt man auch in dieſem Buche eine allmähliche Steigerung der Zahl der eingeſchobenen Geſchichten, wie wir ſie ſchon im erſten und zweiten geſehen haben und im vierten und fünften ſehen werden. Von dieſem Standpunkte aus läßt ſich etwa folgende Reihenfolge der Recenſionen aufſtellen: die älteſt-erreichbare enthielt nur eine Einſchiebung, nämlich unſere zweite. Dieſe erſcheint in allen Ausflüſſen des

Grundwerks, mit Ausnahme des Hitopadeśa, welcher aber in dieser Beziehung keine Stimme hat. In dieser Form nähert sich die Gestalt des Buchs ganz und gar der erkennbar ältesten Gestalt des vierten und fünften Buchs. Auf dieser beruht das südliche (Dubois') Pantschatantra, welches nur diese zweite Erzählung mit den übrigen gemeinschaftlich hat. Es spiegelt uns also insofern die älteste Recension zurück, gerade wie höchst wahrscheinlich beim zweiten und auch beim vierten Buche. Gerade wie im ersten Buche sind aber auch in diesem dritten selbständig mehrere andere — hier fünf — hinzugetreten, von denen die übrigen Ausflüsse des Grundwerks keine Spur haben. Die zweite Recension enthielt schon drei Erzählungen, nämlich die erste, zweite und dritte; diese erscheinen in allen Ausflüssen, außer im südlichen (Dubois') Pantschatantra (wo, wie bemerkt, nur die zweite) und im Hitopadeśa. Auf ihr beruht die der hamburger Handschriften, wo sich außer diesen nur noch die 14. findet, welche mir, durch Einfluß der übrigen Recensionen, später hinzugekommen zu sein scheint. Die dritte ist die, welche der arabischen Bearbeitung zu Grunde liegt, mit acht Erzählungen (unsere 1., 2., 3., 8., 9., 11., 12., 15.): sie bildet auch die Grundlage von Somadeva's Auszug, doch ist hier noch eine Erzählung vorangeschickt (s. §. 140). Die letzte endlich ist die der berliner Handschrift und der Wilson'schen, welche in dieser Beziehung auch Kosegarten wiedergibt, mit 16 Erzählungen, wie in unserer Uebersetzung.

§. 139. Das erste Stadium des Rahmens bildet im sanskritischen Pantschatantra und in der arabischen Bearbeitung die Erzählung der Veranlassung und die Berathung des Krähenkönigs mit seinen Ministern. Ganz abweichend ist sowol hier als im übrigen Rahmen das südliche (Dubois') Pantschatantra: es ist eine so vollständige Umarbeitung, daß es keine Vergleichung im einzelnen zuläßt: ich werde es daher ebenso wenig als den Hitopadeśa vergleichen, jedoch weiterhin (§. 163 fg.) kurz besprechen.

Die Scene ist bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften wiederum Mahilāropya (Mahilāropya, s. § 6 und Note zu der Uebersetzung), in der berliner dagegen wol unzweifelhaft Pra-

tishṭhâna [1]) im Dekhan, nach Mackenzie Collection. I. CXXIII (vgl. Lassen, Indische Alterthümer, I, 179, II, 881) das heutige Pothanum am Godavery; die in den Wilson'schen Handschriften gibt Wilson hier leider nicht an. Die arabische Bearbeitung bestimmt die Scene nicht.

In den sanskritischen Texten zerfällt dieses Stadium in zwei Theile: zuerst berâth der König mit seinen fünf Ministern; dann mit einem ererbten sechsten allein. Im Arabischen sind es überhaupt nur fünf, und daß dies die ältere Zahl war, tritt noch in einer Discrepanz hervor, welche die neue Redaction nicht weggeschafft hat (vgl. ähnlich §. 189. 193. 194. 214). Während nämlich zu Anfang bei Kosegarten, 149, 2, und entsprechend in der berliner und den hamburger Handschriften — in Uebereinstimmung mit der neuen Redaction, den sechs Ministern entsprechend — sechs politische Hülfsmittel zur Discussion gestellt werden, nennt der Koseg arten'sche Text, S. 171, 9, und, ebenfalls damit übereinstimmend, die berliner und die hamburger Handschriften,

---

[1]) Leider ist meine Abschrift der berliner Handschrift hier mit einem Fragezeichen versehen. Ich las: **दाक्षिणात्ये जनपदेऽष्टप्रतिष्ठानं नाम नगरं** und habe mit Fragezeichen daneben über **ष्ट** geschrieben: **ष्ठ**; beides ist schwerlich richtig, man könnte zwar an **जनपदेष्टप्रति°** „die von den Menschen geliebte Stadt Pratishṭhâna" oder **जनपदेष्ठप्रति°** „die in einem District liegende Stadt Pratishṭhâna' denken, allein **दाक्षिणात्य** hat stets als Substantiv **जनपद** bei sich, „District des Dekhan", so in der Einleitung **दाक्षिणात्ये जनपदे** und ebenso im zweiten und fünften Buche, im Anfange des ersten **दाक्षिणात्येषु जनपदेषु** im Plural, daher ich auch hier nicht wage, **जनपद** als Compositionstheil zu nehmen. Wir werden wol eine bessere Handschrift abwarten müssen.

das Mittel, welches da vorgeschlagen wird, das fünfte, während es in dieser Redaction das sechste genannt werden müßte. Jeder Minister gibt seinen Rath. Hier tritt eine Differenz innerhalb der arabischen Bearbeitung hervor. Während nämlich in Silv. de Sacy's Recension (Wolff, I, 185; Knatchbull, 218) der zweite Minister ebenfalls zur Flucht räth und der König dann eine Rede hält, räth er in der griechischen (S. 56), sowie in der lateinischen (h., 4) Uebersetzung und auch im Anvár-i-Suhaili (S. 301) in Uebereinstimmung mit den sanskritischen Texten und mit Somadeva, zum Kriege und die Rede des Königs fehlt: man sieht, daß die griechische und lateinische Uebersetzung hier die ursprüngliche arabische Uebersetzung treuer reflectiren, als Silv. de Sacy's Recension.

Im einzelnen weicht die arabische Bearbeitung von den sanskritischen Texten sehr ab: manches mag willkürlich verändert sein: doch ist auch sicher vieles aus dem Grundwerke erhalten. So ist z. B. Wolff, I, 188, 2 v. u. fg. = Panschatantra, I, V. 266, und stand also wol sicher darin.

Im Sanskrit findet sich in diesem Stadium eine Strophe — die 13. —, welche so sehr an Aesop. Fur. 329, Cor. 290, Avian. 11, vgl. Robert, Fables inédites, I. 307. 308 erinnert, daß man kaum umhin kann, eine historische Verbindung dazwischen anzunehmen. Der Vergleich erscheint auch Kámandakiyanitisára, IX, 60, vgl. auch Hitopadeśa, IV, 63: Anvar-i-Suhaili, 460; Cabinet des fées, XVIII, 75.

Ueber Strophe 16 vgl. §. 40.

§. 140. In diesem ersten Stadium des Rahmens erscheint — außer bei Somadeva, im Hitopadeśa und im Anvár-i-Suhaili — vor der Erzählung des Grundes der Feindschaft, nämlich der Königswahl, keine eingeschobene Erzählung. Somadeva erzählt dicht vor dieser die Fabel „vom Esel im Tigerfell", der sich durch sein Geschrei verräth, indem er bemerkt, daß auch an dieser Feindschaft nur die Stimme schuld sei. Ich würde, da sich Somadeva in seinem Auszuge manche Willkürlichkeiten erlaubt, auf diesen Zusatz kein Gewicht legen, wenn nicht im Hitopadeśa, obgleich

deſſen Rahmen von dem des Pantſchatantra ſehr abweicht, dieſelbe Geſchichte ungefähr an derſelben Stelle deſſelben erſchiene (bei M. Müller, S. 110). Sollte man danach vermuthen dürfen, daß ſie in irgendeiner Recenſion des Pantſchatantra an dieſer Stelle ſtand und ſpäter verſetzt ward? Sie erſcheint nämlich in unſerm Pantſchatantra als 7. des vierten Buchs (vgl. §. 188). Im Hitopadeſa geht ihr noch eine andere voraus, nämlich die 18. des erſten Buchs des Pantſchatantra (vgl. §. 93. 94).

§. 141. Daß die Thiere Könige haben, alſo nöthigenfalls auch wählen, iſt an und für ſich allen Völkern, bei denen die Thierfabel vorkommt, gemeinſchaftlich (vgl. Grimm, KM., III, 246: Tauſendundeine Nacht, [Weil] III, 923). Hier iſt aber auffallend, daß auch in der äſopiſchen Fabel, wo die Vögel den Pfau zum König wählen, es, gerade wie hier, die Dohle iſt, die Einſpruch thut (Aesop. Fur. 183. Cor. 53: Syntipas, von Mattbäi, 52: auch Bartan, VII, wo Taube ſtatt der Dohle, vgl. auch Abſtemius, 59, in Neveleti, Mythologia aesopica). Dieſes Zuſammentreffen iſt ſchwerlich zufällig. Nun iſt es aber, wie die Krähe mit vollem Rechte im Pantſchatantra bemerkt, ein ſehr eigenthümlicher Einfall der Vögel, die Eule — welche weder durch Schönheit noch Stärke über die andern hervorragt, ja ſonſt gewöhnlich als Scheuſal hervortritt — zu ihrem König zu wählen. Ich kann daher nicht glauben, daß dieſer ganz unpaſſende Einfall aus irgendeiner — wenigſtens ernſthaft gemeinten (in einer humoriſtiſchen könnte ſie ihre Stelle haben) — Thierfabel herrührt; ich bin daher überzeugt, daß jene griechiſche Fabel den Indern bekannt war und von dieſen die Eule an die Stelle des Pfaus geſetzt ward, einzig zu dem Zwecke, um dadurch die alte Fabel von der Feindſchaft der Krähen und der Eulen zu unſerer Rahmenerzählung weiter auszuſpinnen. Die Vermittelung bildete die Einſprache der Dohle oder Krähe, dort als Feindin der Eulen, hier des Pfaus. Höchſt beachtenswerth würde für unſer ganzes Buch die Fabel „von der Eule und der Krähe" ſein (Fur. 217. Cor. 188. vgl. auch II. 188. und Fur.-Note: Robert, Fables inédites, I. 247—254), wenn ſie nicht eine bloße Umformung

von Babr., 72, wäre, wo aber nicht die Eule, sondern die Schwalbe der erste Vogel ist, der der Krähe die falschen Federn zu nehmen beginnt.

§. 142. Im Anvár-i-Suhaili ist noch vorher eine Erzählung eingeschoben, durch welche die Bewahrung eines Geheimnisses eingeschärft wird. „Ein König wird durch die Schwatzhaftigkeit seines Veziers und dessen Tochter, denen er seine Absicht, seine Frau und deren Buhlen zu tödten, anvertraut hat, von diesem letztern selbst umgebracht“: Anvár-i-Suhaili, 306; Livre des lumieres, 240; Cabinet des fées, XVII, 431; ausgeführter in Tausendundein Tag, IX, 55—119.

§. 143. In der Geschichte der Königswahl erscheint die erste Erzählung, „Hase und Elefant“, in den sanskritischen Texten, bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 192; Knatchbull, 223; Someon Seth, 58; Johann von Capua, b., 5, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., II; spanische Uebersetzung, XXXVI, a.; Doni, 36; Anvár-i-Suhaili, 315; Livre des lumieres, 246; Cabinet des fées, XVII, 437. Sie erscheint auch im Hitopadeśa (jedoch nicht in der persischen Uebersetzung, wo statt ihrer „der lügnerische Barbier“, Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 248), und zwar, wie bei Somadeva, hinter der §. 140 erwähnten Fabel (Max Müller's Uebersetzung, 112, vgl. Lancereau's französische Uebersetzung, 234). Sie fehlt also nur bei Dubois (vgl. §. 138).

Die Darstellung ist sich allenthalben sehr gleich; am klarsten in der berliner Handschrift. Bezüglich des Anfangs dieser Fabel vgl. §. 130, S. 329.

Der Ursprung dieser Fabel ist unzweifelhaft indisch. Sie beruht nämlich auf einem Namen des Mondes, çaçin, d. h. „der mit dem Hasen Versehene“, und dieser Name auf dem Glauben, daß das Bild im Monde ein Hase sei. Mit diesem Glauben hängt eine buddhistische Legende oder vielmehr ein Dschátaka zusammen. Hier wird erzählt, daß, als Śákyamuni in einer frühern Existenz ein Hase war, er in Freundschaft mit einem Fuchs und

einem Affen lebte: bei Upham kommt auch noch ein Wasserhuhn hinzu. Um den Bodhisattwa zu prüfen, sei Indra als Greis zu ihnen getreten, um sie um Nahrung zu bitten: Affe und Fuchs hätten jeder etwas gebolt, der Hase sei leer zurückgekehrt. Indra habe ihm Vorwürfe gemacht. Da ließ der Hase ein Feuer anzünden und warf sich selbst zur Nahrung für ihn hinein. Zum Lohn für diese Aufopferung habe ihn Indra in den Mond versetzt: Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stanislas Julien, I, 375: Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 309: Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, III, 204. Ob der Glaube und das Wort çaçin in Indien älter als diese Legende sei, oder erst aus ihr entstanden, kann zweifelhafter sein, als manche bereit sein möchten, anzunehmen. In China ist die Sitte, einen Hasen in die Mondscheibe zu setzen, doch wol erst nach buddhistisch, und in Indien sind çaçin und Wörter mit gleicher Bedeutung als Bezeichnung des Mondes schwerlich vor der Zeit des Buddhismus nachweisbar.

Die Art, wie der Elefant durch den Widerschein des Mondes getäuscht wird, erinnert an die orientalische Fabel bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, XXIV, wo der Fuchs dem Wolfe statt des versprochenen Käses ebenfalls den Widerschein des Mondes zeigt (in ein serbisches Märchen übergegangen, Wuk, Nr. 50, S. 267), vgl. §. 61. Die Verlockung durch Käse betreffend, vgl. Bartan, XVII, wo der Fuchs den Wolf mit einem Käse in die Falle lockt. Die Fabel selbst aber scheint ursprünglich eine Umwandlung von Aesop. Fur. 69. Cor. 29: vgl. Robert, Fables inédites, II, 114, wo der Fuchs den zum König der Thiere gewählten Affen unter dem Vorwande, ihm einen Schatz (bei Fur. ein Stück Fleisch) zu verschaffen, ebenfalls in eine Falle lockt: vgl. auch „Rabe und Fuchs", Aesop. Fur. 216. Cor. 204 (wo einige „Fleisch" statt „Käse" haben), Phaedr. 13 u. s. w., vgl. Robert, Fables inédites, I, 5—12. In einem wallisischen Märchen (Rodenberg, Ein Herbst in Wales, S. 176) wird eine Fee mit Käse gewonnen.

§. 144. Die zweite Erzählung, ebenfalls in die Königswahl verwebt, erscheint in allen Ausflüssen des Grundwerks, auch im südlichen (Dubois') Pantschatantra, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (Dubois, S. 152): in der arabischen Bearbeitung ist sie bei Wolff, I, 197: Knatchbull, 226; Symeon Seth, 60; Johann von Capua, b., 6, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., IV, 6: spanische Uebersetzung, XXXVI, b.; Doni, 38: Anvar-i-Suhaili, 322, wo S. 325 eine kleine, nicht üble metrische „der fromme, redliche Richter", eingeschoben ist: Livre des lumieres, 251: Cabinet des fées, XVII, 442. Dagegen fehlt sie im Hitopadeśa, wo statt ihrer „Schwan, Rabe und Wanderer" erscheint (Max Müller's Uebersetzung, S. 116), vgl. darüber §. 76. Nachgeahmt ist unsere Fabel von Baldo, fab. XX, bei Edelestand du Méril, Poésies inédites, S. 249.

Die Darstellung stimmt in den sanskritischen Texten und in der arabischen Bearbeitung in den wesentlichen Punkten allenthalben überein. Wo die arabische Bearbeitung in der Ausführung — welche mehrfache Vorzüge hat — von den übrigen abweicht, fußt sie wol sicherlich auf dem sanskritischen Grundwerke: so ist z. B. Wolff, I, S. 200, Z. 3 v. u. augenscheinlich eine Uebersetzung der 145. Strophe im ersten Buche des Pantschatantra, jedoch mit einer Variante, die an Pantschatantra, I, 62, erinnert: sollte das sanskritische Grundwerk vrithâkârân yathâ dârân gebabt haben? Nur in Bezug auf das eine der streitenden Thiere existiren Differenzen. Der Koseqarten'sche Text, die hamburger und die Wilson'schen Handschriften nennen es einen Sperling; in der berliner dagegen ist es ein Rebhuhn; die arabische Bearbeitung hat صفرد sifrid oder sifrud (Silv. de Sacy, Kalilah und Dimnah, S. 187, Z. 4 v. u. fg.), welches bei Freytag und Meninsky „Name eines Vogels, Philomele" ausgelegt wird: danach hat auch Knatchbull, 226, „Nachtigall" übersetzt: wieso Wolff auf „Habicht" kommt, kann ich nicht deuten. Die eigentliche Bedeutung des arabischen Wortes ist noch nicht fixirt und möglicherweise ist es nicht die alte Lesart. Die lateinische Uebersetzung hat nur avis, ein Vogel überhaupt, und so wird wol auch die hebräische

keine specielle Bestimmung gehabt haben: die griechische Uebersetzung hat sonderbarerweise σκίουρος. Dagegen hat das Anvâri-Suhaili „Rebhuhn" (S. 322), wie die berliner Handschrift des Pantschatantra, die wir schon so oft in Uebereinstimmung mit der arabischen Bearbeitung gefunden haben. Es ist danach wahrscheinlich, daß die ältere Recension der arabischen Uebersetzung ein Wort hatte, welches „Rebhuhn" bedeutete und dieses auch im sanskritischen Grundwerke der eine der Streiter war. Dafür spricht auch Baldo's Nachahmung dieser Fabel, welche auch insofern von Wichtigkeit ist, als sie am bestimmtesten zeigt, daß Baldo auf einer von den bekannten verschiedenen, selbständigen Uebersetzung aus dem Arabischen fußt. Er hat nämlich (sich an „Rebhuhn" anschließend) gallus (denn so ist in der Ueberschrift und V. 30 zu lesen; sonst würden Hase und Katze miteinander vor dem Pardel klagen, was doch reiner Unsinn wäre): ich bemerke zugleich, daß der Richter hier statt der Katze ein pardus ist: war in seinem Texte ein anderes arabisches Wort als سنّور „die Katze?" etwa eins mit der Bedeutung „wilde Katze?" im Sanskrit ist es ein aranyamârjâra, „Waldkatze". Uebrigens scheint Baldo, oder der, auf dessen Uebersetzung seine Nachahmung beruht, kein großer Kenner des Arabischen gewesen zu sein und mochte vielleicht das arabische Wort durch pardus richtig wiedergegeben zu haben glauben.

Am stärksten weicht die Darstellung im südlichen (Dubois') Pantschatantra ab. Die streitenden Thiere sind beide Hasen, streiten auch um etwas ganz Anderes, nämlich um eine gemeinschaftlich zu machende Reise. Der Richter ist auch hier die Katze: in Betreff derselben ist aber ein den Trug auf eine komische Weise steigernder Incidenzpunkt hinzugetreten: Die Katze hat nämlich Milch aus einem oben sehr engen Gefäß genascht: der Herr ist hinzugekommen; sie mußte flüchten, konnte aber mit dem Kopfe nicht wieder aus dem Milchtopfe, sodaß dieser ihn umschließt. Die unglücklichen Hasen, welche die Katze für einen Büßer halten, bilden sich ein, daß diese Qual eine selbstgewählte Steigerung ihrer

Aicese sei und werden dadurch nach ihrem Urtheilsspruche noch begieriger. Zu diesem Zwecke müssen sie ihr natürlich den Topf erst abnehmen und machen sie dadurch erst fähig, ihre Treulosigkeit an ihnen zu beweisen. Es ist dies augenscheinlich ein absichtlich hinzugedichtetes, aber nicht übel ersonnenes Raffinement; vielleicht gab der Name der Katze, dadhikarṇa, „Milchohr", die Veranlassung dazu.

Auch hier zeigt sich der bedeutende Einfluß der deutschen Uebersetzung auf die spanische. Wie der Holzschnitt der deutschen zeigt, hatte der Uebersetzer die Absicht, an die Stelle des Vogels eine Maus zu setzen — entschieden passender wegen der Lokalität des Nestes. Als es aber zum Klappen kam, scheint ihn das Gewissen gerührt zu haben, er ließ „Vogel" bestehen. Die spanische Uebersetzung dagegen hat aus dem Holzschnitt raton aufgenommen und danach Doni: topo (vgl. §. 14. 41. 61. 84. 111, 4).

Die Fabel selbst zerlegt sich in drei Momente: 1) die heuchlerische Katze; diese Anschauung ist allgemein menschlich; innerlich, aber schwerlich historisch, verwandt sind z. B. Fur. 14. Cor. 152 (vgl. S. 347), Fur. 15. Cor. 6, und Fur. 67. Cor. 28; Robert, Fables inédites, I, 216; sie tritt in einer noch schönern Fabel im Mahâbhârata, V (II, 283), V. 5421 fg. hervor, wo es die Katze durch ihre Heuchelei so weit bringt, daß sich ihr sogar Vögel und Mäuse anvertrauen: auch da gibt sie sich für altersschwach aus und die Mäuse müssen sie zum Flusse führen, damit sie ihre Reinigungen vornehmen kann: dieser Gelegenheit bedient sie sich alsdann, stets einige zu fressen, bis endlich ihre Heuchelei entdeckt wird. Auf diese Fabel oder die im Pantschatantra oder Hitopadeśa, I, 4, oder vielleicht eine ihnen ähnliche unbekannte beziehen sich Manu, IV, 30. 192. 195. An die arabische Darstellung reiht sich vielleicht das Bild, welches Grimm, RA., CXCII, erwähnt, wo die Mäuse den Katzen predigen, sowie auch des Katers Priesterschaft, Renart, br. 23. Daß die Mäuse als die gewöhnlichste Beute der Katze an die Stelle des Vogels und des Hasen treten, ist so natürlich, daß sie auch, wie schon bemerkt, im Holzschnitt der deutschen Uebersetzung erscheinen und von da

in die spanische Uebersetzung gedrungen sind. Vgl. noch Katze als Neune, §. 73.

Als zweites Moment glaube ich das Verderben der Streitsucht überhaupt, ohne Hinzunahme des ersten Moments, zu erkennen. Ich folgere dies aus der, wie schon oben (§. 66) bemerkt, hierher gehörigen Fabel, welche im südlichen (Dubois') Pantschatantra schon im ersten Buche (S. 93) erscheint. Hier sind zwei Sperlinge an die Stelle des Hasen und des Sperlings getreten, wie ähnlich, aber umgekehrt, im dritten Buche desselben zwei Hasen. Dort streiten sich nun die beiden Sperlinge, gerade wie in der sanskritischen und der arabischen Bearbeitung, um ein Nest. Sie legen aber ihren Streit erst einer Vogelversammlung vor, dann einem König, der jedoch erst einen Vogelrath hören will: als nun die Vögel versammelt sind, läßt er sie fangen und verspeist erst die Kläger, dann die übrigen. Der König spielt zwar hier, dem Resultate nach, die Rolle der Katze, doch nur infolge der thörichten Streitsucht der Kläger, nicht eigener Heuchelei.

Das dritte Moment ist gerade das bestrittene Nest. Dieses finden wir auch in einer occidentalischen Fabel, zuerst, soviel mir bekannt, Phaedr., I, 21 (vgl. Nachahmungen bei Eréléstand du Méril, Poésies inédites zu Neckam. XXVIII, S. 198). Eine Hündin bittet einen Hund um Erlaubniß, in seinem Neste niederkommen zu dürfen, und ist dann nicht wieder wegzubringen. Ob die indischen und occidentalischen Fabeln in Bezug auf dieses Moment in historischer Verbindung miteinander stehen, wage ich nicht zu entscheiden.

Diese drei Momente sind in der vorliegenden Fabel des sanskritischen Grundwerks absichtlich miteinander verbunden: in dem südlichen Pantschatantra erst zwei derselben: ob diese Darstellung darum für eine ältere Nebenform zu nehmen sei, ist mir nicht sicher.

Eréléstand du Méril glaubt, an unsere Fabel als Nachahmung, wol nicht mit Unrecht, auch eine von Odo von Cerington (Shirton, um 1180: vgl. Gräße, Literärgeschichte, II, 3, 463) lehnen zu dürfen. Dadurch würde sie dann mit noch einer aus dem Kreise des Reineke Fuchs in Verbindung treten, vgl. Eréléstand,

S. 249, Note; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 46, 2; 47, 1; Robert, Fables inédites, II, 107.

§. 145. Am Ende dieſes Stadiums fühlt die Krähe faſt Reue, daß ſie durch ihre verletzenden Worte die Feindſchaft der Eule hervorgerufen, und ſpricht in dieſem Zuſtande Str. 112, welche auch Kalilah und Dimnah bei Knatchbull, 230; Wolff, I, 201. 203, noch weiter ausgeführt, wiederkehrt. Daran ſchließt ſich eine Fabel der Tuareg in Nordafrika (mitgetheilt im „Ausland", 1857, Nr. 39, 3. S. 929) ſo genau, daß man kaum umhin kann, ſie für dadurch veranlaßt, gewiſſermaßen als Veranſchaulichung der erwähnten Strophe oder vielmehr ihrer arabiſchen Bearbeitung, anzuſehen. Im Verlaufe dieſes Werks werden wir ein ſchlagendes Beiſpiel ſehen, wie — ohne Zweifel durch den Islam — ein indiſches Märchen ſelbſt bis tief nach Afrika vorgedrungen iſt; es wird uns alſo nicht ſchwer ankommen, bei den Tuaregs eine Bekanntſchaft mit dem Kalilah und Dimnah vorauszuſetzen, zumal da wir unter den a. a. O. im „Ausland" mitgetheilten als Nr. 1 auch die äſopiſche Fabel, „die Löwentheilung" (Fur. 109, Cor. 38; Robert, Fables inédites, I, 31) finden. Die Fabel, die ſich an die erwähnte Strophe ſchließt, lautet etwa folgendermaßen:

„Eine Wunde heilt gewöhnlich, nicht aber das Uebel, das ein böſes Weib anrichtet. Ich will lieber einen Degenſtoß, als Verletzung von der Zunge eines Weibes."

„Eine Frau war von Feinden gewaltſam entführt worden; ſie entwiſchte ihnen aber und begegnete einem Löwen, der ſie auf ſeinen Rücken nahm und in das Dorf zurückbrachte. Sie erzählte dies ihren Landsleuten und ſagte: «Der Löwe iſt gut gegen mich geweſen, aber er roch aus dem Halſe.» Der Löwe hörte dies und ging weiter. Nach einiger Zeit, als die Frau in den Wald ging, begegnete ihr ein Löwe und ſagte zu ihr: «Nimm dieſes Scheit Holz und ſchlage mich!» Sie wollte nicht, weil ein Löwe ihr einen großen Dienſt geleiſtet habe; er aber ſagte: „Das ſei er ſelbſt geweſen"; dann wiederholte er ſeinen Befehl, mit der

Drohung, daß er sie sonst fressen würde. Sie verwundete ihn darauf. Nach einigen Monaten begegnete sie ihm von neuem. Da sagte er zu ihr: «Sieh' nach der Stelle, wo du mich verwundet! Ist sie geheilt oder nicht?» «Sie ist geheilt!» antwortete die Frau. Darauf fragte er: «Ist das Haar wieder gewachsen?» Sie bejahte es. Darauf er: «Eine Wunde heilt gewöhnlich, nicht aber das Uebel, das ein böses Weib anrichtet» (u. s. w. wie oben). Und damit packte er sie und fraß sie auf."

§. 146. Es folgt nun das Stadium des Rahmens, wo der Hauptminister ausführt, wie er die Eulen durch List vernichten werde. Ueber die List ist schon oben (§. 137) gesprochen. Um den Nutzen eines listigen Verfahrens hervorzuheben, erzählt er zugleich die dritte Geschichte. Diese haben alle sanskritischen Texte, Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 205; Knatchbull, 233; Symeon Seth, 62; Johann von Capua, i. 1. b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., VI, 6; spanische Uebersetzung, XXXVII, a.; Doni, 42; Anvâr-i-Suhaili, 331; Livre des lumières, 254; Cabinet des fées, XVII, 444. Auch der Hitopadeśa hat sie, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (als zehnte des vierten Buchs; M. Müller's Uebersetzung, S. 168). Sie fehlt also nur bei Dubois. Dagegen scheint sie mir auch in Pâṇini, V, 3, 106, angedeutet zu sein. Denn ajâkṛipaṇiya scheint zu bedeuten: „wie mit der Ziege und dem armen (Betrogenen)", was ganz auf unsere Fabel paßt; bezüglich der Bedeutung von kṛipaṇa vgl. Çat. Br., 14, 6, 8, 10 bei Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch: „Wem es von Anfang an schlecht geht, der ist nicht ein kṛipaṇa; ein Hochherziger, der in Unglück geräth, der wird dîna kṛipaṇa genannt". Ist meine Annahme richtig, so wird diese Geschichte zu einer verhältnißmäßig schon sehr lange in Indien bekannten.

Die Darstellungen im Pantschatantra und im Hitopadeśa sind fast identisch; etwas stärker weicht Somadeva ab; er hat mehr als drei Schelme und der Priester hat die Ziege gekauft; darin stimmt auch die arabische Bearbeitung mit ihm. Da es auch im übrigen wahrscheinlich ist, daß er eine ältere Darstellung als unsere

sanskritischen Texte bewahrt hat, so erlaube ich mir, sie in einer Uebersetzung mitzutheilen:

„Ein Brahmane hatte eine Ziege gekauft und indem er sie auf der Schulter aus dem Dorfe wegtrug, wurde er von vielen Schelmen gesehen, die begierig waren, sich die Ziege anzueignen. Einer von ihnen trat zu ihm und sagte ärgerlich: «Brahmane! Wie kommst du dazu, diesen Hund auf der Schulter zu haben? Wirf ihn weg!» Als der Brahmane, ohne sich darum zu bekümmern, weiter ging, kamen ihm zwei andere entgegen und sagten ganz dasselbe. Wie er nun, zweifelhaft die Ziege betrachtend, zugeht, kommen wieder drei andere Schelme zu ihm und sprechen: «Wieso trägst du zugleich eine Opferbinde und einen Hund? Du bist sicher ein Jäger und kein Brahmane, und tödtest Wild mit jenem Hunde». Als er das gehört, dachte der Brahmane, «sicher bin ich von einem bösen Geiste verwirrt, der mich mit Blindheit geschlagen hat. Sehen denn alle falsch?» So denkend, warf er die Ziege weg, badete sich und ging nach Hause. Die Schelme aber nahmen die Ziege und aßen sie vergnügt auf."

Die spanische Uebersetzung zeigt hier wieder ihre Beeinflussung durch die deutsche. Johann von Capua hat sonderbarerweise das Opferthier durch cervum übersetzt (ob Druckfehler für caprum?). Die alte deutsche Uebersetzung hat entweder durch glückliche Divination, oder weil sie nach dem Manuscript gearbeitet ist (s. besondern Aufsatz über sie), gaisz; danach die spanische cabron, und Doni caprone und becco.

Diese Schelmengeschichte ist mehrfach nachgeahmt: so Gesta Romanorum, 132, wo auf diese Weise drei einen überreden, daß er den Aussatz habe, und er ihn nun vor Furcht wirklich bekommt. Dann Forlini, Nov., VIII, wo die Umstehenden einen Bauer überzeugen, daß seine Zicklein Kapaune seien. Ferner Straparola I, 3, wo drei Burschе einem Geistlichen ein Maulthier abluchsen, indem sie ihm weißmachen, es sei ein Esel: doch weiß es jener später wieder zu vergelten (vgl. Val. Schmidt, zu Märchen des Straparola, 309 [mir nicht zugänglich], und die Ausgabe der französischen Uebersetzung in der Bibliothèque Elzevirienne (Paris

1857). I. Préf. XVI; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 47. 2; Liebrecht zu Dunlop, Anm. 356; Lancereau zu Hitopadeśa, 252). Daran reihen sich Märchen (vgl. Schmidt a. a. O.), insbesondere Zingerle, Märchen aus Südteutschland, II, 414; ein schwäbisches Volksmärchen bei Meier in Hackländer, Hausblätter, 1857, 16. Heft, S. 287 fg.; Schleicher, Litauische Märchen, S. 41 u. 121.

Ausführlicher ist das Schelmstück bei Cardonne, Mélanges de litérature orientale, II. 58 aus der Megmoun Hikaïat. Der auch hier von drei Schelmen Betrogene verliert Esel, Ziege und Kleider (vgl. das litauische Märchen bei Schleicher, S. 16. 17, wo der Betrogene Ziege und Kleider verliert). Vgl. auch die kürzere, aber treffliche Bearbeitung in Tausendundeine Nacht, (Weil) IV, 68, wo jedoch nur zwei Schelme: „Ein Bauer führt einen Esel am Zaume hinter sich: da legt der eine Schelm den Zaum unvermerkt sich an und der andere führt den Esel weg: als der Esel in Sicherheit ist, bleibt jener stehen und gibt sich für einen Menschen aus, der bisjetzt durch einen Fluch seiner Mutter in einen Esel verwandelt war" u. s. w. Nur in entferntem Zusammenhange stehen hiermit die Schelmgeschichten im Sindabadkreise: Sindibad-nameh im Asiatic Journal, XXXVI, 100; Sandabar, 69, Syntipas, 59; Sieben Veziere, in Tausendundeine Nacht, (Breslau) XV, 245 (man vgl. kürzest die verwandte von Pürna bei Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 240. 243. 312, und das türkische und Kâdiri's Tûtinâmeh; Rosen, I, 30; Iken, erste Erzählung; auch Keller, Romans de Sept Sages, CL; Le livre d'Hénoch, von Pichard, S. 69; Vierzig Veziere, von Behrnauer, S. 214; Tausendundeine Nacht, [Weil] IV, 728; Les trois larrons, bei Le Grand d'Aussy [1779], III, 1 fg.; Boccaccio, VIII, 6; Masuccio, XVII; Dunlop, 208, u. a. auch oben §. 106).

§. 147. Unmittelbar hinter der dritten Erzählung wird im Kosegarten'schen Texte, in der berliner und den Wilson'schen Handschriften, zum Beweis, daß man nicht mit vielen kämpfen dürfe, unsere vierte Fabel erzählt. Sie fehlt in den hamburger Handschriften, bei Dubois, Somadeva, in der arabischen Bearbeitung

und im Hitopadeſa: ſie iſt alſo unzweifelhaft erſt ſpät eingeſchoben. Stark erinnert an ſie die 38. Erzählung bei Abſtemius (in Neveleti, Mythologia aesopica, Frankfurt 1610. 1660), auf welche ſich ein bei Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, 144, 5, bekannt gemachter Vers aus Jocalis bezieht:

turba muscarum fortis confunditur ursus

(vgl. auch §. 236, die zweite eingeſchobene Erzählung). Die indiſche Fabel ruft auch die Frage der Schlange ins Gedächtniß, welche in dem, §. 166 aus dem Dſanglun mitzutheilenden Märchen vorkommt: warum ſie gut aus ihrem Neſte auskriechen, aber nicht ohne Qual wieder hineinkriechen könne? Sollte ſie dadurch veranlaßt ſein?

§. 148. Der Miniſter ſetzt nun ſeinen Zopyrusplan (ſ. §. 137) auseinander. Daraus iſt im Anvár-i-Suhaili eine neue Fabel gebildet, die etwas weiterhin, Anvár-i-Suhaili, 345; Livre des lumières, 269; Cabinet des fées, XVII, 458 (ſ. §. 157) eingeſchoben iſt. In ihr ſpielt ein Affe die Rolle der Zopyruskrähe, und Bären die der Eulen. Bei ihrer Bildung war vielleicht Pantſchatantra, V, 10, mit von Einfluß; denn obgleich dieſe Fabel nicht im Kalilah und Dimnah erſcheint, war ſie doch wenigſtens in Perſien bekannt, da eine Nebenform derſelben im perſiſchen Sindibad-nâmah und im türkiſchen Tûtînâmeh (Roſen, I, 130) erſcheint (ſ. §. 210), ſich alſo auf jeden Fall in dem perſiſchen Tûtînâmeh befand.

§. 149. Die Krähen ſind abgezogen. Die Eulen finden die Zopyruskrähe und berathen, was mit ihr geſchehen ſolle. Nach Anhörung verſchiedener Rathſchläge entſchließt ſich der Eulenkönig, ihr Leben zu ſchonen und ſie mit in die Eulenburg zu nehmen.

Dies iſt das Stadium, in welchem die hamburger Handſchriften ſo ſehr von allen übrigen Ausflüſſen abweichen: ſ. darüber § 138, wozu ich hier nur noch das fügen will, daß, während ſich ſpecielle Aehnlichkeiten zwiſchen der arabiſchen Bearbeitung mit dem Koſegarten'ſchen und berliner Text zeigen (z. B. Wolff, 209, 4 = Koſegarten, Str. 133. 134), keine derart zwiſchen ihr und den hamburger Handſchriften hervortreten.

§. 150. Der erste Rath stimmt bei Kosegarten, in der berliner Handschrift und in der arabischen Bearbeitung für Tod (über die hamburger s. §. 138); in den ersten beiden Autoritäten, sowie in den Wilson'schen Handschriften erzählt er zum Beleg unsere fünfte Fabel. Sie fehlt in den hamburger Handschriften, in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva, Dubois und im Hitopadesa: sie ist also unbedenklich für einen verhältnißmäßig spätern Zusatz zu nehmen. Dagegen hat sie einen ganz indischen Anstrich (vgl. Wilson, Hindu theatre, 2. Aufl., I, 21, Note: „Should a snake appear [in einem Hause] he is venerated as the guardian of the dwelling), und ich will — weil Weber, Indische Studien, III, 440, daran zweifelt — nicht unbemerkt lassen, daß schätzehütende Schlangen Indien nichts weniger als fremd sind (vgl. weiterhin das Märchen aus Somadeva und die 10. Erzählung §. 155, Tsanglun, Uebersetzung, 221; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 44, u. a.), wie ja auch natürlich ist, da sie den schätzegewährenden Stein besitzen und vielfach Schätze spenden. Der Schlangencultus ist in Indien überhaupt mächtig und spielt, insbesondere in dem buddhistischen Leben und Schriften, auf die wir schon so viele Stücke des Pantschatantra zurückführen konnten, eine sehr hervorragende Rolle. Dennoch kann man infolge davon, daß diese Fabel auch unter den äsopischen erscheint und im Pantschatantra erst ein späterer Zusatz ist, auch an eine Entlehnung aus dem Occident denken. Zündel nimmt sogar die Priorität für Aegypten in Anspruch, jedoch mit Gründen, die trotz des aufgewandten großen Scharfsinns schwerlich irgend überzeugend wirken (Rheinisches Museum für Philologie, 1847, V, 442. 639). Sie findet sich Aesop. Fur. 42, Cor. 141, und Fur. 155, Cor. 338; Phaedr., von Dreßler, VII, 28; Ugobardus, XXX; vgl. auch Edelestand du Méril, S. 160, Note. Diese Darstellungen sind alle spät und entscheiden nicht gegen indischen Ursprung. Etwas schwieriger würde die Ableitung aus Indien, wenn die Fabel wirklich schon von Babrius behandelt wäre, wie Zündel a. a. O. wahrscheinlich zu machen sucht; doch nur etwas; denn Babrius ist, so sehr man auch über seine Zeit schwanken mag, doch sicher be-

deutend jünger als die Zeit, wo durch Alexander den Großen und seine Nachfolger Indien in nähere Beziehung mit dem Occident gekommen war (vgl. auch §. 130, S. 329). Außer wegen ihres indischen Gepräges scheint mir der Fabel auch darum ein indischer Ursprung zuzusprechen zu sein, weil die angeführten occidentalischen Formen nur wie Fragmente aussehen, nur den Eindruck von Gehörtem und nicht vollständig Verstandenem, darum Unzusammenhängendem machen. Bei den griechischen Darstellungen muß man sich fragen: warum will der Bauer die Schlange, die seinen Sohn umgebracht hat, sich wieder befreunden? Denn daß er ihr frühere Wohlthaten verdankt und der Sohn sie auf die allerungerechteste Weise angegriffen hat, wird in ihnen nirgends angedeutet. In den lateinischen Darstellungen dagegen fehlt jeder vernünftige Grund, warum er die Schlange tödten will: denn es wird nicht erzählt, daß sie seinen Sohn getödtet hat; dagegen erhalten wir hier den Grund, warum er sie versöhnen will: nachdem er sie verwundet hat, wird er arm und meint nun, daß er, wie die Fabel im Pantschatantra ausdrücklich sagt, seinen Wohlstand ihr verdankte. So sieht man, daß jede der vier erwähnten occidentalischen Formen nur eine unmotivirte, gewissermaßen halbe Fabel enthält; verbindet man aber eine griechische mit einer lateinischen, so erhält man eine wohlmotivirte, gewissermaßen ganze: damit aber auch unsere *indische*. Nun aber wird gewiß niemand behaupten, daß diese letztere eine mit Bewußtsein vollzogene derartige Verbindung sei: wol aber wird man leicht zugeben, daß eine so ausführliche Concertion wie die besprochene indische, die schon gar keine Fabel mehr ist, sondern ein Märchen, wenn sie nicht literarisch, sondern mündlich überliefert ward, leicht in solche Stücke zerfallen konnte. Höchst auffallend ist aber nun, daß sie bei Marie de France (Poésies, publ. par Roquefort, II, 267; Le Grand d'Aussy, [1781] IV, 231) und in den Gesta Romanorum, c. 141, fast ganz und gar in der gewünschten Form, wo beide Theile verbunden sind, erscheint, aber auch unserer indischen so genau entspricht, wie man unter den veränderten Verhältnissen erwarten oder verlangen kann. In den Gesta Romanorum wird ein armer Ritter durch die Güte

einer Schlange reich und mächtig; seine Frau meint, die Schlange besitze große Schätze, und räth, sie zu tödten. Der Mann versucht es: es mißlingt; er wird aber nun wieder arm. Auf den Rath der Frau sucht er die Schlange wieder zu versöhnen; aber vergebens: sie antwortet wesentlich wie im Pantschatantra. Bei Marie nähert sich die Form der indischen noch etwas mehr: es ist hier noch ein Ackersmann, verliert durch den Zorn der Schlange seine Kinder und alles. Man kann kaum annehmen, daß sich neben jenen halben Formen dieser Fabel, vorausgesetzt, daß sie noch der antiken Zeit angehören, diese volle bis in das Mittelalter erhalten habe; es ist mir vielmehr wahrscheinlich, daß sie in der letztern Zeit nochmals reiner und voller aus dem Orient nach dem Occident gedrungen sei, und zwar durch Vermittelung der Literatur. [1]) Uebrigens mag bei Gestaltung dieser letztern zwei Formen die äsopische Fabel von der eierlegenden Henne, Babr., 123; Fur. 47. Cor. 24; Fur. 156. Cor. 136; Robert, Fables inédites. I. 334 (vgl. Morlini, Nov., 41; Liebrecht zu Dunlop, S. 360; Schmidt zu Straparola, und weiterhin §. 158), von Einfluß gewesen sein. Fast ganz treu nachgeahmt findet sich die indische Form des Märchens bei Sénecé, Oeuvres choisies, ed. Elzevir. (Paris 1855, S. 119); woher er seine Form kennen gelernt hat, vermag ich nicht nachzuweisen, doch hat er sie wol sicherlich mittelbar aus irgendeinem orientalischen Werke, wie die ganze Darstellung zeigt. Innerlich verwandt ist Grimm, KM., Nr. 105, vgl. auch das polnische ebend., III, 397

Mehr oder weniger verwandt sind ferner folgende Fabeln, wol sämmtlich ursprünglich indische, was ebenfalls für den indischen Ursprung der besprochenen entscheidet. Zunächst die schon

---

[1]) Vielleicht ist sie in der Einleitung zu dem Märchen von der Thiersprache (worüber in einem andern Theile dieses Werkes) in der türkischen Bearbeitung des Tútinámeh (Rehu, II, 236) von Einfluß gewesen. Dies würde sowol für den indischen Ursprung sprechen — da das Tútinámeh fast ganz aus Indien stammt — als das Vermittelungsglied zwischen Indien und Europa andeuten (s. auch oben im Text Sénecé).

oben §. 118 erwähnte, welche sich in der lateinischen Uebersetzung eingeschoben findet. Ihr Inhalt ist folgender: „Im Hause eines Simpler weilt eine Schlange; das hält er und seine Frau für glückbringend. Einst geht die Frau mit der ganzen Familie in die Kirche (hier wäre es wichtig, den hebräischen Text zu kennen; denn wenn er diese Fabel gar nicht hat, oder auch „Kirche", so müßte sie anderswoher entlehnt sein als §. 118 angenommen ist); nur der Mann bleibt zu Hause und, weil er Kopfschmerz hat, im Bette. Da bemerkt er, daß die Schlange leise zu dem Topfe schleicht, der auf dem Feuer steht, und Gift hineinspritzt. Der Mann vergräbt nun den Topf, und als die Schlange wieder kommt, um die Nahrung, welche man ihr hinzusetzen pflegte, zu genießen, stellt er sich mit einem Beile daneben, um sie zu erschlagen. Die Schlange merkt es jedoch und entgeht dem Streiche. Nach einiger Zeit verlangt die Frau, der Mann solle sich mit der Schlange wieder versöhnen. Dieser ist es zufrieden, geht zur Oeffnung und ruft die Schlange. Diese aber antwortet: «Zwischen uns kann die Freundschaft niemals erneuert werden; du wirst dich stets erinnern, daß ich Gift in den Topf spritzte, um dich und deine Familie zu tödten; ich, daß du mit dem Beile dastandest, um mich zu bestrafen. Daher ist es besser, daß jeder von uns für sich bleibt»."

Man sieht, daß dies wesentlich dieselbe Geschichte ist, wie die im Pantschatantra vorliegende, nur daß statt der, hier wohlmotivirten, Tödtung des Sohnes die speciell unmotivirte, aber auf den tückischen Charakter der Schlange gebaute, Einspritzung des Giftes eintritt. Dieser Zug erscheint in der zwölften der Vetâlapancavinçati (übersetzt von Höfer, Indische Gedichte, II, 223). „Ein Brahmane erhält Lebensmittel auf einer Schale; er stellt sie unter einen Baum, um sich erst zu baden. In dem Baume war aber eine Schlange und aus deren Munde fällt Gift hinein, wodurch dann der Brahmane getödtet wird." Mit dieser hängt eng zusammen eine Erzählung im Sindabadkreise, Sindibâd-nâmah im Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 17; Syntipas, S. 149; Sieben Veziere, bei Scott, Tales, 196; in Tausendundeine Nacht,

(Breslau) XV, 241: Sieben weise Meister, bei Gräße, Gesta Romanorum, II, 195; vgl. auch Bahar Danush, I. zweite und dritte Erzählung; Keller, Romans des Sept Sages, CL; Dyocletian, Einleitung, 49; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 119. 1. Man ersieht diesen Zusammenhang am deutlichsten aus der tamulischen Bearbeitung der Vetâlapancavinçati, wo sie die 16. ist, bei Babington, S. 68, und aus Vier Geheimrath-Minister, aus dem Tamulischen übersetzt von Christian Rama Aven, S. 83; denn hier hält, gerade wie im Sindabadkreise, ein Vogel die Schlange in den Krallen, die ihr Gift fallen läßt. Danach ist es höchst wahrscheinlich, daß diese Fabel aus dem indischen Original des Sindabadkreises herrührt und dieser Zug von daher in unsere Fabel gedrungen ist. Allein ich darf nicht bergen, daß diese Darstellung fast ganz mit der schon §. 71, S. 222 erwähnten äsopischen, Fur. 215. Cor. 303. stimmt, welche aus Aphthonius und Aelian an den angeführten Stellen angedeutet ist. Man kann dadurch zweifelhaft werden, ob diese Fabel indisch ist, und ich will die Frage nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden; doch scheint es mir überaus wahrscheinlich, und zwar einmal schon wegen der Umwandlung und weitern Entwickelung, welche sie in den occidentalischen Formen hat: hier wird nämlich der Vogel aus den Schlingen der Schlange befreit und erweist sich seinem Befreier nachher dankbar. Denn einerseits hat eine in sich zusammenhängende einfache Form einer Fabel schon an und für sich das Präjudiz der Priorität für sich, und andererseits ist es nicht wahrscheinlich, daß, wenn diese aus drei Zügen bestehende Fabel nach Indien gedrungen wäre, sich dort nur dieser eine Zug von ihr erhalten hätte. Ferner aber ist die Verfolgung der Schlangen durch Vögel oder vielmehr speciell den schlangentödtenden Garuda ein so eigenthümlich indischer Zug, daß ich diese Fabel darum allein schon, wenn nicht mächtige Gegengründe geltend gemacht werden, für indisch halte. In den Vier Geheimrath-Minister wird auch der Vogel als Garuda bezeichnet.

Eine andere Fabel ist nur dem Gedanken nach gleich, in der Ausführung aber verschieden: es ist „der König und der Vogel",

ſ. darüber §. 221. Daß derſelbe und zwar keineswegs allgemein menſchliche Gedanke eine nochmalige und hier unzweifelhaft indiſche (ſ. a. a. O.) Ausführung erhalten hat, ſcheint mir ebenfalls für den indiſchen Urſprung zu ſprechen.

Noch eine andere möchte manchem vielleicht auf den erſten Anblick kaum hierher zu gehören ſcheinen. Die Schlange und der Vogel Garuda erſcheinen beide hier in Menſchengeſtalt, und die Ausführung iſt ſehr verſchieden. Allein die märchenhafte Umwandlung der Geſtalt ändert an dem Fond der Fabel eigentlich nichts; es iſt hier, wie in der Grundlage der Form im Sindabadkreiſe, wie mir ſcheint, nur der indiſche Glaube an die Feindſchaft des mythiſchen Vogels Garuda gegen die Schlangen veranſchaulicht, und ich kann nicht umhin, dieſe für die Baſis dieſer beiden Geſtaltungen zu halten. Dazu iſt dann im Sindabadkreiſe, der dort verfolgten caſuiſtiſchen Zwecke wegen, das Herabfallenlaſſen des Giftes gefügt, und in dieſer Form drang die Fabel in die tamuliſche Bearbeitung der Vetälapancavinçati und nach dem Occident; hier wurde ſie dann auf die bemerkte Weiſe umgewandelt und ausgeſponnen. — Die, welche wir zuletzt angedeutet haben, befindet ſich im Somadeva, mitten in dem Auszuge aus dem Pantſchatantra, und da ſie bisjetzt nicht bekannt iſt, ſo erlaube ich mir, eine Ueberſetzung davon mitzutheilen. Sie zeigt, wie ſchon angedeutet, ebenfalls eine ſchätzeſpendende Schlange. Hier heißt es:

„Auch ſoll der Mann, der ſein Wohl wünſcht, unter keiner Bedingung bei Frauen ein Geheimniß kund thun. Auch in dieſem Betracht höre eine Geſchichte: Irgendeine Schlange floh in menſchlicher Geſtalt in das Haus einer Hetäre, aus Furcht vor dem Vogel Garuda: die Hetäre nahm als Preis 500 Elefanten [1]); vermöge ihrer Macht gab ihr die Schlange dieſe Tag für Tag. «Woher haſt du ſo viele Elefanten? ſprich, wer biſt du?» ſo fragte ihn darauf die Hetäre ohne Unterlaß. «Sage es niemanden!» ich

[1]) Die indiſchen Hetären ließen ſich noch theurer bezahlen als die griechiſchen, wie viele Stellen zeigen, vgl. z. B. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme. I. 146.

bin hier aus Furcht vor dem Garuda: ich bin eine Schlange«; so sprach er, von Māra (dem Gott der Liebe) bethört, zu ihr. Die Hetäre sagte dies darauf heimlich [1]) zur Kupplerin. Garuda aber kam, die Welt durchsuchend, in Menschengestalt hierher. Er ging zu der Kupplerin und sagte zu ihr: »Ich will heute in deiner Tochter Haus bleiben, o Ehrwürdige! Nimm den Preis von mir!« »Hier wohnt eine Schlange, die stets 500 Elefanten gibt.« »Ist das der Preis für einen Tag?« »Ja!« sagte die Kupplerin zu ihm. Als nun der Garuda gehört, daß die Schlange sich hier befand, ging er in Gestalt eines Gastes in das Haus der Hetäre: als er die Schlange hinten im Palast sah, nahm er seine Gestalt an, flog in die Höhe, tödtete und fraß sie. Darum soll ein Weiser unter Frauen nicht unvorsichtig ein Geheimniß aussprechen."

§. 151. In die fünfte Erzählung ist die sechste eingeschoben. Auch diese hat nur der Kosegarten'sche Text, die berliner und die Wilson'schen Handschriften. Sie ist also — wie übrigens auch schon aus ihrer Einschachtelung in die vorige folgt — ebenfalls erst späterer Zusatz. Angedeutet scheint sie im Hitopadeśa, Einleitung, Str. 37, wo der Vogel unter den Flamingos ein Kranich genannt wird. Bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 306, träumt einem König, daß eine sehr bäßliche Krähe von schönsten Schwänen umgeben war. Ob sie mit der äsopischen Fabel, „die Dohle unter den Tauben, Raben" Fur. 253. Cor. 101. in historischem Zusammenhange steht, wage ich nicht zu entscheiden.

§. 152. Der zweite Rath ist für Schonung und erzählt die siebente Fabel. Auch sie befindet sich nur im Kosegarten'schen Text, der berliner und den Wilson'schen Handschriften, und ist also, wie die beiden vorhergehenden, erst spät eingeschoben. Sie ist fast wörtlich aus dem Mahābhārata, XII (III, 558), V. 5462 fg., entlehnt und also aus einer gewiß schon sehr jungen Recension desselben. Auffallend ist, daß das fürliche (Dubois') Pantschatantra, welches sonst so sehr abweicht, in ebendiesem Stadium

[1]) Die Handschrift hat सान्नद्रहसि; man lese: सा तद्र°.

des Rahmens eine ganz analoge, wol eigentlich den Urtypus von dieser, hat (s. §. 166). Sollte sie durch Einfluß einer mit ihm verwandten Recension hierher gekommen sein?

Die Erzählung, in welcher die Hingabe des eigenen Lebens selbst für den Feind den Grundgedanken bildet, hat unter den buddhistischen Legenden so viele Analogien (vgl. §. 166), daß ich auch sie für entweder buddhistisch oder durch die buddhistischen Legenden veranlaßt halte. Sollte sie den Inhalt des Kapotaväkya in der Mackenzie Collection, I, 327, bilden? Sie erinnert auch einigermaßen an den Anfang des Rámáyaṇa.

§. 153. Der dritte Rath räth gleichfalls zur Schonung. In der arabischen Bearbeitung und bei Somadeva erscheint statt der letzten beiden nur Ein Minister, was viel angemessener ist, da beide in den sanskritischen Texten dasselbe rathen, und sicher dem Grundwerke entspricht. Die griechische Uebertragung ist hier etwas voller als Silv. de Sacy's Text, die lateinische Uebersetzung von Johann von Capua und das Anvár-i-Suhaili, welche so ziemlich zusammenstimmen. Der Zusatz wird wol aus einer andern arabischen Recension herrühren. Die arabische Bearbeitung ist übrigens in diesem Stadium, selbst in der kürzern Fassung, besser als die sanskritischen, und wol, wie gewöhnlich, treuere Repräsentantin des Grundwerks.

Der Rath erzählt unsere achte Geschichte: im Kosegarten'schen Text, in der berliner und den Wilson'schen Handschriften, bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 210; Knatchbull, 237; Symeon Seth, S. 64; Johann von Capua, i, 2; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, N., VIII, 6; spanische Uebersetzung, XXXVIII, a.; Doni, 44; Anvár-i-Suhaili, 336; Livre des lumières, 259; Cabinet des fées, XVII, 449. Diese Erzählung nahm also schon in dem Grundwerke diese Stelle ein. Sie fehlt aber in den hamburger Handschriften hier und im Dubois'schen Pantschatantra überhaupt. Dagegen haben die hamburger Handschriften sie im vierten Buche (s. §. 189). Da dieses vierte Buch im Grundwerke zur Zeit seines Uebergangs nach Persien erst Eine eingeschobene Erzählung hatte (s. §. 170 und

178), und kein Grund vorliegt zur Annahme, daß daneben schon zu derselben Zeit eine Recension mit mehr Einschiebungen bestanden hätte, so ist das Wahrscheinlichste, daß sie erst später in das vierte Buch gelangte: ich vermuthe, daß sie dahin durch einen gelehrten Abschreiber gesetzt wurde, welcher das dritte Buch in der Gestalt abschrieb, welche die Grundlage des hamburger Textes bildet (s. §. 138), zugleich aber eine Recension desselben kannte, welche der des Grundwerks, aus dem die arabische Bearbeitung stammt, verwandt war (vgl. §. 158); aus dieser nahm er die achte, elfte und zwölfte Erzählung in das vierte Buch auf, weil dieses damals vielleicht noch in der Gestalt bestand, wo es erst eine einzige Einschiebung hatte (vgl. §. 178), also im Verhältniß zu den drei vorhergehenden fast noch ganz leer war.

Der Hitopadeśa hat diese Erzählung nicht, wol aber eine, die mir nur eine lascive Verfeinerung unserer etwas plumpen im Pantschatantra zu sein scheint. Es ist die treffliche, schon §. 124 erwähnte, in Max Müller's Uebersetzung S. 38. Der alte Mann, der die junge Frau heirathet, ist hier geblieben; auch die plötzliche, von dem verliebten Alten ersehnte und kaum gehoffte Umarmung von seiten der Frau, aber sie geschieht nicht aus Furcht vor einem Diebe, sondern an die Stelle von diesem ist viel angemessener ein Liebhaber getreten; mit diesem vertraulich zusammensitzend, sieht sie ihren Mann kommen, eilt sogleich auf ihn zu, packt ihn beim Kopfe, umarmt und küßt ihn, und verschafft auf diese Weise dem Liebhaber Gelegenheit zu entfliehen. Habe ich recht, eine Verfeinerung der Fassung im Pantschatantra darin zu erblicken, so ist sie natürlich später. Diese Fassung ist mit geringer Veränderung schon durch Peter Alfons (Disciplina clericalis, c. XI) nach Europa verpflanzt, natürlich nicht aus dem Hitopadeśa, der gewiß auch viele Jahrhunderte später ist, sondern aus irgendeinem, ohne Zweifel arabischen, Werke, in welches sie mittelbar aus demselben übergegangen war, aus welchem sie auch wol der Hitopadeśa entlehnt hat. Die Geschichte sieht ganz so aus, als ob sie aus einem Striveda (Teren veda im Bahar Danush, II, 78), „Frauenveda", stammte. Die vielen europäischen Nachahmungen s. bei

Lancereau zum Hitopadeśa, S. 217; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 76. 3; Schmidt zu Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XI; Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, S. 198 der Liebrecht'schen Uebersetzung; vgl. auch noch von der Hagen, Gesammtabenteuer, I, Nr. IX und S. CXII, wo sie mit einer andern, ursprünglich indischen verbunden ist, welche ich zu Çukasaptati, 1. 2. besprechen werde. Ferner gehört hierzu: von der Hagen, Gesammtabenteuer, II, Nr. XXXIX, vgl. daselbst S. XXXII, wo, minder gut, die §. 57 besprochene verglichen ist.

Was die Darstellungen der Pantschatantraerzählung betrifft, so stimmen sie im wesentlichen überein. Doch ist die arabische gegen das Ende entschieden besser, indem hier der Mann dem Diebe zum Dank für den Genuß, den er ihm verschafft hat, erlaubt, mitzunehmen, was er will, und die närrische Strophe 196 (= 192) des sanskritischen Textes fehlt. Damit stimmt auch die Fassung in dem vierten Buche der hamburger Handschriften, welche sich dadurch als älter erweist. Unter den Ausflüssen der arabischen Uebersetzung ist, wie gewöhnlich, die lateinische (Repräsentant der hebräischen) die beste; insbesondere hat sie — in Uebereinstimmung mit der griechischen Uebersetzung, dem Anvár-i-Suhaili und den sanskritischen Texten — den nothwendigen Zug, daß der Kaufmann alt war, welcher in Silv. de Sacy's Recensionen fehlt.

Vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 49. 2. welcher die Nachahmungen anführt.

§. 154. Der vierte Minister räth gleichfalls zur Milde, und erzählt die neunte Geschichte. Sie erscheint in Kosegarten's Text, in der berliner und in den Wilson'schen Handschriften, bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 212; Knatchbull, 238; Symeon Seth, S. 64; Johann von Capua, i., 2, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, P., I, b.; spanische Uebersetzung, XXXVIII, a.; Doni, 45; Anvár-i-Suhaili, 338; Livre des lumieres, 261; Cabinet des fées, XVII, 451. Sie befand sich also schon im Grundwerke. Dagegen fehlt sie in den hamburger Handschriften, im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hito-

padeſa, und wir ſchließen daraus, daß ſie in einer ältern Recenſion noch nicht vorkam.

Die Darſtellungen ſind im weſentlichen identiſch: nur hat die arabiſche im Gegenſatze zu den ſanskritiſchen nur eine Kuh, welche eben vom Mönche nach Hauſe getrieben wird. Dieſe Form iſt einfacher und vielleicht deshalb die ältere.

§. 155. Auch der fünfte Miniſter räth zur Schonung, und erzählt das zehnte Märchen. Dieſes hat der Koſegarten'ſche Text, die Wilſon'ſchen Handſchriften und die berliner; dieſe letzte bricht aber leider zu Anfang deſſelben ab und hat von da an bis zu Ende des dritten Buchs eine Lücke. Da ſie aber bis hierher mit Koſegarten faſt ganz und bezüglich der Anzahl und des Inhalts der Erzählungen mit ihm und den Wilſon'ſchen Handſchriften ganz übereinſtimmt, ſo dürfen wir wol unbedenklich annehmen, daß ſie auch in der Partie, welche folgen würde, wenigſtens in letzterer Beziehung mit ihnen ſtimmen würde. Das Märchen fehlt in den hamburger Handſchriften, bei Somadeva, in dem ſürlichen (Dubois') Pantſchatantra, in der arabiſchen Ueberſetzung und im Hitopadeſa: wir folgern daraus, daß es ein verhältnißmäßig ſpäter Zuſatz iſt.

Eine ältere Form deſſelben iſt wol unzweifelhaft die bei Polier, Mythologie des Indes, II, 271—277 und 290 fg. „Ein König hatte auf der Jagd eine Schlange getödtet; der Vater derſelben, darüber aufgebracht, läßt ſich von ihm in der Milch verſchlingen und er erkrankt dadurch. Die Königin heilt ihn alsdann und erhält die Schätze (gerade wie hier im Pantſchatantra). Dabei wird ſie aber von der Schlange verflucht: «ſie ſolle von ihrem Manne dafür nur Undank und Gleichgültigkeit ernten». Man weiß dem König einzureden, daß ſie eine Zauberin ſei; obgleich ſchwanger, wird ſie von ihm verſtoßen; in der Wildniß gebiert ſie einen Sohn und wird ſpäter von dem Könige zurückgeholt." An die Züge dieſes Märchens klingen manche europäiſche an, doch mehr von allgemein menſchlichen Standpunkten; ſpecieller dagegen das Trinken der Schlange in der Milch und der Ausſatz in Gesta Romanorum, 151; doch wird dieſer hier durch das Trinken ge-

heilt. Es ist nicht unmöglich, daß eine historische Beziehung zwischen beiden Märchen — natürlich durch Vermittelung zwischenliegender orientalischer und vielleicht schon occidentalischer Umformungen — existirt [1]; es wird dies auch dadurch glaublich, daß ein Zug des schon oben (§. 92) erwähnten Märchens bei Basile, Pentamerone. XV. in noch engerer Verbindung damit steht: hier erzählt nämlich ein Fuchs der Prinzessin, wie sie ihren Mann heilen könne, und dies geräth sowol den Vögeln, die das Geheimniß verrathen haben, als dem Fuchs zum Verderben (Basile, übersetzt von Liebrecht, I, 201—203), gerade wie hier beide Schlangen von dem Verrath ihrer Geheimnisse Nachtheil haben. Vgl. bezüglich des Verraths von Geheimnissen durch Thiere auch das gewiß ursprünglich indische Märchen im Ssiddi-kür (die mongolische Vetâlapancavinçati), Nr. 3, bei Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 204, wo Frösche das Geheimniß verrathen; Grimm, KM., Nr. 107, wo die Krähen verrathen, wie Blindheit geheilt wird; ich will schon jetzt bemerken, daß dieses Märchen buddhistisch und wahrscheinlich durch die Mongolen nach Europa gelangt ist; seine letzterreichbare Urform bietet der Dsanglun, Kap. XXXIII, vgl. die Nebenformen bei Grimm, III, 189. 342.

Sonderbar klingt der Anfang des Märchens im Pantschatantra an die Sagen von König Lear und verwandte an: doch ist der Anklang allgemein menschlich, vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, II, LIX fg., insbesondere LXIII.

§. 156. Auch der König stimmt der Ansicht der vier letzten Minister bei. Nun ergreift der erste von neuem das Wort und belegt die Thorheit dieses Beschlusses mit der elften Erzählung. Die Rede ist bei Johann von Capua und im Anvâr-i-Suhailî ausführlicher als bei Silv. de Sacy und Symeon Seth, wahrscheinlich der ältesten arabischen Recension treuer.

[1] Vgl. auch Schott, Walachische Märchen, Nr. 4, wo der Stieftochter die Schlange im Wasser gereicht wird und ihr nachher aus dem Munde kommt. Das Märchen gehört zu der Gruppe von Grimm's Allerleirauh, Nr. 65.

Die Erzählung haben Kosegarten, die Wilson'schen Handschriften (wahrscheinlich ursprünglich auch die berliner, s. §. 155), Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 214; Knatchbull, 240; Symeon Seth, 65; Johann von Capua, i., 3, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, P., II, b.; spanische Uebersetzung, XXXVIII, b.; Doni, 47; Anvár-i-Suhaili, 340; Livre des lumières, 264; Cabinet des fées, XVII, 453; endlich auch der Hitopadeśa und zwar in dem Buche, welches unserm des Pantschatantra entspricht (Max Müller's Uebersetzung, S. 117). Sie hatte also schon in dem Grundwerke diese Stelle. Dagegen fehlt sie im südlichen (Dubois') Pantschatantra ganz und in den hamburger Handschriften an dieser Stelle: doch erscheint sie in letzteren im vierten Buche (vgl. §. 189); darüber urtheilen wir, wie in Bezug auf die achte, in §. 153.

Was die Darstellung betrifft, so nähert sich die arabische mehr der im Hitopadeśa als der im Pantschatantra: doch unterscheiden sie sich ebenfalls. Die unwahrscheinlichste bietet die arabische Bearbeitung und Somadeva, und schon darum ist sie wol die älteste im Pantschatantrakreise. Der Mann liegt unter dem Bette und schläft da ein, während seine treulose Frau die ganze Nacht in den Armen ihres Liebhabers zubringt. Im Schlafe streckt der Mann einen Fuß unter dem Bette hervor. Die Frau merkt es und läßt sich nun von ihrem Liebhaber fragen, wen sie lieber habe, ihn oder den Gatten? Darauf führt sie dann aus, daß selbst die untreue Gattin den Mann lieber habe, und auf diese Worte hin fühlt sich der Mann zufrieden gestellt. Im Hitopadeśa ist das Einschlafen des Mannes u. s. w. weggelassen und die Frau bemerkt sogleich, wie im Pantschatantra, ihren Mann; alsdann aber weiß sie auch nur, wie in der arabischen Bearbeitung, von der Liebe zu ihrem Manne zu sprechen. Diesen Darstellungen ganz nahe steht Somadeva; doch hat er den sonderbaren Zug, daß der Mann sich mit seinem Schüler unter das Bett legt; dieser spielt aber alsdann weiter keine Rolle in der Erzählung. Einen solchen unnützen Zug erfindet aber wol niemand dazu, und ich glaube daher, daß er aus einer noch ältern Fassung stammt

als die iſt, welche der arabiſchen Bearbeitung und dem Hitopadeſa zu Grunde liegt. Sollte es nicht in irgendeiner Beziehung auch nach indiſchem Rechte von Wichtigkeit geweſen ſein, den Ehebruch durch einen Zeugen zu conſtatiren? Im Pantſchatantra zeigt die Faſſung nun einen weitern Fortſchritt von der des Hitopadeſa. Die Frau bemerkt den Mann ſogleich, und an die Stelle der vagen Lobeserhebung des Gatten tritt die ganz vortreffliche Erfindung in Bezug auf die Mittheilung der Göttin.

Zu dieſer Erzählung gehört zunächſt Çukasaptati, 24: die Geſchichte erweiſt ſich als weſentlich identiſch mit der beſprochenen, obgleich ſie im einzelnen ſehr abweicht. Der, wie in dieſer, verſteckte Mann packt die Frau an den Haaren, ſo wie der Liebhaber kommt, ſie aber, ohne ihre Geiſtesgegenwart zu verlieren, ſtellt ſich zornig gegen ihren Liebhaber und ſagt zu ihm: „Ich habe dir ſchon heute, als du unter dem Vorwande, eine Schuld einfordern zu wollen, kamſt, geſagt, daß mein Mann nicht da iſt und daß er, wenn er etwas von dir bekommen hat, es dir geben wird, ſobald er kommt. Warum kommſt du nun wieder? Haſt du etwa gehört, daß er jetzt gekommen, und biſt du darum wieder da? Nun ihr beide gegenwärtig ſeid, macht eure Sache miteinander aus!“ Es iſt dies eine Nebenform, deren chronologiſches Verhältniß zu der beſprochenen ſich mit Sicherheit wol nicht beſtimmen läßt. Theilweiſe iſt ſie wol älter: denn die trefflichſte Partie der andern ließ ſich auch im Pantſchatantra als ſpäteſte, ziemlich raffinirte Ausſpinnung erkennen. Auch dieſe Umformung ſcheint mit einer Erzählung der Çukasaptati in Beziehung zu ſtehen. Hier (in der 20.) liebt eine Frau einen Mann jenſeit eines Fluſſes in einem Dorfe, wo ſich ein Tempel des Siva befindet. Ihr Mann paßt ihr auf, als ſie zu ihm will; ſie erkennt ihn jedoch, füllt ihren Eimer mit Waſſer, wäſcht das Bild des Gottes und ſagt zu der Kupplerin: „Freundin, du ſagteſt, wenn ich den Gott nicht waſche, ſo würde mein Mann binnen fünf Tagen ſterben; wenn deine Rede nun wahr iſt, ſo möge er noch lange leben!“ Der Mann ſchämt ſich ſeiner Eiferſucht und kehrt um. Aus der Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung des Tüti-

nämeh (Roſen, II. 202 fg.) erleben wir nun, daß auch dieſe Erzählung des Pantſchatantra, etwas verändert, in dieſe übergegangen iſt: ob ſchon aus den indiſchen Quellen des perſiſchen Tútinámeh oder erſt aus dem Kalilah und Dimnah, wage ich noch nicht zu entſcheiden. Ueber den Anklang der Geſchichte: De caeco et ejus uxore, in den ſogenannten Collectaneae vgl. man zu Cukasaptati, 28, in einer andern Abtheilung dieſes Werkes.

Vgl. Lancereau zu Hitopadeſa, 235, wo eine Nachahmung von Verboquet erwähnt iſt.

§. 157. Im Anvár-i-Suhaili antwortet die Zopfruskrähe auf des Miniſters Anklage. Dieſer bezichtigt ſie nun aber geradezu des Verraths und erzählt die ſchon (§. 148) erwähnte Fabel „von den Affen und Bären" (worüber a. a. O.).

§. 158. Die Eulen führen nun die Krähe mit ſich fort. Sie ſtellt ſich dankbar und wünſcht ſich zu verbrennen, um als Eule wiedergeboren zu werden. Der erſte Miniſter durchſchaut ihre Verſtellung und erzählt das 13. Märchen. Dieſer Wunſch fehlt in den hamburger Handſchriften, was vielleicht ebenfalls dafür ſpricht, daß ſie hier einen ältern Text, als das Grundwerk zur Zeit der Pehlewiüberſetzung gewährte, repräſentiren (vgl. §. 138).

Dieſes Märchen findet ſich bei Koſegarten, in den Wilſon'ſchen Handſchriften (wahrſcheinlich urſprünglich auch in der berliner, ſ. §. 155), bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung Wolff, 1, 219; Knatchbull, 243; Someon Seth, 68; Johann von Capua, i., 4. b., deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, P., IV, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, XXXIX, a.; Doni, 50; Anvár-i-Suhaili, 355; Livre des lumieres, 279; Cabinet des fées, XVII, 466. Es hatte alſo dieſe Stelle ſchon im Grundwerke. Die hamburger Handſchriften haben es dagegen nicht an dieſer Stelle, ſondern im vierten Buche (ſ. §. 189), worüber wir, wie bezüglich der achten und elften Erzählung, urtheilen (§. 153). Das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra hat es gar nicht. Wir ſchließen daraus und aus dem Mangel in den hamburger Handſchriften an dieſer Stelle, daß es in einer ältern Recenſion des dritten Buchs noch gar nicht vorkam (vgl. §. 138). Der Hitopadeſa hat zwar

nicht dieſes Märchen ſelbſt, wol aber ein nahe verwandtes (in M. Müller's Ueberſetzung, S. 154), von welchem weiterhin.

In der Darſtellung ſtimmt Koſegarten's Text, Somadeva und die arabiſche Bearbeitung in allem Weſentlichen überein; Somadeva jedoch mehr mit der arabiſchen, welche zugleich die beſte Faſſung gewährt. In den hamburger Handſchriften dagegen weicht der Eingang ſtark ab und es iſt in ihnen noch eine Erzählung oder vielmehr Legende eingeſchachtelt, welche ſonſt kein Ausfluß zeigt (mitgetheilt im Nachtrage zum dritten Buche). Der Eingang und dieſe Legende, insbeſondere die letztere, tragen ein ſehr alterthümliches Gepräge und ſtammen vielleicht aus einer ältern Recenſion, als die Quelle der Pehlewiüberſetzung. Jener erinnert aber zugleich ſo ſtark an die Verhandlungen des Falken mit Sivi (und anderen, ſ. §. 166) um die Taube, daß man vielleicht auch ſagen kann, er ſei danach hinzugearbeitet: doch iſt er etwas freiſinniger und die Aufopferungsſcene, das Fleiſchabſchneiden, fehlt.

Augenſcheinlich eine nur wenig verſchiedene Form iſt Polier, Mythologie des Indes, II, 571: „Eine Katze fängt eine Maus: eine andere kommt dazu; beide Katzen ſtreiten ſich: dadurch wird es der Maus möglich, halbtodt zu den Füßen eines Riſchi zu entkommen. Dieſer unterbricht ſeine Andacht, um ſie aufzuheben: er findet es aber nicht der Mühe werth, zu dem höchſten Weſen um die Erhaltung eines ſo geringen Geſchöpfs zu beten; er bittet daher Brahma, die Maus in einen Menſchen zu verwandeln, damit ſie von der Gefahr vor der Katze befreit ſei. Sie wird nun, wie im Pantſchatantra, ein Mädchen, von dem Muni erzogen, ſoll heirathen; da fordert ſie einen Gott, deſſen Schönheit, Macht und Stärke nicht ihresgleichen unter den Weſen ſeiner Gattung habe (vgl. die arabiſche Bearbeitung). Der Riſchi ſchlägt nun Mond, Sonne, Wolke, Berg, Maus vor, ähnlich wie im Pantſchatantra. Da erkennt er, daß er Unrecht gehabt, die Ordnung des Schickſals zu ändern, und daß dies Weſen, als Maus geboren, beſtimmt ſei, in ſeiner gegenwärtigen Exiſtenz eine ſolche zu bleiben: er verwandelt ſie daher wieder in eine Maus."

Die Maus ſieht hier vor einer Katze und wird verwandelt, um vor der Gefahr, die ihr von der Katze droht, geſchützt zu werden. Dies iſt der Ring, durch welchen unſere Darſtellung ſich mit der im Hitopadeſa verbindet. Hier fällt die Maus, wie im Pantſchatantra, aus dem Schnabel eines Geiers und wird von einem Weiſen aufgezogen: da ſieht er, wie ihr von einer Katze Gefahr droht; um ſie davor zu ſichern, macht er ſie ebenfalls zu einer Katze; dann aus demſelben Grunde zu einem Hunde, und endlich zu einem Tiger. Der Heilige und die Leute betrachten dieſen Tiger — ſeiner Urgeſtalt gemäß — nur als eine Maus. Darüber ärgert ſich der Tiger; er denkt: „ſolange der Heilige lebt, wird ſich die Sage von meiner urſprünglichen Geſtalt nicht verlieren“: er beſchließt deshalb, dieſen zu ermorden. Der Heilige erkennt aber ſeine Abſicht und verwandelt ihn wieder in eine Maus.

An dieſe Form, welche in den Hitopadeſa natürlich aus einer ältern Quelle übergegangen iſt, ſchließt ſich endlich eine Faſſung im Mahabhârata, XII (III, 515), V. 4254 fg.; denn hier iſt es gleich zuerſt ein Hund, der, wie im Hitopadeſa, um vor ſtärkern Thieren geſchützt zu werden, erſt in einen Panther, dann in einen Leoparden, Tiger, Elefanten, Löwen und endlich in ein fabelhaftes Rieſenthier, çarabha, verwandelt wird: dann, da er nun den Heiligen tödten will, zurück in einen Hund. Für die Poſteriorität dieſer Faſſung entſcheidet außer dem ſchon angegebenen Grunde auch die Häufung der Verwandlungen.

Man ſieht, dieſe ganze Reihenfolge beruht auf der Verwandlung der Maus in ein Mädchen. Dieſe iſt aber ſo weſentlich gleich mit der griechiſchen Fabel von der in einen Menſchen verliebten Katze, welche von Aphrodite in ein Mädchen verwandelt wird, aber, als ſie eine Maus ſieht, nicht von ihrer Art laſſen kann, und darum von der Göttin wieder zu einer Maus gemacht wird (Babr. 32; Fur. 48, Cor. 169, vgl. Fur. N.; Edéléstand du Méril, Poésies inédites, 22, Note 2; Robert, Fables inéd., I, 153), daß eine hiſtoriſche Verbindung zwiſchen beiden unmöglich bezweifelt werden kann. Sie ſteht im Occident faſt ohne

Analogie (vgl. Fur. N. zu 48), während die Verwandlungen von Thieren in Menschen und umgekehrt den indischen Anschauungen, nachdem sich der Glaube an die Seelenwanderung geltend gemacht hatte, so geläufig ist und so häufig hervortritt, daß sie hier gar nichts Auffallendes hat: man möchte aus diesem Grunde gern geneigt sein, den Indern die Priorität zuzusprechen, allein die Fabel erscheint schon bei Strattis (Meineke, Fragmenta comicc. graec. ed. minor. S. 441), um 400 v. Chr., also zu einer Zeit, wo sich kaum annehmen läßt, daß eine indische Fabel schon nach dem Occident gedrungen sei. Ich wage daher nicht, die griechische Fassung aus der indischen abzuleiten; vgl. Weber, Indische Studien, III, 345. Beiläufig bemerke ich, weil es für die Geschichte der Umgestaltung von Fabeln nicht unwichtig ist, daß die von Weber a. a. O. erwähnte Fabel aus Phaedr. App. Gud., 3 (Ausg. von Burmann, wo man die Note sehe), wo Jupiter einen Fuchs in ein Mädchen verwandelt und sich als Bettgenossin beilegt, aus Aesop. Fur. 273, Cor. 186, wo er nur prüft, ob er von seiner Art lassen könne, weiter nach Analogie der Katze entwickelt ist. Der Gedanke des nicht von der Art Lassens ist auch in der Fabel vom diebischen Ackermann veranschaulicht, den Jupiter in eine Ameise verwandelt, der aber auch als solche seinen Charakter nicht verändert, Fur. 116. Cor. 108.

Was aber die specielle Ausführung dieser Fabel betrifft, insbesondere die Art, wie die verwandelte Maus zu einem Manne kommt, so halte ich sie für rein indisch: insbesondere sehe ich keinen Grund, der Art, wie die gegenseitige Ueberlegenheit von Sonne, Wolke, Wind, Berg veranschaulicht wird, ein indisches Gepräge abzusprechen. Ich verkenne zwar nicht die von Robert, Fables inédites, S. CCXVII. hervorgehobene Aehnlichkeit mit einer jüdischen Sage von Abraham, bei Basnage, Histoire des Juifs, II, 918. und bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (Königsberg 1711). I, 490, aus Schalscheleth hakkabála, Bereschith rabba u. a. (vgl. auch R. Köhler, in Pfeiffer, Germania, II, 481 fg.). Hier heißt es, daß Nimrod diesem befohlen habe, das Feuer zu verehren; er aber antwortete, warum nicht lieber das Wasser, da

dieſes das Feuer auslöſcht: darauf verlangte Nimrod, daß er das Waſſer verehre, da ihm dies vernünftiger ſcheine: Abraham aber antwortete, daß es dann angemeſſener ſei, die Wolken zu verehren, da dieſe das Waſſer tragen. Darauf befahl ihm Nimrod, ſich vor den Wolken niederzuwerfen: Abraham aber ſtellte ihm vor, daß alsdann der Wind mehr Anrecht hätte, da er die Wolken zerſtreuen könne. Nimrod forderte nun Verehrung des Windes; auch dieſe verweigerte Abraham, indem er erklärte, daß der Menſch eher einer ſolchen Verehrung werth ſei, da er dem Winde widerſtehe. Als nun Nimrod in Verlegenheit gerieth, ſchloß Abraham: „Warum ſoll man nicht lieber den verehren, welcher den Menſchen, den Wind, die Wolken, das Waſſer und das Feuer geſchaffen hat?“ Allein dieſe Sage iſt auf jeden Fall ſo jung, daß ſie recht gut unter Einfluß unſerer Fabel, die auch von Marie de France (fab. 64) nachgeahmt iſt, geſtaltet ſein konnte: vgl. auch Schott, Walachiſche Märchen, Nr. 38.

Das echt indiſche Gepräge der vorliegenden ergibt ſich auch durch Vergleichung von Harivança, Kap. 169, V. 9623 fg. (Langlois' franzöſiſche Ueberſetzung, II, 180), wo ſich ähnliche Steigerungen finden. Hier bewundert und preiſt Narada die Schildkröte, dieſe aber weiſt Lob und Bewunderung auf die Ganga, dieſe auf den Ocean, dieſer auf die Berge, dieſe auf den höchſten Gott (Pradſchapati Brahman), dieſer auf die Veden, dieſe auf das Opfer, dieſes endlich auf Viſhnu und ſtets mit ähnlichen, von der gegenſeitigen Ueberlegenheit entnommenen Gründen. Steigerungen zwiſchen heilig gehaltenen Gegenſtänden finden ſich auch ſonſt in indiſchen Schriften, ſelbſt eine an unſere Fabel entfernt erinnernde Sage von einem Wettkampf zwiſchen der Weltſchlange, Seſha, und dem Winde, Vâyu, Mackenzie Collection, I, 274; hier ſchlingt ſich Seſha um den Berg Venkata, Sohn des Meru, um ihn feſtzuhalten: Vâyu aber weht ſie ſammt dem Berge nach dem Dekhan. Schließlich die Frage, ob das Verhältniß der Maus zu dem Berge auf mythiſchem Grunde ruht. Aus dem Indiſchen kann ich zwar nichts Entſcheidendes dafür anführen, wol aber deuten deutſche Sagen darauf, vgl. Mannhardt, German. Mythen-

forſchungen, S. 79. Dann ruht ſelbſt das harmloſe parturiunt montes etc. auf einem tiefern mythiſchen Grunde.

An unſere Fabel ſchließt ſich „der Kater, der die Sonne freien will", Grimm, Altdeutſche Wälter, III, 195: Reineke Fuchs, CCXXXI, Note. Nachahmung bei Lafontaine, IX, 7: Simrock, Amelungenlied, I, 263.

§. 159. Die Zoyprusfräbe inſtallirt ſich am Thore der Eulenburg, wird geprieſen und geehrt. Der erſte Miniſter macht noch einen Verſuch, ſeinen Herrn von ſeiner Thorheit zu überzeugen, und erzählt die 13. Erzählung. Die Inſtallation am Thore haben auch die hamburger Handſchriften, aber nichts von der Pflege; die letztere dagegen haben Somadeva und — jedoch nur bis zum Wiederwachſen der Flügel — die arabiſche Bearbeitung, während ſie nichts von der Inſtallation am Thore haben. Dieſe iſt augenſcheinlich ein Raffinement, und demnach wahrſcheinlich ſpäter: ſie kann daher gegen meine Vermuthung über das höhere Alter des hamburger Textes (§. 138) geltend gemacht werden; dagegen läßt ſich jedoch einwenden, daß ſie in dieſen vielleicht durch Einfluß der andern Recenſion eindrang.

Die 13. Erzählung haben Koſegarten, die Wilſon'ſchen Handſchriften (wahrſcheinlich urſprünglich auch die berliner, ſ. §. 155). Sie fehlt aber in den hamburger Handſchriften, bei Somadeva, Dubois, in der arabiſchen Bearbeitung und im Hitopadeſa. Sie iſt alſo ein ſpäter Zuſatz.

Was die Fabel anbetrifft, ſo haben ſich Wagner und Weber (ſ. Indiſche Studien, III, 340) bewogen gefunden, eine engere Beziehung zwiſchen ihr und der goldene Eier legenden Henne anzunehmen, Babr. 123: Aesop. Fur. 153, Cor. 136, und weſentlich identiſch Fur. 47, Cor. 24: Syntipas, von Matthäi, 27. 42: Logman, 12 (vgl. Robert, Fables inédites, I, 334, und Weber, a. a. O., 341). Wäre ein hiſtoriſcher Zuſammenhang zwiſchen beiden unabweisbar, dann würde auch ich, wie Weber, dafür ſtimmen, daß wenigſtens die hier im Pantſchatantra vorliegende Faſſung nicht Mutter, ſondern nur Tochter der griechiſchen Fabel ſein könne. Allein ich finde die Aehnlichkeit zwiſchen beiden ſo gering, daß

mir ein historischer Zusammenhang gar nicht wahrscheinlich scheint. Sie besteht in nichts weiter, als daß von beiden Vögeln Gold ausgeht: die Art, wie dies geschieht, ist in beiden Fabeln ganz verschieden und im übrigen ist zwischen ihnen auch nicht die geringste Aehnlichkeit mehr. Das Streben nach Gold ist aber etwas so allgemein Menschliches, daß die Sucht, es entstehen zu lassen, selbst auf viel ähnlichere Weisen hätte führen können, ohne daß es nothwendig wäre, einen historischen Zusammenhang anzunehmen. Die Entstehung im Ei beruht wol auf der gelben Farbe des Dotters: ebenso die indische, durch Excremente, wol verwaltend: doch mag auch die Verachtung gegen das Gold, welche sich hier mit der Sucht danach verbindet, von Einfluß gewesen sein. Die Auffassung der Entstehung durch Excremente, welche hier erscheint, steht übrigens nicht allein in Indien. In einem buddhistischen Märchen (Dsanglun, 359) erscheint „ein goldkackender und goldharnender Elefant". Bei der Behandlung der fünften Erzählung der Vetâlapancavinçati hoffe ich zeigen zu können, daß daher der goldkackende Esel u. s. w. bis zum Dukatenscheißer herab stammt (Pentamerone, I; Grimm, KM., 36; Wenzig, Westslawische Märchen, I, 104), während sich die goldkackende Gans, Pentamerone, XLI, wol als eine dadurch herbeigeführte Umgestaltung der äsopischen Fabel ins Märchenhafte erkennen läßt (vgl. auch Liebrecht zu Dunlop, 517, und zum Pentamerone, II, 260, und in Pfeiffer, Germania, III, 2, S. 297). Wie Goldercerniren, so kommt auch Goldspeien im Indischen vor, und auch diese Analogie spricht für die Ursprünglichkeit des indischen Märchens. Das Goldspeien erscheint bei Suvarnaishthivin („Goldspeier"), Sohn des Königs Srinjschaja (Mahâbhârata, XII [III, 405], V. 1111 fg.), und in der mongolischen Recension der Vetâlapancavinçati, dem Ssiddi-kür, zweite Sage: ob damit das Speien von edeln Gegenständen in den occidentalischen Märchen, Grimm, KM., 13 (vgl. Pentamerone, XXX; Grimm, III, 23; Mannhardt, Germanische Mythenforschung, 430), in historische Verbindung zu setzen ist, wage ich nicht mit Entschiedenheit zu behaupten: auch weiß ich noch nicht gewiß, ob der Vater des Suvarnaishthivin mit dem

in den Veden erscheinenden Srindschaya zu identificiren ist: es werden mehrere Könige dieses Namens erwähnt. Das „aus dem Munde Fallen von Rosen und Jasmin beim Lachen", Pentamerone, IV, 7, von Liebrecht, II, 84; vgl. Mannhardt, Germanische Mythenforschung, 431, erhält jetzt sein Analogon im türkischen Tûtînâmeh, übersetzt von Rosen, II, 74, in der Bearbeitung des indischen Märchens der Çukasaptati, 5 fg., vgl. die buddhistische Sage von Utpalagandha bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 286.

Wie die vorliegende Fabel mit einer im Tûtînâmeh (Iken, VII, 46; Rosen, Papagaienbuch, I, 137) theilweise in Verbindung gerathen ist, ist schon oben (§. 87) angedeutet. Im Tûtînâmeh kommt der Vogel, wie im Pantschatantra, zum König und entfliebt wieder; er kommt aber mit seinem freien Willen, um dem Jäger dafür, daß er sein Leben geschont hat, Schätze zu verschaffen. Er erinnert hiermit an das schätzespendende Vögelchen, §. 104, S. 291, in Kalilah und Dimnah Kap. 18; Wolff, II, 119; Knatchbull, 364; Anvâr-i-Suhaili, 645, und, so wie sich von der Darstellung im Tûtînâmeh mit Sicherheit ergab, daß sie aus Indien stammt, so glaube ich auch von diesem denselben Ursprung vermuthen zu dürfen. Denn als hier die Vögel die Schätze zeigen, fragt der Befreier: „Wie konntet ihr einen Schatz sehen, da ihr das Netz nicht sahet?" Sie antworten: „Der göttliche Beschluß habe ihre Augen vom Netz abgewendet, lasse sie aber den Schatz erblicken", und in der Nachahmung dieser Fabel im Anvâr-i-Suhaili, S. 149 (vgl. §. 77), „gegen das Schicksal hilft keine Vorsicht". Diese Worte erinnern so sehr an Pantschatantra, II, Str. 19, und das daselbst Vorhergehende, daß ich glaube, daß die Fabel damit im Zusammenhange steht und demnach indisch ist. Die erwähnte Nachahmung findet sich Anvâr-i-Suhaili, 147; Livre des lumières, 114; Cabinet des fées, XVII, 284.

An die Darstellung, welche im Tûtînâmeh hervortritt, scheint sich mir die Fabel vom Vögelchen, welches sein Leben durch Sprüche rettet, zu schließen. Auch hier entläßt der Jäger das schon gefangene Vögelchen; anstatt aber durch wirkliche Schätze den Jäger

zu belohnen, gibt es ihm bloße Vorspiegelungen. Die Art der Fassung ist beeinflußt von der mehrfach hervortretenden Werthschätzung von Sprüchen (vgl. §. 127). Diese Fabel findet sich zuerst in Barlaam und Josaphat bei Boissonade, Anecdota, IV, 79: dann bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, XXIII; Bartan, XIII; Le Grand d'Aussy, III, 119; Simchoth hanefesh, Bl. 42^{b}; vgl. Val. Schmidt zu Peter Alfons a. a. O., Wiener Jahrbücher, XXVI, 26—34: Liebrecht zu Dunlop, Nr. 74: Loiseleur Deslongchamps, Essai, 71, 11: Edelestand du Méril, Poésies inédites, S. 144—146.

§. 160. Als der erste Minister auch diese Warnung unbeachtet sieht, wendet er sich an sein specielles Gefolge und fordert dasselbe auf, die dem Verderben verfallene Burg zu verlassen und mit ihm anderswohin zu ziehen: vgl. die Schnepfe in der buddhistischen Fabel §. 113. Bei dieser Gelegenheit erzählt er die 14. Fabel.

Dieses ganze Stadium fehlt in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva und Dubois. Dagegen haben es der Kosegarten'sche Text (wahrscheinlich auch die Wilson'schen Handschriften, da sie die Erzählung haben, und ursprünglich auch die berliner, s. §. 155) und die hamburger Handschriften. Auf jeden Fall können wir aus jenem Mangel folgern, daß es eine spätere Ausspinnung ist; diese Folgerung spricht aber auch wieder gegen die oben §. 138 (vgl. §. 159) gehegte Vermuthung: doch läßt sich auch hier annehmen, daß es erst nachgehends durch Einfluß einer andern Recension in die hamburger Handschriften eingeschoben wäre, und dafür spricht in diesem speciellen Falle der Umstand, daß sich der Text der hamburger Handschriften hier dem Kosegarten'schen aufs stärkste nähert, während er sowol vor als hinter diesem Stadium fast ebenso stark abweicht, sodaß es in der That aussieht, als ob er aus einer mit dem Kosegarten's wesentlich identischen Handschrift in den Urtypus der hamburger eingeschoben wäre.

Wie das ganze Stadium, so fehlt natürlich auch die 14. Erzählung in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva und Dubois, und ist also später eingeschoben. Sie erinnert auffallend

ſtark an Aesop. Fur. 91, Coz. 137, wo ſich der alte Löwe krank ſtellt und die Thiere, die ihn beſuchen, frißt, der Fuchs aber, da er wol hineinführende, aber keine herausführende Spuren ſieht, draußen ſtehen bleibend, ſeine Frage ſtellt (vgl. auch Syntipas, von Matthäi, 38: Loqman, 38: Bartan, 3). Dieſe Fabel kennt ſchon Plato (Alcibiad., I, 123). Es iſt demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, daß die griechiſche Faſſung das Original iſt: im Pantſchatantra iſt ſie, wie ſo oft, raffinirt. Eine wenig abweichende Form bietet die türkiſche Bearbeitung des Tûtînâmeh, Roſen, II, 125; ſie ſtand alſo wahrſcheinlich auch in deren perſiſchen Vorgängern und wird wol aus derſelben indiſchen Quelle ſtammen, aus welcher ſie auch in das Pantſchatantra hinübergenommen ward.

§. 161. Bei Somadeva folgt nun ein beſonderes Stadium, welches in weiter keinem der bisher bekannten Ausflüſſe des Grundwerks reflectirt wird. Die Zopyruskrähe verſpricht dem Eulenkönig, die Krähen in ſeine Hände zu liefern, und erhält auf dieſe Weiſe die Möglichkeit, zu dem Krähenkönige zu gelangen und ihm mitzutheilen, daß alles zur Vernichtung der Eulen bereit ſei und wie ſie bewerkſtelligt werden ſolle. In der arabiſchen Bearbeitung und bei Dubois geht ſie ohne weiteres zu dem Krähenkönige; bei Koſegarten und in den hamburger Handſchriften wartet ſie den Aufgang der Sonne ab, wo die Eulen nicht ſehen können. Man ſieht, daß *ſpäter* die momentane Entfernung des Verräthers motivirt werden zu müſſen ſchien: ob nun jene weitläufigere Motivirung bei Somadeva aus irgendeiner uns noch unbekannten Recenſion des Pantſchatantra entlehnt oder von Somadeva ſelbſt hinzuerfunden iſt, wage ich nicht zu entſcheiden, doch iſt mir letzteres kaum wahrſcheinlich.

§. 162. Die Eulen werden in ihrem Neſte verbrannt: ſo in allen uns bekannten Ausflüſſen des Grundwerks. In Silv. de Sacy's Recenſion und im Anvâr-i-Suhaili findet ſich hier ein Zug, den weder die griechiſche Ueberſetzung, noch die des Johann von Capua hat und der auch in den ſanskritiſchen Texten fehlt, nämlich daß die Krähen das Feuer bei einer Hirtenſtation finden,

Wolff, I, 232; Knatchbull, 246. Anvár-i-Suhaili, 358. Es ist daher kaum zu bezweifeln, daß er erst ein verhältnißmäßig späterer Zusatz ist und dem ältesten Texte der arabischen Uebersetzung nicht angehörte. Irgendeinem Abschreiber schien es unwahrscheinlich, daß die Krähen so mir nichts dir nichts zu Feuer kommen. Das Grundwerk hat sich im Sinne der wahren Thierfabel um solche Unwahrscheinlichkeiten nicht gekümmert.

Das Anzünden des Eulennestes hat eine so starke Aehnlichkeit mit der griechischen, schon in §. 58 erwähnten Fabel, daß wir es unmöglich davon trennen können. Da diese schon Aristophanes, Aves, 652, kennt, so ist ihr die Priorität zuzusprechen, und wir dürfen mit der höchsten Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie in Indien durch den Einfluß der indogriechischen Königreiche bekannt geworden war und zur Ausspinnung des Rahmens dieses Buches benutzt ward.

§. 163. Bei Dubois endet das Buch hiermit und es wird nur noch hinzugefügt, daß die Krähen nun friedlich und glücklich lebten. In den hamburger Handschriften, sowie auch bei Kosegarten und in der arabischen Bearbeitung (auch angedeutet bei Somadeva) folgt eine lange Unterhaltung der Zopfkrähe mit dem Krähenkönige. Diese Unterhaltung stimmt im wesentlichen überein; im einzelnen geht sie aber sehr auseinander. Ein Hauptunterschied besteht darin, daß die hamburger Handschriften gar keine Geschichte in sie verwebt haben, die arabische Bearbeitung dagegen und Somadeva, sowie der Kosegarten'sche Text, die Wilson'schen Handschriften (ursprünglich wol auch die berliner, s. §. 155) unsere 15., und Kosegarten's Text und die Wilson'schen Handschriften (ursprünglich wol auch die berliner, s. §. 155) außerdem noch die 16. Daß wir demnach annehmen dürfen, daß beide erst nach und nach hinzugekommen sind, bedarf wol keiner Bemerkung mehr. Die hamburger Handschriften würden also in dieser Beziehung eine noch ältere Recension repräsentiren als die arabische Bearbeitung, was für meine Vermuthung in §. 138 spricht, der Kosegarten'sche Text u. s. w. dagegen eine jüngere. Doch ist zu bemerken, daß bezüglich des Rahmens der Kosegarten'sche Text

u. ſ. w. mehr mit der arabiſchen Bearbeitung ſtimmt, als die hamburger Handſchriften. Beides erklärt ſich wol zunächſt dadurch, daß der Koſegarten'ſche Text in dieſem dritten Buche faſt ganz mit der berliner Handſchrift ſtimmt, nicht aber mit den hamburgern. Wir ſahen aber, wie auch im erſten und zweiten Buche die berliner Handſchrift bezüglich des Rahmens ſtark mit der arabiſchen Bearbeitung ſtimmte, bezüglich der eingeſchobenen Erzählungen aber noch viel ſtärker von ihr abwich.

§. 164. Die 15. Erzählung findet ſich alſo in allen uns zugänglichen Ausflüſſen des Grundwerks, außer den hamburger Handſchriften und Dubois: in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 226; Knatchbull, 250; Symeon Seth, 70; Johann von Capua, i., 6; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, Q., I; ſpaniſche Ueberſetzung, XL, b.; (bei Doni fehlt ſie:) Anvâr-i-Suhaili, 361; Livre des lumières, 283; Cabinet des fées, XIII, 467; ferner auch im Hitopadeſa, IV, 12. Erzählung (bei Max Müller, Ueberſetzung, 172), vgl. Lancereau zu der franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 254.

Dieſe Fabel liegt, ihrem Grundgedanken nach, im Kreiſe derer, wo ſich altersſchwache oder kranke Thiere (vgl. §. 60 und in §. 160 die occidentaliſche „vom kranken Löwen" u. a.) durch Liſt oder Heuchelei ihre Nahrung verſchaffen, und konnte ſich mit Leichtigkeit als eine Nebenform derſelben ſelbſtändig ausbilden. Allein das Perſonal derſelben — die Schlange und die Fröſche — und die Vernichtung von jenen durch dieſe, erinnert ſo ſehr an die ſchöne äſopiſche Fabel von den Fröſchen, die einen König haben wollen, Aesop. Fur. 37, Cor. 167; Phaedr., I, 2 u. ſ. w.; ſ. Robert, Fables inédites, I, 181—184, daß man ſchon darum vermuthen darf, daß ihre beſtimmte Geſtaltung durch ſie veranlaßt iſt (vgl. auch Weber, Indiſche Studien, III, 346). Dieſe Vermuthung erhält eine Stütze dadurch, daß wir die erſte des vierten Buchs (§. 186) wol entſchieden als eine raffinirte Umformung der occidentaliſchen anſehen dürfen; denn dadurch wird deren Bekanntſchaft in Indien erwieſen. Dafür ſpricht auch die Ausführung der vorliegenden Fabel, die ſich zwar vorzüglich an I, 7,

ſchließt, mit welcher ſie den Grundgedanken gemein hat, jedoch auch deutlich an IV, 1, erinnert, ſodaß ſie faſt wie eine in einen andern Gedankenkreis gezogene Nebenform derſelben ausſieht.

§. 165. In die 15. Erzählung iſt die 16. eingeſchoben (ſ. §. 163). Sie fehlt in der arabiſchen Bearbeitung, bei Somadeva, Dubois und in den hamburger Handſchriften, iſt alſo unzweifelhaft ein ſpäter Zuſatz. Sie gibt ſich deutlich als eine ſchöne Nebenform der §. 157 erwähnten 20. Erzählung der Çukasaptati zu erkennen. Die Liſt des Mannes, ſtatt der Göttin zu antworten, hat ihre Analogie in der mongoliſchen Bearbeitung der Vetâlapancavinçati, im Ssiddi-kür, XI. vgl. auch Grimm, KM., Nr. 139, „dat Mäken von Brakel", und dazu III, 221. Die Erzählung im Ssiddi-kür iſt nur eine Nebenform, wahrſcheinlich jedoch die ältere (ſ. Bulletin der St. Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſtor.-philol. Kl., 1857, 4 16. Sept. = Mél. asiat., III, 170 fg.) von Somadeva, XV, 30 fg., Ueberſetzung, S. 68, und erweiſt ſich dadurch als entſchieden indiſch, war alſo höchſt wahrſcheinlich ein Beſtandtheil der buddhiſtiſchen Recenſion der Vetâlapancavinçati (ſ. a. a. O.). An ſie ſchließt ſich Barſiſa in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer, S. 145; Tauſendundein Tag, X, 297; Cabinet des fées, XVI, 149; auch iſt ſie nach Europa übergegangen und erſcheint hier als Conte devote, Méon, Fabliaux, II, 362; Le Grand d'Auſſy, IV, 134 fg., insbeſondere 147, vgl. auch III, 83 fg.; daran wiederum Boccaccio, III, 10; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 174, 2; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, überſetzt von Liebrecht, 412 und Anm. 486; Keller, Li Romans. CLXX; Dyocletian, 51, und Genaueres in der Einleitung zu der Vetâlapancavinçati in einer andern Abtheilung dieſes Werks.

Eine auffallende Aehnlichkeit mit dieſer 16. Erzählung des Pantſchatantra hat die 51. in Pröhle, Kinder- und Volksmärchen (Leipzig 1853). Auch hier will eine Frau ihren Mann blind machen; glaubt es ebenfalls durch Speiſen zu erreichen, und der Mann ſtellt ſich ebenfalls blind. Als ihn die Frau aber ins Waſſer ſtoßen will, tritt er zurück, ſodaß ſie ſelbſt hineinfliegt.

Ich vermuthe faſt, daß wir noch Mittelglieder finden werden, die uns entſchieden berechtigen, dieſe Erzählung aus der indiſchen hiſtoriſch abzuleiten.

§. 166. Von der Faſſung dieſes Buchs im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra habe ich wegen ihrer ſtarken Abweichung kaum Notiz nehmen können. Der Vollſtändigkeit wegen darf ich ſie jedoch nicht übergehen und will ſie wenigſtens kurz berühren. Der Grund der Feindſchaft zwiſchen den Eulen und Raben (ſo nennt auch Dubois die Krähen, vgl. §. 135) iſt hier nicht als Epiſode erzählt, ſondern mit vielem Geſchick als Anfang der Rahmengeſchichte. Der Eulenkönig will ſich zum König aller Vögel ſalben laſſen. Der König der Raben ſieht die Gefahr, welche ihnen dadurch von ihrem erblichen Feinde droht. Er berät darüber mit ſeinen Miniſtern. Der eine von dieſen denkt ſogleich an einen Plan, ſämmtliche Eulen auszurotten, und begibt ſich zu dem Eulenminiſter, theilt dieſem ſeine Unzufriedenheit über ſeine Stellung bei dem Rabenkönig mit und ſeinen Wunſch, in den Dienſt des Eulenkönigs zu treten. Der Eulenminiſter, welcher ihm nicht traut, ſucht ihn von dieſem Wunſche abzubringen, tadelt den Charakter des Eulenkönigs, nennt ihn einen Heuchler und erzählt zum Beleg der für ihn dadurch entſtehenden Gefahr die einzige Erzählung, welche dieſe Recenſion mit den übrigen gemein hat, unſere zweite (Dubois, S. 152, vgl. §. 138. 144). Der Rabenminiſter gibt nun die Abſicht, in den Dienſt des Eulenkönigs zu treten, auf, ſucht aber den Eulenminiſter zu bewegen, ſelbſt dafür thätig zu ſein, daß eine Eule, wie er ſie ſchildert, nicht König der Vögel wird. Dann kehrt er zurück zu dem Rabenkönig. Der Eulenminiſter findet den Rath des Rabenminiſters beherzigenswerth und beſtimmt den König, noch Geduld zu haben. Da zeigt ein anderer Miniſter dieſem an, daß ſein erſter Miniſter ihn verrathe, in Correſpondenz mit dem Rabenminiſter ſtehe und gegen ſeine Krönung intriguire. Der König will dieſen tödten; dies widerräth jedoch der Denunciant, „er möge ſeine Feinde nicht jetzt vermehren, ſondern die Beſtrafung bis nach Vernichtung der Raben aufſchieben". Nun greift der Eulenkönig, wie in den übrigen

Recenſionen zu Anfang, die Raben plötzlich an und tödtet deren viele.

Man ſieht, der Anfang iſt in ein mit Geſchick bearbeitetes politiſches Intriguenſtück verwandelt, welches indiſche Verhältniſſe kurz, aber wahr und lebendig ſchildert.

Nun berathen die Rabenminiſter. Der zweite iſt für Kampf und erzählt als Beleg (Dubois, S. 161) die Sage, wie, als das Meer gequirlt ward, um den Unſterblichkeitstrank zu gewinnen, die Dämonen Rahu und Ketu unerwartet ebenfalls davon tranken, aber von Sonne und Mond verrathen wurden, wie ſie nun Vishnu zwar nicht tödten konnte, aber in Planeten verwandelte, als welche ſie fortan mit unauslöſchlichem Haſſe Sonne und Mond verfolgen und deren Eklipſe bewirken. Dieſe Erzählung iſt eine in den epiſchen Gedichten mehrfach vorkommende und im einzelnen variirende, weſentlich aſtronomiſche Sage, vgl. Vishṇu-Purâṇa. 75. und dazu Wilſon, S. 77. 78, wo ſich die Stellen finden, zu denen man Bhâgavata-Purâṇa. VIII, 7 fg., insbeſondere IX. 24 füge.

Wie in den übrigen Recenſionen, wendet der Rabenminiſter nun die Zopyrusliſt an. Auch hier berathen die Eulenminiſter, was man mit ihm machen ſolle. Da erzählt einer, der zur Vorſicht räth (S. 166 als dritte Erzählung), „die fette und die magere Kuh“. Eine Kuh wird fett und ſtark, weil ſie umherläuft; eine magere ſchwache will es ihr nachthun, geht mit ihr: allein der Herr des Feldes, auf welchem ſie freſſen, ſieht und verfolgt ſie. Die ſtarke Kuh kann entfliehen, die ſchwache aber wird gefangen, durchgeprügelt und bei ihrem Herrn verklagt, welcher, um ähnliche Unannehmlichkeiten zu verhüten, ihr einen großen Klotz an den Hals bindet. Die Fabel erinnert an manche ähnliche (§. 19, 3. 76): der letzte Zug macht aber höchſt wahrſcheinlich, daß ſie eine ſchlechte Nebenform von V, 7 (§. 207) iſt, vielleicht ihrer Unförmlichkeit wegen die ältere, die durch Einfluß der griechiſchen (ſ. a. a. O.) erſt umgewandelt ward.

Ein anderer räth zu Mistrauen und erzählt die ſchon oben §. 106 beſprochene Erzählung, „König, Affe und Dieb“ (Dubois, S. 169 als vierte).

Derſelbe erzählt dann ferner (Dubois, 171, als fünfte) „Gärtner und Affe“. „Ein Gärtner ſucht durch Liſt Affen aus ſeinem Garten zu ſcheuchen: da nichts helfen will, legt er ſich wie todt auf die Erde, in der einen Hand Reis, in der andern einen Stock: die Affen kommen näher, als ſie aber den Stock ſehen, ſagen ſie: «Was iſt das? ein Todter mit einem Stocke! Das iſt eine Liſt», und laſſen ſich nicht anführen.“

Ein anderer Rath iſt für Gnade und erzählt (S. 173 als ſechste) eine, wie ſchon §. 152 bemerkt, unſerer ſiebenten analoge Erzählung, welche auch in der berliner Handſchrift angedeutet wird in einer Strophe, die im Kaiſergarten'ſchen Texte nicht erſcheint und hinter deſſen 199. ſteht. „Indra, um einen mitleidigen König zu prüfen, verwandelt ſich in einen Falken und verfolgt eine Taube, die ſich zu dem König flüchtet: der Falke fordert ſie als ſeine Nahrung ungefähr gerade ſo, wie in unſerer 12. Erzählung nach der hamburger Faſſung die Maus gefordert wird (ſ. §. 158 und Nachtrag zu der Ueberſetzung des dritten Buchs). Der König, um ſie zu retten, will ihm von ſeinem eigenen Fleiſche ſo viel geben, als die Taube wiegt (vgl. §. 71, S. 216, Froſch und Schlange): ſie wird in eine Wagſchale gelegt, das Fleiſch, welches er ſich abſchneidet, in die andere: allein alles, was er ſich abſchneidet, wiegt nicht die Taube auf: zuletzt wirft er ſich ſelbſt hinein: da iſt Indra überzeugt, nimmt ſeine wahre Geſtalt an und überhäuft den König mit Wohlthaten und Lobſprüchen.“ Dieſelbe Sage wird einmal von Briſhadarbha, dem Sohne des Sivi (Vishṇu-Purâṇa von Wilſon, 444), erzählt, Mahâbhârata, XIII (IV, 72), V. 2046 fg., einmal von Uçînara, dem Vater des Sivi (Vishṇu-Purâṇa, 444), Mahâbhârata, III (I, 588), V. 10557, und endlich von Sivi ſelbſt, Mahâbhârata, III (I, 683), V. 13273. 13808; XIV (IV, 370), V. 2790, vgl. Râmâyana, II, 12, 40; Somadeva, VII, 88, Ueberſetzung S. 28; im Mârkaṇḍeya-Purâṇa, III, 15 fg. wird ſie, etwas variirt, von einem Muni Vipulâçvat erzählt.

Schon dieſe Art der Aufopferung, die in den buddhiſtiſchen Legenden eine Unzahl von Analogien hat, würde es wahrſcheinlich

machen, daß wir hier eine zunächst und auch wol ursprünglich buddhistische Legende vor uns haben: es wird aber dadurch zur Gewißheit, daß sie sich augenscheinlich an Sivi lehnt und in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 117, ausdrücklich gesagt wird, daß Gautama-Buddha in einer seiner frühern Existenzen als Sivi sein Fleisch dem Sperber gegeben habe, und so findet sie sich denn auch im Dsanglun, Uebersetzung S. 17. 18 (vgl. auch Spence Hardy, Eastern monachism, S. 277, wo ebenfalls von Sâkyamuni's Existenz als Sivi die Rede ist, und Köppen, Religion des Buddha, 323. 324). Die Masse der buddhistischen Legenden von derartigen Aufopferungen von Menschen und Thieren läßt sich hier nicht durchnehmen: ich beschränke mich hier nur auf Nachweisung der mir bekannt gewordenen: so wirft sich Buddha einer Tigerin vor (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 92, vgl. Dsanglun, Uebersetzung S. 23): gibt als Sivi dem als blinder Bettler zu ihm kommenden Sakra seine Augen (Spence Hardy, Eastern monachism, 277); opfert sich als Hirsch (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 337); ein König opfert sich als Fisch (Dsanglun, 215. 216): läßt sich die Adern öffnen (Dsanglun, 65): opfert seine Augen (Dsanglun, 295, vgl. Râmâyana, II, 12, 40): seinen Kopf (Dsanglun, 176 fg.): dieser Zug ist, wie so viele andere Arten der Selbstaufopferung, auf Vikramâditya (vgl. Sinhâsana-dvâtrinçat, bengalische Bearbeitung, Erzählung 6. 7. 17. 27) übertragen und, in Verbindung mit diesem, auch in Nachschebi's Tûtînâmeh übergegangen (s. Touti nameh von Iken, S. 213, und vgl. die 6. Erzählung in dem von Kâdiri, ebend. S. 41, und türkische Bearbeitung, Rosen, I, 168): in der Bhaktimâlâ ist derselbe Zug auf Sankarâcârya übertragen (Garcin de Tassy, Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, III, 46). In einer südindischen Legende nimmt der Opferer seine Augen heraus und steckt sie in die Augenhöhle einer Statue (Mackenzie Collection, II, 5); es erinnert dies mich stets an Gesta Romanorum, c. 76,

und das sich daran schließende Märchen, Grimm, KM., Nr. 118, sammt Zubehör, Grimm, III, 197, und ich möchte fast glauben, daß wir noch einmal ein Glied finden, wodurch wir berechtigt werden, zwischen ihnen eine historische Verbindungslinie zu ziehen; Fische, die sich opfern (Dsanglun, 206); ein Kuntathier, welches sich opfert (Dsanglun, 105); ein Hase (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 375; Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 309; Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, III, 204); vgl. auch §. 61, Mémoires sur les contrées occidentales etc., I, 140. 154; Upham, Sacred and historical books etc., I, 284. An die buddhistischen lehnen sich auch die ähnlichen nicht buddhistischen, wie z. B. im Çiva-Puràṇa, c. 64, wo sich eine Gazelle und ihre Familie des Jägers Kindern zur Speise versprochen haben und ihr Wort halten (Ancient Indian literature illustrative of the As. res. of the As. Soc. in Bengal, London 1809). Eine ursprünglich buddhistische Aufopferung ist auch die des Dschimutavahana (Somadeva, XXII, Uebersetzung S. 118), wie schon aus seiner Bezeichnung als Bodhisattwa (Somadeva, XXII, 35), aus dem ganzen Charakter der Geschichte und aus ihrem Vorkommen in der ursprünglich buddhistischen Vetàlapancaviṇçati (in der Vrajabearbeitung XV, in der tamulischen IX, bei Lancereau, Journal asiatique, 1852, XIX, 332, im Ssiddi-kür ist Nr. II theilweise verwandt) gefolgert werden darf. Auch gehört hierher die südindische in der Mackenzie Collection, II, 6, wo Siva den Siriàla prüft, indem er Fleisch von dessen Familie fordert: er opfert darauf seinen Sohn, der aber wieder auflebt (theilweise in demselben Kreise bewegt sich die erwähnte Legende von Vipulasvat im Màrkàṇḍeya-Puràṇa, III, 15 fg.).

Diese und auch, wenn ich mich nicht irre, noch andere und ähnliche Arten von Selbstaufopferung bilden einen so wesentlichen Bestandtheil der religiösen Anschauungen der Buddhisten (in denen die indische Consequenz, die sich nicht eher beruhigt fühlt, als bis sie jeden Gedanken ad absurdum geführt hat, am grellsten her-

vortritt), daß ſie förmlich in ein Syſtem gebracht ſind: die erſte Rubrik bildet das Hinopfern von Augen, Fleiſch und Blut; die zweite das von Weib und Kind, Pferden, Sklaven u. ſ. w.; die dritte das von Dingen, welche den Verluſt des Lebens involviren (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 102. 103).

Wenn man die verſchiedenen, zu der Erzählung des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra gehörigen Formen durchlieſt, ſo ſieht man, daß ſie mit einer Art raffinirter religiöſer Wolluſt in dem Abſchneiden und Abwägen des Fleiſches gewiſſermaßen ſchwelgen: ſo z. B. tritt uns in einer, um dieſe noch hinzuzufügen, welche Schmidt in der Vorrede zum Dſanglun, S. XXVIII fg. mittheilt, folgende, recht berechnet und raffinirt grelle Aufopferung entgegen. „Ein König muß fliehen und verſieht ſich für die Dauer ſeiner Reiſe — auf welcher er vorausſichtlich ſieben Tage zubringen zu müſſen glaubt — mit Proviant: allein wider Erwarten begleiten ihn auch ſeine Frau und ſein Sohn auf der Flucht und zugleich verfehlt er den kürzern Weg, für welchen er ſich eingerichtet hatte, und geräth auf einen längern von zwölf Tagen. Infolge dieſer Misverhältniſſe geht der Proviant ſchon nach wenig Tagen aus. In der Noth bittet nun der Sohn, ihm ſein Fleiſch ſtückweiſe vom Leibe zu ſchneiden: «ſtückweiſe», denn ſonſt würde es, wie er wohlbedächtig hinzufügt, in der Sonnenhitze raſch verderben. Dies geſchieht denn auch: zuletzt, da der Sohn vor Erſchöpfung nicht weiter gehen kann, bittet er, alles übrige Fleiſch ihm noch abzuſchneiden; dieſes theilen ſie dann in drei Theile, von denen ſie einen dem Sohne zurücklaſſen und zwei für ſich mitnehmen."

Bei der ungeheuern Verbreitung des Buddhismus mußten dieſe Legenden, die zu ihren heiligſten gehören, über einen großen Kreis der Erde bekannt werden. Allein für alle Nichtbuddhiſten, die nicht in dieſe abſurde Leidensreligion und dieſes Aufopferungsraffinement verrannt waren, mußten dieſe Geſchichten von Fleiſchabſchneiden, Fleiſchabwägen, gewiſſermaßen Bezahlen mit abgeſchnittenem und zugewogenem Fleiſche, während der Prüfer wie ein hartherziger Gläubiger daneben ſteht und nicht genug bekommen zu können ſcheint, etwas Abſcheuliches, Ekelerregendes, Ab-

ſchreckendes haben: dies mag auch der Grund ſein, weswegen ſie ſich im mohammedaniſchen Orient nur zweimal ſelbſt in der mildeſten Form nachweiſen laſſen: einmal in Kâdiri's und dem türkiſchen Tûtînâmeh in der §. 61 beſprochenen Erzählung, und einmal nur in der türkiſchen Bearbeitung (bei Roſen, II, 33), wo Moſes an die Stelle des Sivi tritt und die Engel Michael und Gabriel an die des Indra und Agni; während viele der übrigen buddhiſtiſchen Legenden und Märchen durch reiche Variationen ſowol im Orient als Occident die Luſt und Liebe bezeugen, mit denen man ſie ſich angeeignet hat. Den Ländern aber, wohin die andern drangen, konnten auch dieſe, zumal bei der hohen Bedeutung, welche ſie im Buddhismus einnehmen, nicht unbekannt bleiben: aber infolge jenes Abſcheus gewannen ſie keine Verbreitung in ihrer urſprünglichen Geſtalt, ſondern gingen in eine Form über, in welcher ſich jener hinlänglich ausſprach. Gewiß ahnt der Leſer ſchon, wo ich dieſe erkenne, nämlich in der Sage vom Fleiſchabſchneiden für den unerbittlichen Gläubiger, welche ihre vollendetſte Geſtalt in Shakſpeare's Kaufmann von Venedig erhalten hat. Ich weiß zwar nicht, ob ich der Hoffnung Raum geben darf, ſchon jetzt alle Leſer von der Richtigkeit meiner Erklärung zu überzeugen: vielleicht wird dieſes erſt dann der Fall ſein, wenn im Verlaufe dieſer Unterſuchungen der Einfluß der buddhiſtiſchen Legenden und Märchen auf die europäiſchen Compoſitionen gleicher und ähnlicher Art erſt in einer größern Anzahl von Beiſpielen nachgewieſen ſein wird. Doch wird auch jetzt ſchon, wenngleich nicht entſcheidend, doch in hohem Grade, der Umſtand dafür ſprechen, daß die Sage ſich vor 1493 mit einem im übrigen entſchieden buddhiſtiſchen Märchen verbunden findet, von welchem ſogleich die Rede ſein wird. Auf jeden Fall darf ich hoffen, daß jeder Unparteiiſche, wenn er die Verſuche, den Urſprung dieſer Sage zu erklären, vergleicht, dem meinigen wenn auch nicht den Vorrang, doch eine coordinirte Stellung mit den bisherigen einräumen wird, und zwar um ſo mehr, wenn er beachtet, daß der Hauptgrund, welchen Simrock für ſeine und Grimm's — wie mich bedünkt, ſchon an und für ſich höchſt unwahrſcheinliche — Erklä-

rung geltend macht, wonach es eine alte Rechtssage sein soll, die sie bis auf die Zwölf Tafeln zurückdatiren (Bibliothek der Novellen, Märchen und Sagen, mit dem Nebentitel: Quellen des Shakespear, III, 193 fg.), eben durch jenen Ausfluß eines buddhistischen Märchens gebildet wird. Der buddhistische Ursprung dieses Märchens konnte weder Grimm noch Simrock zu der Zeit, als sie ihre Untersuchungen führten, bekannt sein, und ich möchte fast glauben, daß, wenn dies der Fall gewesen wäre, sie ebenso wie ich geurtheilt haben würden. Doch wenden wir uns jetzt zu dem Märchen selbst!

Dieses Märchen findet sich zuerst, soviel mir bekannt, im Dsanglun, einer tibetischen Sammlung von buddhistischen Legenden; von diesem ist das Uligeryn Dalai, „das Meer der Gleichnisse“ [1]) die mongolische Uebersetzung und enthält ohne Zweifel dieselbe Geschichte. Von den Mongolen ging sie infolge ihrer langen Herrschaft über den größten Theil von Asien und einen großen Theil von Europa zu den unterworfenen Völkern über und erscheint in Rußland ohne den Zusatz des für eine Fleischverpfändung von einem Juden geborgten Geldes, im Orient aber und in Deutschland — und zwar hier schon 1493 — mit diesem Zusatze. Da

[1]) Sollte dieser Titel nicht zunächst der Ueberschrift des ersten Kapitels im Dsanglun, „Darstellung mancherlei Beispiele“ entsprechen und, ähnlich wie Kalilah ve Dimnah (§. 6), dann auf das ganze Werk übertragen sein? Der Titel hat, insbesondere in den mongolischen Worten, etwas so stark an sanskritisch: Erinnerndes, daß man ihn fast für eine wortliche Uebersetzung eines sanskr. nidarçana-sâgara, „Meer der Gleichnisse“, halten möchte: nidarçana, „Gleichniß, Beispiel“, ist der Name für derartige Erzählungen, vgl. Mahâbhârata, VIII (III, 66), V. 1873. 1882; Kosegarten, Pantschatantra, S. 150, 22: Somadeva's Auszug vom Pantschatantra, III, 3, und ebend. III, 9, nidarçanakathâ, „eine ein Gleichniß enthaltende Geschichte“, auch Haughton, Sanscrit and Bengali dictionary, u. d. W. Diese Bezeichnung ist auch in das Arabische u. s. w. übersetzt: مثل, hebr. משל, lateinisch bei Johann von Capua parabola, deutsch „Bispel“, spanisch exemplo. Sammlungen bezeichnen die Inder gern durch „Meer“, so z. B. kathâ-sarit-sâgara, „Meer der stromgleichen Erzählungen“

das tibetische Werk selten ist und auch vielleicht das russische Märchen nur wenigen bekannt, so muß ich mir erlauben, beide Formen hier mitzutheilen. Daran werde ich die erst in allerneuester Zeit bekannt gewordene orientalische aus Lutfullah's Memoirs und die deutsche auszugsweise anschließen. Die tibetische Fassung findet sich im Dsanglun oder Der Weise und der Thor, aus dem Tibetischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben von J. J. Schmidt (Petersburg 1843), S. 340 fg., und lautet in der Kürze folgendermaßen:

„Ein ganz armer Brahmane, der nichts zu essen hat, borgt sich von einem Hausbesitzer ein Rind. Als er es zurückführt, ist der Eigenthümer mit Essen beschäftigt: er führt es daher in den Hof. Das Rind geht aber zum andern Thore wieder heraus und verläuft sich. Der Hausbesitzer verlangt es nun von dem, der es entliehen hatte, zurück, und da dieser es nicht schaffen kann, geht er mit ihm vor Gericht zu dem Könige. Unterwegs begegnen sie einem Manne, dem eine Stute entlaufen ist; dieser ruft dem Brahmanen zu, sie zurückzutreiben. Er wirft einen Stein nach ihr, der ihr ein Bein zerschmettert. Der Eigenthümer fordert nun die Stute von ihm und geht ebenfalls mit zu dem Könige, um ihn zu verklagen. Auf dem weitern Wege will der Brahmane fliehen, er springt auf eine Mauer, an deren anderer Seite ein Weber mit Weben beschäftigt ist; er fällt auf diesen und erschlägt ihn (vgl. Simrock). Dessen Frau fordert von ihm ihren Mann zurück, und geht ebenfalls mit zu dem Könige. Auf dem Wege kommen sie durch einen Fluß: durch diesen kommt ihnen ein Holzhauer mit einem kleinen Beile im Munde entgegen. Der Brahmane fragt ihn: «Wie tief ist das Wasser?» Jener antwortet: «Das Wasser ist tief». Dabei fällt ihm das Beil aus dem Munde ins Wasser: er fordert dieses nun von dem Frager und geht ebenfalls mit, um ihn zu verklagen. Der Brahmane ist müde und geht in eine Weinschenke, um sich zu erquicken. Die Weinverkäuferin hat einen Sohn geboren. Während dieser, mit Kleidern zugedeckt, schläft, setzt sich der Brahmane auf ihn, wodurch er stirbt. Die Mutter fordert ihren Sohn zurück, und geht eben-

falls mit zu dem König. Während sie sämmtlich weiter gehen, kommen sie an einen Ort, wo ein Rabe auf einem Baume sitzt. Als dieser den Brahmanen erblickt, ruft er ihm zu: «Wo gehst du hin?» Der Brahmane antwortet: «Ich gehe nicht freiwillig; diese führen mich zu dem Könige». Da antwortet der Rabe: «Ueberbringe ihm von mir die Botschaft: wenn ich auf einem andern Baume sitze, ist meine Stimme übellautend: sitze ich aber auf diesem, so wird meine Stimme wunderbar schön. Wie ist das?» Weiter finden sie eine Schlange: auch sie trägt ihm eine Botschaft an den König auf: «Wenn ich aus meinem Loche krieche, befinde ich mich wohl: krieche ich aber wieder hinein, so macht es mir Qual. Woher kommt das?» Weiter treffen sie ein junges Weib: auch dieses gibt eine Frage mit: «Wenn ich in meiner Aeltern Hause bin, verlangt es mich nach dem Hause meines Schwiegervaters: bin ich aber im Hause meines Schwiegervaters, so habe ich Verlangen nach dem der Aeltern». [1]) Sie kommen

[1]) Ich habe diesen Mittelsatz, obgleich er eigentlich nicht zu der Geschichte gehört, auch in der russischen und deutschen Fassung nicht reflectirt wird, dennoch sammt den weiterhin folgenden Antworten aufgenommen, weil auch dieser Zug nach dem Occident übergegangen, jedoch in andere Märchen eingedrungen ist. Man vergleiche für jetzt Basile, Pentamerone, XXXVIII, insbesondere II, 104 der Liebrecht'schen Uebersetzung: Wenzig, Westslawische Märchen, I, 36 fg., und Grimm, KM., 29, wozu auch das kürzlich nach Erik Rudbäk in Ermann's Archiv übersetzte und daraus im „Ausland", 1857, S. 642, mitgetheilte finnische Märchen Puuhaara gehört. In beiden letztern dient als Eingang (denn der letzte Theil ist die Hauptsache) das Märchen vom grausamen Vater, welches wir bisjetzt nur bis zu dem mohammedanischen Orient verfolgen können: es ist aus den Adjaïbel Measer übersetzt von Garbonne, Melanges de literature orientale, II, 69, in deutscher Uebersetzung in Tausendundein Tag, (Prenzlau) IV, 370 – 378: ich glaube es als Umwandlung eines buddhistischen betrachten zu dürfen: doch bin ich dessen noch nicht sicher, daher ich mich hier nicht darüber aussprechen will. Vgl. auch Grimm, Nr. 125, und III, 56. Aehnliche Fragen und Antworten kommen auch in dem serbischen Märchen bei Wuk, Nr. 13, vor, welches oben §. 128 erwähnt ist, und Schleicher, Litauische Märchen, S. 71; vgl. auch die türkische Bearbeitung

nun zum Könige. Dieser entscheidet in Bezug auf das Rind: «Da der Brahmane, als er das Rind zurückbrachte, dieses dem Eigenthümer nicht gesagt hat, so soll ihm die Zunge ausgeschnitten werden; dem Eigenthümer aber, da er es sah und nicht angebunden hat, soll ein Auge ausgestochen werden». Der Eigenthümer sagte: «Erst hat mich der Brahmane um mein Rind gebracht, und jetzt soll mir noch ein Auge ausgestochen werden?! Lieber mag er den Proceß gewinnen!» Das Urtheil bezüglich der Stute lautet: «Weil der Eigenthümer gerufen hat: „treibe die Stute her!“ soll ihm die Zunge ausgeschnitten werden; weil der Brahmane mit einem Steine warf, soll ihm die Hand abgehauen werden!» Natürlich steht auch hier der Eigenthümer von seinem Processe ab. Bezüglich des Beils entscheidet der weise König folgendermaßen: «Weil der Holzarbeiter Gegenstände, die auf der Schulter getragen werden müssen, in dem Munde getragen hat, sollen ihm zwei Schneidezähne ausgebrochen werden; dem Brahmanen aber, weil er gefragt, soll die Zunge ausgeschnitten werden». Auch dieser läßt sein Beil fahren. Bezüglich des getödteten Kindes lautet der Spruch: «Die Frau hat gefehlt, daß sie das Kind so verhüllt hat, daß man es nicht sehen konnte, der Brahmane aber, weil er sich gesetzt, ohne zu untersuchen.[1]) Das Urtheil ist demnach: er soll ihr Mann werden und ihr ein anderes Kind zeugen». Die Frau spricht: «Nicht genug, daß er mein Kind getödtet, nun soll er gar mein Mann werden?! Lieber mag er gewinnen!» Bezüglich des getödteten Webers entscheidet der König ganz analog, daß er die Witwe heirathen soll, doch verweigert auch sie sich diesem Urtheile zu unterwerfen.[2]) Die Am-

---

des Tütinâmeh, Resen, II, 280; Mannhardt, Germanische Mythenforschungen, S. 203.

[1]) Ganz ebenso entscheidet Buddha bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 464; Eastern monachism, S. 151.

[2]) Die Urtheilssprüche erinnern, ihrem Wesen nach, an das berühmte salomonische Urtheil, 1 Kön. 3, 16–28; noch mehr jedoch ein Vorschlag, welcher im Dsanglun, S. 94, gemacht wird, nämlich eine von sechs Koni-

worten auf die Räthſelfragen lauten bezüglich des Raben: «Weil unter dem Baume, auf dem ſeine Stimme wohlklingt, Gold ſei» (vgl. §. 125); bezüglich der Schlange, «Weil ſie beim Auskriechen nicht erhitzt und hungerig ſei, beim Einkriechen aber dickgefreſſen und von den Angriffen der Vögel erhitzt» (erinnert an die dickgefreſſenen Thiere in den Fabeln, vgl. auch §. 147); bezüglich des Weibes: «In dem Hauſe der Aeltern habe ſie einen Freund, deshalb ſehne ſie ſich dahin; wenn ſie aber dort des Freundes überdrüſſig geworden, ſo ſehne ſie ſich nach ihrem Manne: er räth ihr, den einen Aufenthaltsort aufzugeben und ſich feſt an den andern zu halten: ſo werde ſie die Qual losſein».“ Derartige Verhältniſſe mögen in Indien, bei der frühen Verheirathung der Kinder und ihrem Verbleiben nach derſelben im väterlichen Hauſe bis zur Zeit ihrer Reife oft vorgekommen ſein: es erſcheint auch in den beiden ſanskritiſchen Recenſionen der zweiten Abtheilung der dritten Erzählung der Vetâlapancaviṅçati, nicht aber in der mongoliſchen (vgl. Brockhaus in: Berichte der Königlich Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, philol.-hiſtor. Klaſſe, 1853, S. 198—204, und Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſtor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiatiques, III, 175).

Ehe ich weiter gehe, bemerke ich, daß dieſe ſchon hier ans Komiſche ſtreifende Darſtellung auf ernſthaft überlieferten Legenden beruht, welche buddhiſtiſche Caſuiſtik betrafen. So habe ich ſchon in der Anmerkung zu S. 396 bezüglich des todtgedrückten Kindes auf des Buddha Entſcheidung aufmerkſam gemacht. Sein Urtheil iſt, „daß der Unvorſichtige ſein Prieſterthum verwirkt habe“. Auch der Fall, wo der Verklagte durch ſeinen Herabſturz jemand tödtet, ſtammt aus den buddhiſtiſchen Legenden und wird bei Spence Hardy, Eastern monachism, S. 151, aus dem Milinda Prasna mitgetheilt. Hier ſtürzt ſich ein Prieſter von einem Felſen herab und fällt auf einen Holzhauer; während er dieſen erſchlägt, bleibt

gen gefreite Prinzeſſin in ſechs Stücke zu theilen und jedem eins zu geben, um den Krieg, den ſie deshalb begonnen haben, abzuwenden.

er selbst am Leben. Er fragt nun den Buddha, ob er sein Priesterthum verwirkt habe? Dieser entscheidet aber: Nein, weil er den Todtschlag nicht absichtlich vollbracht. S. 152 a. a. O. bietet noch einen dritten Fall derart: Ein Priester hat vergiftete Speisen, welche er als Almosen empfangen, weiter gegeben. Auch hier hat sich der Priester nicht versündigt.

Ob die gegebene tibetische Darstellung in der mongolischen Uebersetzung, dem Uligerun Dalai, Veränderungen erlitten hat und zwar solche, die zu der russischen überleiten, kann ich nicht bestimmen. Im Russischen hat sich daraus das Sprichwort gebildet: Etot Schemäkin sud, „das ist geurtheilt wie Schemäka", und das Märchen wird von einem Bilde begleitet, welches Schemäka's richterliches Verfahren in 12 Quadraten darstellt. Diese, auf einem Bogen zusammengestochen, illuminirt und erläutert, werden in Moskwa in der Bilderbude für 10 Kopeken verkauft. Diese Mittheilung, sowie das Märchen selbst [1]), findet sich in: Janus, oder Russische Papiere. Eine „Zeitschrift für das Jahr 1808. Herausgegeben vom Propst Heideke (Riga 1808), I, 147. Die Erläuterung lautet folgendermaßen:

Erstes Quadrat.

Es lebten in einem Lande zwei Brüder. Davon war der eine reich, der andere arm. Einst kam der letzte zu dem ersten und bat ihn, ihm sein Pferd zu leihen, um damit Holz aus dem Walde zu führen. Der Reiche wollte anfänglich nicht daran. Endlich gab er es ihm, doch schlug er ihm das Geschirr dazu ab.

Zweites Quadrat.

Dem Armen blieb nichts übrig, als den Schlitten an den Schweif des Pferdes zu binden, und so fuhr er in den Wald. Er lud so viel Holz auf, daß es das Pferd kaum fortschleppen konnte. Indessen kam er damit glücklich nach Hause. Als aber

[1]) Das Märchen ist auch wesentlich gleich mitgetheilt in Anton Dietrich, Russische Volksmärchen (Leipzig 1831), Nr. 14, S. 187. Ich halte es jedoch für dienlich, es in der Form zu wiederholen, in welcher es in Rußland cursirt.

das Pferd mit dem Fuder über die hohe Schwelle am Thorwege ſetzen wollte, riß es ſich den Schweif aus.

Drittes Quadrat.

Mit dieſem Pferde ohne Schweif kam er jetzt zu ſeinem Bruder. Er bat ihn auf den Knien, darüber nicht böſe zu ſein. Das half nichts. Jener gerieth in Zorn und verklagte ihn beim Richter Schemäka. Dahin eilte der Beklagte, damit man nicht nach ihm ſchicken möchte; denn er hatte nicht einmal ſo viel, daß er den Gerichtsboten hätte bezahlen können.

Viertes Quadrat.

Der Weg zum Richter war weit. Die Entzweiten mußten, ehe ſie zu ihm gelangten, in einer kleinen Stadt übernachten. Sie trafen von ungefähr in dem Hauſe eines wohlhabenden Mannes im Nachtquartier zuſammen. Der Wirth ſetzte ſich mit dem reichen Bruder an den Tiſch, aß, trank, war fröhlich mit ihm. Von dem armen nahm er keine Notiz. Dieſer ſtieg mit ſchwerem Herzen und leichtem Magen auf die Schlafbank über und neben dem Ofen. Von da ſchielte er herunter. Aber er kam zu nahe an den Rand und patz! fiel er ſelbſt herab. Zum Unglück ſtand unter dieſer hölzernen Hangematte (sic!) die Wiege, worin ein kleines Kind lag. Dies erdrückte er. Sogleich machte ſich der um ſein Kind gebrachte Wirth mit auf den Weg, um den Mörder bei Schemäka zu verklagen.

Fünftes Quadrat.

Gleich vor der Stadt war eine hohe Brücke. Der Arme ſah jetzt im voraus, daß ihn Schemäka zum Tode verurtheilen würde. Er entſchloß ſich, dem zuvorzukommen, und ſtürzte ſich von der Brücke herab. Gerade da führte unten ein Sohn ſeinen kranken Vater vorbei in die Badſtube. Der Arme fiel auf den Kranken und zerquetſchte ihn. Nun geſellte ſich der vaterloſe Sohn ebenfalls zu den Klägern.

Sechstes Quadrat.

Jetzt traten alle zuſammen vor den Richter. Zuerſt ſprach der reiche Bruder und denunciirte den Fall mit dem Pferde, das den Schweif verloren hatte. Der Beklagte ſtand hinter ihm und

hob, sodaß es Schemäka wohl sehen konnte, ein Tuch, worin ein großer Stein lag, in die Höhe. Dieser meinte, daß darin ein hübsches Sümmchen liegen möchte, welches ihm zugedacht wäre. Er entschied daher, „Beklagter solle das Pferd so lange behalten und gebrauchen, ja nicht eher an Kläger zurückgeben, als bis ihm der Schweif wieder gewachsen sei".

Siebentes Quadrat.

Nun zeigte der Vater den Mord seines geliebten Kindes an. Beklagter hob wieder sein Tuch. „Zulage, Zulage", dachte Schemäka und urtheilte von Rechts wegen: „Beklagter soll so lange mit der Mutter des erdrückten Kindes zusammenleben, bis er mit ihr wieder ein Kind an Stelle des verlorenen gezeugt habe".

Achtes Quadrat.

Zuletzt trat der seines Vaters beraubte Sohn auf. Das Tuch blitzte in Schemäka's Augen. Er erkannte für Recht: „Beklagter soll sich an den Platz stellen, wo der Zerquetschte lag, als er auf ihn fiel; Kläger müsse sich von der Brücke herab auf ihn stürzen und ihn dafür billigerweise wiederum erdrücken".

Neuntes Quadrat.

Nach geschlichtetem Proceß zeigte der arme Bruder dem reichen an, er werde also das Pferd vor der Hand behalten. Der reiche wollte es nicht gern missen und gab ihm dafür 5 Rubel, 6 Scheffel Korn und eine milchende Ziege. Dabei wurden sie wieder Freunde auf lebenslang.

Zehntes Quadrat.

Bei dem Vater des erdrückten Kindes bestand Beklagter nicht weniger auf die Sentenz. Es wollte jedoch dem Manne gar nicht in den Kopf, daß er seine Frau einem andern zum Kinderzeugen abgeben sollte. Er bot daher 50 Rubel, eine Kuh mit einem Kalbe, eine Stute mit einem Füllen und 10 Scheffel Getreide zum Aequivalent. Der Handel ward richtig.

Elftes Quadrat.

Nun kam er zu dem Sohne, der durch ihn seinen Vater verlor, und lud ihn höflichst ein, sich von der Brücke auf ihn herabzustürzen. Dieser hatte doch eine Besorgniß, ob er auch gerade

auf den Mörder fallen und ob nicht gar dieser Schelm auf die Seite springen würde. Er suchte sich also mit ihm durch 200 Rubel, ein Pferd und 8 Scheffel Getreide abzufinden, womit beide Theile höchst zufrieden auseinander gingen.

Zwölftes Quadrat.

Damit war aber Herrn Schemäka's Rechnung noch nicht geschlossen. Er schickte seinen Bedienten zu dem, den seine wohlwollende Billigkeit losgesprochen hatte, und ließ ihn um 300 Rubel ersuchen. „Hätte mich der Herr Richter nicht losgesprochen", erklärte dieser, „so wäre ihm der Stein an den Kopf geflogen." „Nun so sei Gott gelobt", sagte Schemäka, „daß ich mich so klug aus dem Handel zog".

Man sieht, dieses Märchen ist, trotz seiner Veränderungen, jenes tibetanische, dessen indisches Original noch aufzufinden wir fast mit Zuverlässigkeit hoffen dürfen. Die echt russische Motivirung des Urtheils durch die angenommene Bestechung mag vielleicht erst später hinzugetreten sein: die übrigen Veränderungen sind unwesentlich. Das Wichtigste ist, daß zwei Processe weggefallen sind, nämlich der zweite und vierte der tibetanischen Darstellung; wir können daraus schließen, daß das Märchen, wenn auch nicht ursprünglich mündlich überliefert, doch später lange so fortgepflanzt sein muß, ehe es wiederum in der uns bekannten Gestalt schriftlich fixirt ward. Auf diesem Wege mag es auch die unbedeutenden Veränderungen der drei Fälle angenommen haben und durch Uebertreibung des jus talionis zu seiner, in humoristischer Beziehung so vortrefflichen Fassung gelangt sein.

Erst in neuester Zeit ist uns von Indien aus eine ziemlich ähnliche Umwandlung dieses Märchens durch den mohammedanischen Inder Lutfullah bekannt geworden. Dessen Werk ist mir noch nicht zur Hand, allein die hierher gehörige Partie desselben ist im „Ausland", 1857, Nr. 48, S. 1142, in einer Uebersetzung mitgetheilt und demgemäß allgemein zugänglich. Die hier gegebene Fassung unterscheidet sich von den bisherigen zunächst durch das, was für uns das Wichtigste ist, daß an die Stelle des Hauptprocesses (des ersten) der Contract mit dem Juden, die Verschrei-

bung eines Pfundes Fleisch, getreten ist. Im übrigen unterscheidet sie sich von der russischen dadurch, daß sie auch den zweiten Proceß der tibetanischen Darstellung bewahrt hat, und selbst die dem Angeklagten mitgegebenen Fragen (s. S. 395, Note), jedoch in sehr abweichender Form, zu reflectiren scheint. Wir können daraus zunächst mit Entschiedenheit schließen, daß sie nicht auf der russischen Fassung beruht — was auch ohnedies unwahrscheinlich wäre —, sondern auf einer der Quellen derselben. Da die Mongolen auch in Indien und dem übrigen Asien lange geherrscht haben, so liegt am nächsten, auch hier die mongolische Darstellung als Grundlage anzunehmen. Allein die Abweichung bezüglich der Entscheidung über den dritten Proceß von der tibetanischen Darstellung und die Uebereinstimmung in dieser Beziehung mit der russischen nöthigt uns, entweder anzunehmen, daß die mongolische Uebersetzung sich diese Aenderung erlaubt habe, was nicht sehr wahrscheinlich ist, oder daß noch ein Mittelglied eingetreten sei, auf welchem die russische und Lutfullah's Darstellung beruhen. Doch ehe wir weiter gehen, will ich die Hauptzüge dieser Darstellung kurz zusammenfassen: „Im dritten Jahrhundert der Hedschra", heißt es in ihr, „war in Kairo ein Richter, Mansur ben Musa. Unter ihm borgte ein Soldat von einem Juden Geld und verschrieb ihm ein Pfund Fleisch. Als er nicht bezahlen kann, will ihn der Jude vor Gericht schleppen: doch er entflieht. Auf der Flucht stößt er auf eine schwangere Frau, welche er umstößt, sodaß sie eine Fehlgeburt macht (entspricht tibet. 5, russ. 2): weiter stößt er auf einen Reiter: er gibt dem Pferde einen Stoß, sodaß es ein Auge verliert (entspricht tibet. 2, fehlt im Russ.); er flieht weiter und springt in einen Steinbruch; hier stürzt er aber auf und durch eine Hütte auf einen Mann, den er dadurch tödtet (entspricht tibet. 3, russ. 3). Der Jude, der Vetter der Frau, der Reiter und der Sohn des Getödteten führen ihn nun zu dem Richter. Vor dessen Hause sieht er einen alten betrunkenen Mann (im Widerspruche gegen die Gesetze des Islam), und einen Menschen lebendig begraben (entspricht den mitgegebenen Fragen). Der Richter entscheidet nun gegen den Juden in der

bekannten Weise; in Bezug auf die Frau wie im Tibetanischen und Russischen. Was den Reiter betrifft, so fordert dieser die Hälfte des Werths seines Pferdes, welchen er zu 200 Goldstücken angibt: der Richter entscheidet, daß das Pferd der Länge nach durchgesägt werden soll; den unverletzten Theil solle der Kläger behalten, den verletzten dagegen der Verklagte nehmen und dafür die Hälfte des angegebenen Werths, 100 Goldstücke, zahlen. In Bezug auf den Sohn urtheilt er wie im Tibetanischen und Russischen. Alle stehen natürlich von der Verfolgung ihres Rechts ab, müssen aber eine Buße bezahlen. Nach Beendigung des Proceßverfahrens fragt der Verklagte den Richter wegen der beiden auffallenden Erscheinungen vor seiner Thür (vgl. Tibetanisch). Der Richter erklärt ihm, „daß der betrunkene Alte als Vorkoster gebraucht sei, weil die geistigen Getränke oft mit Giften versetzt seien: was den lebendig Begrabenen betreffe, so hätten früher zwei Zeugen bezeugt, daß er gestorben sei, jetzt sei er trotzdem zurückgekehrt, durch die Zeugenaussagen stelle sich jedoch heraus, daß er wirklich gestorben sei, und es könne also der Zurückgekehrte nicht der wirkliche sein, sondern nur ein Geist; um allen Streit zu schlichten, habe er daher befohlen, ihn zu begraben".

Hieran schließt sich nun eine deutsche Bearbeitung, welche schon in einem alten, zu Bamberg 1493 gedruckten Meistergesange von Kaiser Karl's Recht erscheint (von der Hagen, Gesammtabenteuer, III, CXXXVIII; Simrock, a. a. O., III, 198). Sie lautet in dem von Simrock gegebenen Auszuge folgendermaßen:

„Ein reicher Kaufmann hatte seinem Sohne sein ganzes Vermögen hinterlassen. Dieser verschwendet es aber im ersten Jahre. Nun borgt er 1000 Gulden von einem Juden, um sein Glück außer Landes zu versuchen. Die Bedingung ist die bekannte. Mit großem Gewinne kehrt er zurück, findet aber den Juden nicht daheim und versäumt so die Frist; wenigstens behauptet der Jude, er habe den Contract nicht erfüllt, weil das Ziel verstrichen sei. Sie beschließen, zum Kaiser Karl zu reiten, damit dieser den Zwist entscheide. Unterwegs schläft der Kaufmann auf dem Pferde ein und reitet ein Kind zu Tode, das ihm unvorsichtig in den Weg

lief. Der Vater deſſelben ſchreit ihn für den Mörder an (entſprechend tibet. 5, Lutfullah und ruſſ. 2) und folgt nun, ſein Recht geltend zu machen, den Reiſenden an den Hof des Kaiſers. Hier wird der Kaufmann feſtgenommen, fällt aber durch ein neues unverſchuldetes Unglück aus dem Fenſter und tödtet einen alten Ritter, der unten auf einer Bank ſaß (entſprechend tibet., Lutfullah und ruſſ. 3). Auch der Sohn dieſes Ritters tritt jetzt als Kläger wider den Kaufmann auf und der Kaiſer hat nun drei Rechtshändel zugleich zu ſchlichten. Den Streit mit dem Juden entſcheidet er auf die bekannte Weiſe: den Anſpruch wegen des überrittenen Kindes beſeitigt er weſentlich wie im Tibetaniſchen, Ruſſiſchen und bei Lutfullah:

Leg ihn zu deinem Weibe,
Daß er ein andres Kind dir macht.
«Nein», ſprach der Mann, «das Kind laß ich fahren».

Dem Sohne des alten Ritters aber räth er (ebenfalls den gegebenen Faſſungen entſprechend), um auf die genugthuendſte Art ſeinen Vater zu rächen, ſolle er auf das Zimmer gehen; den Beklagten werde man unten auf die Bank ſetzen: er möge dann aus dem Fenſter ihn gleichfalls zu Tode fallen. Aber der Kläger fürchtet, er möchte daneben fallen, und läßt die Sache bewenden."

Es bedarf keiner Bemerkung, daß auch dieſe Form in letzter Inſtanz aus der tibetaniſchen oder deren indiſcher Grundlage ſtammt: doch ſieht man ſogleich, daß, welches auch ihre nächſte Quelle war, ſie entweder mündlich empfangen oder mündlich fortgepflanzt iſt. Sie unterſcheidet ſich von der tibetaniſchen und ruſſiſchen dadurch, daß ſie ſtatt des erſten Proceſſes den mit dem Juden hat. Darin ſtimmt ſie mit Lutfullah überein: es entſteht die Frage: wo iſt dieſe Veränderung vorgenommen, im Orient oder Occident, iſt die Erzählung von der Verſchreibung eines Pfundes Fleiſch im Orient oder Occident entſtanden? Da der ganze übrige Theil Reſt oder Fragment einer entſchieden orientaliſchen Erzählung iſt, ſo ſpricht ſchon dieſes faſt mit Entſchiedenheit dafür, daß auch der erſte Proceß aus dem Orient ſtammt: dies wird aber faſt zu voller Gewißheit dadurch, daß ihn die ſich aufs engſte an die tibetaniſche

Darſtellung anſchließende europäiſche Form, nämlich die ruſſiſche, noch nicht kennt. Wir werden alſo unbedenklich anzunehmen haben, daß die Faſſung, welche uns jetzt durch Lutfullah bekannt geworden iſt, im weſentlichen ſchon vor 1493 im Orient exiſtirte, unzweifelhaft ſchon lange vorher, und erſt von daher nach Europa drang. Die unweſentlichen Differenzen in den Einzelheiten, insbeſondere des Proceſſes mit dem Juden, ſprechen, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht dagegen; doch will ich bemerken, daß eine der mehrfach vorkommenden orientaliſchen Darſtellungen von dieſem allein, welche Malone aus einem perſiſchen Manuſcript und Simrock im Auszuge (a. a. O., S. 190) mitgetheilt hat, faſt vollſtändig mit der des Meiſtergeſangs ſtimmt, ſodaß alſo anzunehmen iſt, daß ſich ſeit 1493 bis auf das vorige Jahr die Geſchichte einigermaßen, obgleich ſehr unweſentlich, verändert hat.

Ob nun die Erzählung vom Juden ſich im Orient früher einzeln geſtaltete und ſpäter erſt an die Stelle des erſten Proceſſes der tibetaniſchen und mongoliſchen Darſtellung trat, oder zuerſt hier ihren Sitz hatte und ſich ſpäter aus dieſem Zuſammenhange befreite, läßt ſich mit voller Sicherheit nicht entſcheiden. Für das erſtere kann man zwar den Umſtand geltend machen, daß ſie im Orient mehrfach allein vorkommt (Simrock, III, 190 fg.: Dunlop, S. 261 fg.) und auch, obgleich etwas verändert und ohne daß ein Jude der Gläubiger iſt, ſchon im Dolopathos (Analyse du Dolopathos, bei Leroux de Lincy, Roman des Sept Sages, S. 127 —130), in den Gesta Romanorum (Gräße, Ueberſetzung, II, 164) erſcheint, mit dem Juden im Pecorone des Ser Giovanni: allein ſo gut wie bei Lutfullah der vierte, bei den Ruſſen und Deutſchen der zweite und vierte Proceß fehlen, konnten in mündlicher Darſtellung auch alle übrigen der orientaliſchen Faſſung ausgelaſſen werden und zwar um ſo mehr, da dieſe Fleiſchverſchreibung ſo inhaltsreich iſt, daß ſie gewiſſermaßen von ſelbſt zur beſondern Behandlung auffordert. Denn dadurch tritt ſie mächtig vor den übrigen hervor, während ſie, in der Verbindung verharrend, gewiſſermaßen zu deren Niveau herabgedrückt wird. Ich bin daher der Anſicht, daß, als das buddhiſtiſche Märchen in den

islamitischen Orient hinübergenommen ward, was wol unzweifelhaft zunächst durch Uebersetzung aus dem Mongolischen geschah, der Uebersetzer und Umarbeiter die in ebendiesem Werke so häufig vorkommenden Fleischabschneidungen und Zuwägungen benutzt hat, um an die Stelle des ersten — höchst unbedeutenden — Processes einen interessantern zu setzen, ähnlich, wie auch die Urtheilssprüche im zweiten und dritten tibetanischen Falle auf eine geistvoll humoristische Weise umgewandelt sind. Es erinnert dies an die Art, wie die Erzählungen der indischen Sammlungen im Tûtînâmeh behandelt sind, wo ebenfalls nicht selten bedeutende Veränderungen und Versetzungen vorgenommen sind. Beiläufig bemerke ich, daß der Umstand, daß in den beiden erwähnten ältesten occidentalischen Darstellungen der Darleiher kein Jude ist, nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß diese Umwandlung erst im Occident (etwa dem Pecorone) stattgefunden habe, woraus alsdann irrigerweise weiter gefolgert ist, daß die Erzählung erst aus dem Occident nach dem Orient gekommen sei. Die Verschreibung tritt dort gegen die übrige Erzählung, in welche sie verschränkt ist, so sehr in den Hintergrund, daß die Bezeichnung des Gläubigers als Juden gleichgültig sein konnte. Im Dolopathos ist sie sogar besser motivirt, indem ein reicher Lehnsmann diese Gelegenheit benutzen will, sich für eine früher von seinem Lehnsherrn erlittene Unbill an ihm zu rächen. Nicht unmöglich übrigens ist auch, daß die erste Kunde dieser orientalischen Erzählung, wie die so vieler anderer, durch Juden, die damaligen Vermittler zwischen asiatischer und europäischer Cultur, in den Occident drang; diese konnten alsdann leicht geneigt sein, diese Bezeichnung wegzulassen. Später erst vielleicht wurde sie — jedoch, wie wir gesehen haben, gewiß schon lange vor 1493 — vollständiger auf anderm Wege bekannt. Uebrigens sind auch Züge in der Darstellung im Dolopathos und in den Gesta Romanorum, welche es höchst wahrscheinlich machen, daß auch diese Fassung in ihrer Totalität aus dem Orient stammt; ich werde darüber bei Behandlung des Sindabadkreises sprechen, speciell bei der Geschichte, welche Keller „die Entführung" nennt (Li Romans des Sept Sages,

CXXVII). Das Stadium von der Novelle im Pecorone bis zum Kaufmann von Venedig iſt ſchon von Simrock und Dunlop, a. a. O., genügend behandelt, vgl. auch Gervinus, Shakeſpeare, II, 51 fg.

Bei dieſer Gelegenheit erlaube ich mir noch zu bemerken, daß auch die Scene mit den Käſtchen, als deren letzte Quelle man bisher Barlaam und Joſaphat, Kap. VI, betrachtet hat (vgl. Liebrecht zu Dunlop, S. 462, Note 74, und unten §. 232), nicht hier ihren Endpunkt findet, ſondern ebenfalls erſt in indiſchen Märchen. Eins derart ſteht in Verbindung mit Vikramâditya und Sâlivâhana, und bildet eine ſchwierige Rechtsfrage, bei deren Löſung der letztere ſeinen Scharfſinn zeigt. Es findet ſich im Vikramacaritra, c. 24 (Journal asiatique, 1845, VI, 289) und in der bengaliſchen Ueberſetzung, Kap. 23, S. 101—106, vgl. auch Laſſen, Indiſche Alterthumskunde, II, 882, Note 3. „Ein reicher Kaufmann hat vier Söhne: als ſein Tod naht, ſagt er zu ihnen: «Seid einig, trennt euch nicht! Wenn ſie ſich aber nicht vertragen könnten, ſo würden ſie unter ſeinem Bette vier Gefäße mit ihrem Namen bezeichnet finden, welche das Erbtheil eines jeden enthielten». Nach ſeinem Tode fangen ſie nach einiger Zeit an, ſich zu ſtreiten; ſie holen nun die Gefäße; in dem des Aelteſten iſt Erde, in dem des zweiten Kohle, in dem des dritten Knochen, in dem des vierten Stroh. Keiner weiß, wie das zu deuten ſei; auch Vikramâditya nicht. Da hört es das wunderbare Schlangenkind Sâlivâhana in Pratiſhthâna, kommt in den Gerichtsſaal und entſcheidet: Wer das Gefäß mit Erde hat, erbt die Ländereien; wer die Kohle, alle acht Metalle: Gold, Silber u. ſ. w.: wer die Knochen, alles Lebende: Elefanten, Pferde, Büffel, Ziegen, Widder, Sklaven; wer das Stroh, alle Frucht, Getreide u. ſ. w. Mit dieſer Entſcheidung ſind die Brüder zufrieden.“ Ich verkenne zwar keineswegs die Verſchiedenheit zwiſchen der Rolle, welche die Käſtchen in dieſem Märchen und im Barlaam und Joſaphat ſpielen. Hier iſt ihr Inhalt fraglich; dort nur die Bedeutung deſſelben. Allein ich zweifle ſehr, daß dieſe ſtark genug iſt, um uns zu erlauben, die Märchen voneinander zu trennen; für die Ver-

bindung ſpricht vielmehr, daß überhaupt der Charakter dieſer Parabel im Barlaam und Joſaphat ſehr buddhiſtiſch iſt, und da dieſer Roman in Indien ſpielt und um deſſen Zeit, ſelbſt wenn man ſie um 740 ſetzt (vgl. §. 17, 7), ſchon Indiſches in Fülle nach dem Weſten gedrungen war, halte ich es für gar nicht unwahrſcheinlich, daß ſie in einer ſehr ähnlichen Geſtalt aus Indien her bekannt geworden und nur eine Nebenform von jenem Märchen ſei. Zu größerer Sicherheit wird vielleicht die Kenntniß der Geſtalt führen, welche dieſes in der mongoliſchen Bearbeitung des Vikramacaritra angenommen hat. Aber mit hoher Wahrſcheinlichkeit ſpricht ſchon jetzt für meine Anſicht eine ſicher hierher gehörige Nebenform, welche W. Taylor, Oriental historical Manuscripts, I, 131, aus einer tamuliſchen Erzählungsſammlung, Cathamanchari = ſanskr. kathâmanjari, „Perle der Erzählungen", mittheilt. Sie lautet: „Eines Tages kam die Gemahlin eines Pândvakönigs und ſagte zu ihrem Manne: «Wie kommt es, daß du deinem Staatsminiſter monatlich 1000 Goldſtücke gibſt, während er nichts thut, ſondern dir blos mit Sprechen beiſteht, und nur zwei oder drei Goldſtücke monatlich denen, welche Tag und Nacht in Arbeiten verwendet werden? Das iſt nicht recht, wenigſtens wie mir ſcheint». Der König antwortete: «Ich will es dir durch ein Beiſpiel erklären». Darauf nahm er zwei kleine Juwelenkäſtchen: in jedes legte er etwas Haar und etwas Aſche und verſchloß dann den Deckel. Darauf rief er ſeinen Miniſter und einen Soldaten, welchen die Königin ihm nachgewieſen hatte, übergab jedem eins der Käſtchen und ſagte ihm: «Geh und bringe dies Käſtchen dem und dem König, und wenn du es abgegeben, dann komm wieder». Beide reiſten demgemäß ab; der Miniſter kam, dem Befehle zufolge, zum König von Sera und ſprach: «Der Pândvakönig ſchickt dir dies Käſtchen». Der König öffnet es und da er nichts wie Haar und Aſche ſieht, ruft er ärgerlich: «Was ſoll das bedeuten?» Der Miniſter, obgleich er den Inhalt des Käſtchens erſt in dieſem Augenblicke kennen lernte, antwortete mit großer Geiſtesgegenwart augenblicklich: «Majeſtät! Unſer König hat kürzlich ein Opfer gebracht, aus welchem ein Geiſt hervorkam

und etwas Aſche und Haar aus ſeinem Zopfe gab; davon ſendet euch der König einen Theil: denn es iſt ein heilbringendes Geſchenk für Könige. Hebe es recht ſorgfältig auf! Ich bitte dich darum». Als der Serakönig dieſe Erklärung hörte, war er ſehr erfreut, gab dem Miniſter ein Geſchenk und ſchickte auch dem Pândvakönig koſtbare Gegenſtände durch ihn. Der Soldat aber war zu dem Sorenkönig entſandt, dem er ebenfalls ſein Käſtchen ehrfurchtsvoll überreichte. Als dieſer es öffnete, war er ebenfalls ärgerlich und fragte: «Was das bedeuten ſolle?» Der Soldat ſtand aber ſtumm da, als er den Inhalt erblickte, und wußte nichts zu antworten. Da wurde der König wüthend und ſprach: «Wagt es der Pândvakönig, mich ſo ſchimpflich zu behandeln?» und befahl, den Soldaten zu faſſen, durchzuprügeln und wegzujagen. Als der Miniſter und der Soldat an den Hof des Pândvakönigs zurückgekehrt waren, erzählte dieſer ſeiner Gemahlin die verſchiedenen Reſultate und fragte ſie nun ſelbſt: «Wer verdient den höchſten Sold?» Die Königin war beſchämt und zog ſich ſchweigend zurück."

Daß dieſe Erzählung ſchon verhältnißmäßig alt ſei, folgt daraus, daß ihr erſter Theil im weſentlichen ganz gleich in der Çukasaptati erſcheint, welche wir ſchon als das Werk kennen, durch das vorwaltend die indiſchen Märchen nach dem Weſten gelangten. Hier iſt es die Erzählung der 52. Nacht und lautet in der verkürzten Form, in welcher uns dies Werk bisjetzt bekannt iſt, folgendermaßen: [1]) „In der Stadt Saneravati war ein König Semila, deſſen Miniſter, mit Namen Suçila, einen Sohn, Namens Viſhnu, hatte, welcher von dem Könige zu einer Geſandtſchaft wegen Kriegs und Friedens verwendet ward. Er fiel aber in Ungnade bei dem Könige und verlor ſeine Stelle, aber, obgleich arm, blieb er voll Selbſtbewußtſein und Stolz, weshalb der König nicht einmal mit ihm ſprach. Einſt ſagte der Miniſter zu dem Könige: «Mein Sohn liebt den König, iſt wohlgeſinnt und der

[1]) Ich muß ſie ganz nach Galanos' Ueberſetzung mittheilen, da die petersburger Handſchrift der Çukasaptati von 47 bis 57 eine Lücke hat.

Staatsgeschäfte kundig: deshalb bitte ich, ihn zu einer Gesandtschaft zu verwenden». Der König, welcher anderer Meinung war, that Asche in eine Büchse, siegelte sie zu und sagte zu dem Sohne des Ministers: «Händige dieses Geschenk dem Könige von Anga ein!» Als Vishnu kam und die Büchse geöffnet ward, zeigte sich, daß unglückbedeutende Asche darin war. Darüber wurde der König erzürnt. Als Vishnu dies sah, sprach er voll Geistesgegenwart: «Mein König hat ein Pferdeopfer vollzogen und sendet dir diese Asche vom Opferaltar, da sie heilig, heilbringend und Sünden vertilgend ist». Als dies der König hörte, stand er auf, verehrte sie und nahm sie gnädig an; erfreut ehrte er den Vishnu und schickte ihn mit großen Geschenken zurück."

Man sieht aus diesen drei Erzählungen, daß die Inder es liebten, in mannichfachen Wendungen Scharfsinn an Kästchen und deren bekanntem oder unbekanntem Inhalt erproben zu lassen, und wird demnach wol keinen Anstand nehmen, auch die Parabel im Josaphat und Barlaam direct oder indirect auf Indien zurückzuführen. Auffallend ähnlich ist Boccaccio, VI, 10, wo Frate Cipolla mit derselben Geistesgegenwart den vertauschten Inhalt seines Kästchens erklärt.

Beiläufig bemerke ich, daß in der Çukasaptati die Erzählung zur Idee der Uriasbriefe übergeleitet ist. Diesen Weg verfolgt sie noch mehr in Somadeva's Märchensammlung (Brockhaus' Uebersetzung, S. 17), wo sie in ihrem Detail infolge davon ganz geändert ist. Daran schließen sich Zehn Veziere, 9. Erzählung, S. 68, in Tausendundeine Nacht (Weil), II, 670 u. a.

§. 167. Wir können diese buddhistischen Legenden aber nicht verlassen, ohne wenigstens in der Kürze noch einen Märchenkreis zu berühren, welcher daraus hervorgetreten ist. Ich habe, wie schon mehrfach erwähnt, gezeigt, daß der mongolische Ssiddi-kür auf der ältest-erreichbaren Gestalt der Vetâlapancaviṇçati beruht und diese höchst wahrscheinlich ein ursprünglich buddhistisches Werk ist. In dessen Anfang nun (s. Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 251) ist diese Legende als Einleitung benutzt: die Stelle des Sivi (eigentlich des Buddha, s. oben §. 166, S. 389)

vertritt aber der große buddhistische Weise und Nekromant, gewissermaßen ihr Faust, Nâgasena oder Nâgârdschuna (s. a. a. O.); an die Stelle der Taube tritt der Zauberlehrling, der sich vor seinen Zaubermeistern in Gestalt eines Pferdes geflüchtet hat; sein dummer Bruder verkauft dieses Pferd den Zauberlehrern selbst, die ihn verfolgen: diese erkennen es als Zauberpferd und wollen es schlachten; da verwandelt es sich in einen Fisch; die sieben Magier verwandeln sich nun in sieben Reiher (an diese Wendung schließt sich wieder ein anderer Märchenkreis); als sie ihn eben fangen wollen, wird er zu einer Taube, sie nun zu sieben Habichten; da flüchtet er sich in Nâgasena's Busen (wie jene vom Falken verfolgte in den des Sivi). Nun kommen die Magier als sieben Bettler, wol hier im eigentlich buddhistischen Sinne Bhikshus, Bettelmönche, und bitten ihn um seinen Rosenkranz; das Täubchen sagt ihm, er solle ihn hingeben, aber die Hauptkugel in seinen Mund nehmen; der Bhikshu wirft ihnen nun die Kugeln hin; diese werden zu Würmern; die sieben Magier verwandeln sich sogleich in Hühner und picken sie auf. Da läßt der Bhikshu die Hauptkugel fallen; diese wird ein Mensch und tödtet die sieben Hühner, die sich alsdann in Menschenleichen verwandeln." Dieser Kampf des Zauberlehrlings mit den Meistern scheint ursprünglich sich aus den vielfachen Zauberkämpfen zwischen buddhistischen und brahmanischen Heiligen, von denen die Legenden der Buddhisten berichten, gestaltet zu haben (vgl. z. B. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 177; Schiefner, Leben des Buddha, in Mém. de l'académie de St.-Petersbourg par divers savans, 1851, VI, 260). Was in der mongolischen Darstellung Umwandlung des ohne Zweifel indischen Originals ist, läßt sich vor Auffindung von diesem selbst, oder einer Nebenform bei einem andern buddhistischen Volke noch nicht bestimmen; ebenso wenig, ob die Formen, welche sich daran schließen, aus der mongolischen oder einer andern, auf dem Original ruhenden Darstellung ausgegangen sind. Am nächsten verwandt ist der „Zauberer und sein Schüler" in den Vierzig Vezieren, 195; ferner Tausendundeine Nacht (Weil), I, 220; Tausendundein Tag (Prenzlau), VI,

34; vgl. auch die vielen Zauberkämpfe in Mogrebo in Tausendundein Tag, VIII. Sie drangen auch in den Occident und traten auch im Kreise der Sieben weisen Meister hervor: minder verwandt im „Zauberer", etwas mehr im Hypokrates und Galen (Keller, Li Romans, CCIII, CCXIV; Dyocletian, Einleitung, 57. 60). Fast kaum verändert erscheint aber die mongolische Fassung in den europäischen Märchen und zwar zunächst bei Straparola, VIII, 6 (5), welche Fassung bei Grimm, KM., III, 288 im Auszuge mitgetheilt ist. Kaum verschieden von dieser ist das serbische Märchen Nr. 6 bei Wuk, dessen Hauptzüge ich mir mitzutheilen erlaube, damit man wenigstens an einem, wenn auch schon etwas ferner stehenden, Beispiele sehe, wie treu hier das Wesentliche wiederkehrt. Hier lautet das Märchen ungefähr folgendermaßen:

„Der einzige Sohn verläßt den Vater, um ein Handwerk zu lernen. Es begegnet ihm ein Mann in einem grünen Rocke — der Teufel —, der ihm verspricht, ihm eins zu lehren. Durch Wasser bringt er ihn in die Hölle und übergibt ihn einer Alten. Die verräth ihm, daß er beim Teufel sei und daß dieser auch sie verlockt habe. Sie räth ihm, stets auf des Teufels Fragen zu antworten: er wisse noch nichts. Diesen Rath befolgt er; da wird der Teufel nach drei Jahren zornig und schickt ihn wieder zu der Oberwelt. Der Junge hatte aber des Teufels Handwerk ganz gut gelernt. Er geht zu seinem Vater und sagt ihm, er habe ein Handwerk gelernt: er solle mit ihm zu Markte ziehen (vgl. Vierzig Veziere). Dort verwandelt er sich in ein Pferd (vgl. Siddikür) und läßt sich an seinen Meister verkaufen: empfiehlt aber dem Vater, die Halfter zu behalten und diese, sowie er den Kaufpreis erhalten hat, auf die Erde zu schlagen. Es geschieht, wie er vorhergesagt: der Meister kauft das Pferd, aber sowie der Vater auf die Erde schlägt, ist Pferd und Käufer verschwunden, und als der Alte nach Hause kommt, ist der Sohn schon da. Beim zweiten Jahrmarkte ist der Sohn eine Bude; der Vater muß beim Verkaufe die Schlüssel behalten; sowie er sie auf die Erde schlägt, ist alles wieder verschwunden. Der Sohn verwandelt

ſich in eine Taube (vgl. Ssiddi-kür und Dſanglun, ſowie Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, oben S. 388) [1]), der Käufer in einen Sperber, der ſie verfolgt. Sie flüchtet ſich auf die Hand der Kaiſerstochter (vgl. Straparola) und wird ein Ring an ihrem Finger. Da wird der Sperber ein Mann und dient dem Kaiſer drei Jahre für den Ring. Die Tochter aber liebt den Ring; denn des Nachts verwandelt er ſich in einen ſchönen Jüngling. Er ſagt ihr: „Wenn der Kaiſer den Ring nehmen wolle, ſolle ſie mit ihm auf die Erde ſchlagen“. Dies geſchieht: da wird der Ring Hirſe, von welchem ein Körnchen unter des Kaiſers Schuh rollt. Der Diener verwandelt ſich in einen Sperling, der den Hirſe aufpickt (bei Straparola, wie im Ssiddi-kür, ein Hahn). Schon hat er faſt alle aufgepickt, da wird der unter des Kaiſers Schuh ein Kater, der den Sperling verſchlingt (bei Straparola ſind es Körner, die noch an die Augeln des buddhiſtiſchen Roſenkranzes im Ssiddi-kür deutlich erinnern).“ Es bedarf wol kaum ausgeführt zu werden, wie mit dieſen Märchen dann zunächſt KM., 68, „der Gaudief und ſein Meiſter“ und alles von Grimm, III, 118 Verglichene zuſammenhängt und die Hauptzüge in Grimm, KM., 100, „des Teufels rußiger Bruder“, 101, „Bärenhäuter“, 103, „vom ſüßen Brei“, mit vielen in Bd. III dazu citirten Verſionen, Wandlungen und Erweiterungen wiederkehren; vgl. auch noch Wolf, Niederländ. Sagen, Nr. 389; Schott, Walachiſche Märchen, Nr. 18. Daß auch das ſamojediſche Märchen Nr. 3 (in Alexander Caſtrén, Ethnologiſche Vorleſungen, Petersburg 1857, S. 169 fg.) hierher gehört, bemerke ich nur im allgemeinen, da ich weiß, daß ich damit noch keinen Glauben finde. Erſt wenn dieſe Unterſuchungen mit Sicherheit herausgeſtellt haben werden, daß es wenig Völker gibt, zu denen die indiſchen Märchen nicht gedrungen wären, wird man auch dieſe und ähnliche Annahmen nicht mehr paradox finden (vgl. übrigens auch §. 93).

[1]) Straparola hat auch die Verwandlung in den Fiſch (wie im Ssiddi-kür).

§. 168. Nach Erzählung der von S. 388 an beſprochenen Geſchichte ſchließt der Rahmen im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, wie in den übrigen Ausflüſſen, ab, nur kürzer.

Noch viel ſtärkere Abweichungen bietet die Rahmenerzählung im Hitopadeſa. Die kämpfenden Vögel ſind andere: Pfauen und Schwäne (in der perſiſchen Ueberſetzung „Wiedehopfe und Schwäne", Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 247), die Veranlaſſung anders, die Entwickelung verſchieden; kurz, faſt nur der einzige Zug ähnlich, daß die Burg der Schwäne durch Verrätherei des Krähenkönigs, der, wie im Pantſchatantra, Meghavarna heißt, verbrannt wird. Doch retten ſich die Schwäne in einen Teich.

Von den eingerahmten Erzählungen iſt die erſte (zweite in Max Müller's Ueberſetzung, S. 109) = Pantſchatantra, I, 18, ſ. §. 93. 94. 140. Die zweite (dritte bei Max Müller, S. 110) iſt = Somadeva im Auszuge des dritten Buchs des Pantſchatantra, ſ. §. 140, und Pantſchatantra, IV, 7, ſ. §. 188. Die dritte (vierte bei Max Müller, S. 112) iſt = Pantſchatantra, III, 1, ſ. §. 143. Die vierte [1]) (eigentlich vierte und fünfte; fünfte bei Max Müller, S. 116) theilweiſe = einer in der berliner Handſchrift des erſten Buchs des Pantſchatantra, ſ. §. 76. Die fünfte (ſechste bei Max Müller, S. 117) = Pantſchatantra, III, 11, ſ. §. 156. Die ſechste (ſiebente bei Max Müller, S. 125) = Pantſchatantra, I, 10, ſ. §. 73. Die achte endlich = Pantſchatantra, V, 1, ſ. §. 200.

Nur die ſiebente (bei Max Müller die achte), „vom treuen Viravara" (Max Müller, S. 134), haben wir beſonders zu beſprechen. Auch für dieſe iſt unſere letzt-erreichbare Quelle ſicherlich buddhiſtiſch. Der Hauptzug liegt in dem Aſatriça (der

[1]) Hinter dieſer ſchließt das Manuſcript der perſiſchen Ueberſetzung, welches Silv. de Sacy zu Gebote ſtand, plötzlich das dritte Buch ab. Die aus der perſiſchen gefloſſene hindoſtaniſche Ueberſetzung hat dahinter noch ſechs Erzählungen, von denen drei im ſanskritiſchen Texte vorkommen, nämlich des letztern fünfte (bei Max Müller die ſechste), ſiebente (Max Müller's achte) und achte (Max Müller's neunte), drei aber nicht. Die ſechste Erzählung (bei Max Müller die ſiebente) fehlt hier ganz.

Nicht-seinesgleichen-Habende) - Dschâtaka des Buddha. Asâdriça — eine frühere Existenz Buddha's — soll eigentlich Nachfolger seines Vaters, des Königs von Benares, Brahmadatta, werden. Allein er will es nicht, sodaß sein jüngerer Bruder auf den Thron kommt und Asâdriça Vezier wird. Ein Kshatriya verleumdet ihn und er muß flüchten; er geht zum König Sâmanya. Als er am Thore war, ließ er dem Könige sagen, daß ein ausgezeichneter Bogenschütze da sei. Der König fragt: wieviel Sold er verlange? Er fordert 1000 Manfuras täglich, und der König bewilligt sie. Die übrigen Söldner sind auf den so überschwenglich hohen Sold neidisch; aber er verrichtet einen des Soldes würdigen Wunderschuß (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 114). Der übrige Theil der Legende ist hier von keinem Belang.

An diese Fassung schließt sich theilweise noch ganz eng die Fassung in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, XXI, 89, Rosen, II, 2), die gewiß aus dem des Nachshebi stammt. Auch hier hat ein Vater zwei Söhne: der älteste eignet sich nach dessen Tode den Thron an und will seinen Bruder umbringen. Dieser flüchtet und tritt für 1000 Rupien täglich in den Dienst eines Königs, mit der Verpflichtung, alles auszurichten, was dieser ihm befehle. Er verrichtet nun zwar keinen unnützen Wunderschuß, aber, mit Hülfe dankbarer Thiere, welche er verpflichtet hat, wunderbare Dienste (vgl. §. 71, S. 217).

Die Form, welche im Hitopadeça erscheint, stammt aus der ebenfalls ursprünglich buddhistischen Vetâlapancavinçati (s. §. 166). Da bildet sie im Sanskritirte die vierte Erzählung (s. die Recension des Sivadâsa in Lassen's Anthologia sanscritica, S. 28—34, des Somadeva bei Brockhaus, in: Berichte der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-histor. Klasse, 1853, S. 205), ebenso in der Brajabearbeitung, die dritte in der tamulischen, die siebente bei Lancereau, übersetzt im Journal asiat., 1851, XVIII, 366.

„Der Held wird hier, wie im Hitopadeça, nur als Narschaputra bezeichnet und Vîravara, »bester Held«, genannt; in der sanskritischen Vetâlapancavinçati fordert er täglich ein Goldstück,

im Hitopadeśa 400, in der Prajabearbeitung 1000. Als er nun den Dienſt verrichtet, hört der König das Weinen einer Frau; er ſendet Viravara hin, um zu ſehen, was es bedeutet, und folgt ihm ungeſehen nach. Viravara erfährt von der Frau, daß ſie das Glück des Königs ſei (vgl. dazu Dſanglun, 176, und Sinhâsanadvâtrinçat, bengaliſche Bearbeitung, 31. Erzählung, S. 133—136, welche in der Vikramacaritra — wenigſtens in der von Roth analyſirten Recenſion — fehlt): daß ſie weine, «weil dem Könige ein Unglück bevorſtehe (in der Vetâlapancavinçati «Tod», im Hitopadeśa im allgemeinen, «daß ſie ihn verlaſſen müſſe»); es könne aber abgewendet werden, wenn Viravara ſeinen Sohn der Göttin Devi opfere. Er thut es, aber iſt infolge davon des Lebens überdrüſſig und opfert ſich nun auch ſelbſt (in der Vetâlapancavinçati thun es auch des Geopferten Schweſter und Mutter). Wie der König dies ſieht, will er ſich ſelbſt ebenfalls umbringen. Da wird die Göttin gnädig und belebt alle wieder."

Auch dieſe Darſtellung findet ſich in Kadiri's und der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Iken, II, S. 17 fg.; Roſen, I, 42) mit wenigen Veränderungen und wird wol, wie die des Hitopadeśa, aus einer Recenſion der Vetâlapancavinçati ſtammen.

An ſie ſchließt ſich die tamuliſche Darſtellung in Vier Geheimrath-Miniſter, aus dem Tamuliſchen (in Robertſon, Papers in the Tamul language, und vgl. Alakeswara Kath. Mscpt. in Mackenzie Collection, 1, 220) von Chriſtian Rama Aren, Hamburg 1855, S. 16. Bei weſentlicher Gleichheit in der übrigen Form tritt hier an die Stelle der phyſiſchen Aufopferung für den treuen Diener (das Muſter der Dienſttreue) die Nothwendigkeit, Dinge zu thun, durch welche er in den Verdacht geräth, ſeines Herrn Feind zu ſein. Es ſchweben nämlich drei Gefahren über dieſem: das Volk wird ihm die Erſtlinge des Reis darbringen, aber Schlangen haben ihr Gift hineinfließen laſſen: ferner: ein benachbarter König wird einen mit Backwerk gefüllten Schlauch ſenden, dieſer aber enthält zugleich Pfeile, welche den König bei Öffnung deſſelben tödten ſollen: endlich wird ſich in der Nacht eine giftige Schlange von der Decke des Schlafgemachs

herablaſſen und den König tödten. Die beiden erſten Gefahren wendet der treue Diener ziemlich leicht ab. Aber bei der dritten muß er ſich — gegen alles orientaliſche Recht, mit Lebensgefahr — in des Königs Schlafgemach ſchleichen: während er die Schlange tödtet, ſpritzt ein Tropfen ihres Giftes auf den Buſen der Königin: indem er dieſes abwiſcht, erwacht ſie und klagt ihn nun an, ihre Ehre verletzt haben zu wollen, faſt ganz wie in der Einleitung zu den Zehn Vezieren und entfernt ähnlich mit dem Sindabad (vgl. auch §. 228, 2), worauf alsdann durch Erzählung von Geſchichten, die, wie im fünften Buche des Pantſchatantra, vor Voreiligkeit warnen, ſein Leben gerettet wird.

In dieſer Faſſung verkettet ſich das Märchen „vom treuen Diener" mit dem 39. in Baſile's Pentamerone und dem ihm gleichen „vom treuen Johannes" in Grimm's KM., Nr. 6, vgl. III, 16. Wie in der indiſchen Darſtellung die weinende Göttin des Glücks, ſo iſt es in der paderborniſchen bei Grimm, III, 17 eine unſichtbare Stimme, die die drohenden Gefahren verkündet. Die Gefahren ſelbſt ſind theilweiſe variirt. Doch klingt die zweite, vom treuen Diener zu vollziehende That, obgleich der Grund derſelben nicht angegeben wird, in der paderborniſchen Faſſung, wo er dem Herrn das Glas vor dem Munde wegſchlagen muß, noch ſehr an die Wegnahme des Reiſes an. Die dritte That iſt weſentlich wie im Indiſchen, die Tödtung eines Drachen im Schlafgemach. Alle vier bisjetzt mir bekannten Faſſungen (eine fünfte in Catalonien, auf welche Liebrecht in Pfeiffer's Germania, II, 2, 240, aufmerkſam macht, kenne ich noch nicht) ſind ſich im weſentlichen ſo gleich, daß ſie auf einer Quelle beruhen müſſen, die ſich durch mündliche Tradition in Nebenumſtänden variirte. Da die ſüdindiſchen Märchen größtentheils ſich als buddhiſtiſch nachweiſen laſſen und die buddhiſtiſchen Märchen durch die Mongolen insbeſondere nach Europa drangen (vgl. auch §. 204), ſo wäre hier vielleicht die Brücke zu ſuchen. In den europäiſchen Darſtellungen iſt ein Zug aus dem Märchenkreiſe, welchen ich durch „das Bild" bezeichnen und zu Vetâlapancaviṅçati, 1, beſprechen werde, hineingearbeitet und die Entführung durch das Schiff derſelben Art, wie in der Gudrun.

Dieſe letztere erſcheint ganz ebenſo geſtaltet in dem ruſſiſchen Volksmärchen: „die ſieben Simeonen“, welches wir als aus Vetálapancavinçati, 5 = Ssiddi-kür, 1 und 2, entſtanden erkennen werden. Danach iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſelbſt dieſe Art der Entführung aus einem orientaliſchen Märchen in die Gudrun gekommen iſt. Doch will ich das, bevor ſich die Grundform dieſes Märchens findet, nicht mit Beſtimmtheit behaupten. Die Verwandlung in den Stein iſt ebenfalls aus dem Orient, vgl. Tauſendundeine Nacht, „König der ſchwarzen Inſeln“, (Breslau) I, 287.

§. 169. Aehnlich, wie in der arabiſchen Bearbeitung an den Reſten des erſten Buches als Fortſetzung deſſelben ein Kapitel geſchloſſen iſt, in welchem der Verräther ſeine Strafe erhält (§. 109), iſt hier im Hitopadeſa an das dritte Buch ein ergänzendes viertes als Fortſetzung getreten. Im dritten Buche iſt hier der urſprüngliche Inhalt, welcher nur den Gedanken einprägen ſollte, daß man einem frühern Feinde nie trauen ſoll, von der Schilderung der Zoyrusliſt bis zu einer Darſtellung der „Kriegskunſt“ übergeleitet. Als Ergänzung zu dieſer ſchließt ſich im vierten Buche, in welchem die Vögel wieder Frieden ſchließen, die Kunſt der „Friedensdiplomatie“ an.

Die hier eingerahmten Erzählungen betreffend, ſo ſind zunächſt zwei (Max Müller's Ueberſetzung, S. 152. 153) = Pantſchatantra, I, 13. 14, ſ. §. 84. 85. Dann folgt, in die letztere eingeſchachtelt, die Erzählung von der treuloſen Gattin, welche ihren Diener küßt und, als der Mann es einmal ſieht, ihm ſagt, ſie habe an ſeinen Mund gerochen, ob er ſeines Herrn Kampher verzehrt.[1]) Der Diener ſtellt ſich nun ſogar böſe, daß er ſich ſeinen Mund beriechen laſſen müſſe, und der betrogene Ehemann muß ſich noch Mühe geben, den Galan zu bewegen, im Hauſe zu bleiben. Es iſt dies eine der Muſtererzählungen, vielleicht dem

[1]) In Max Müller's Ueberſetzung, S. 153, Z. 7 v. u. iſt „Frechheit“ ſtatt „Enthaltſamkeit“ zu ſetzen. Der Sinn iſt: „Dieſer Diener nimmt ſich viel heraus“.

Striveda entlehnt, auf jeden Fall würdig, darin zu ſtehen. Es erinnern viele Erzählungen daran, doch kenne ich keine, die ſich ſpeciell daran ſchlöſſe. Dann folgt, ebenfalls in dieſes Fabelnetz verwebt, Müller's fünfte (S. 153) = Pantſchatantra, I, 20, ſ. §. 97; dann Nr. 6 (S. 157) = Pantſchatantra, III, 12, ſ. §. 158; Nr. 7 (S. 158) = Pantſchatantra, I, 7, ſ. §. 60; Nr. 8 (S. 159) = Pantſchatantra, V, 9, ſ. §. 209; Nr. 9 (S. 161) iſt die Erzählung von Sunda und Upſunda, welche aus dem Mahâbhârata auszugsweiſe entlehnt iſt. Die betreffende Epiſode iſt von Bopp herausgegeben und ins Deutſche überſetzt im Indralokâgamanam. Arbſchuna's Reiſe zu Indra's Himmel, nebſt andern Epiſoden des Mahâbhârata, S. 63—78; 37—45; 114—120; ins Franzöſiſche von Lancereau in ſeiner Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 240 fg.; vgl. auch Somadeva's Märchenſammlung, XV, 135—140. Brockhaus' Ueberſetzung, S. 71. 72. Nr. 10 (S. 168) = Pantſchatantra, III, 3, ſ. §. 146; Nr. 11 (S. 168) = Pantſchatantra, I, 11, ſ. §. 78; Nr. 12 (S. 172) = Pantſchatantra, III, 15, ſ. §. 164. Die letzte Nr. 13 (S. 178) iſt = Pantſchatantra, V, 2, ſ. §. 201.

Beiläufig bemerke ich, daß die perſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa hier vom Original ſehr abweicht, Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 247.

§. 170. Mit dem dritten Buche des Pantſchatantra ſchließt Somadeva's Auszug daraus; ebenſo augenſcheinlich die Bearbeitung des Hitopadeſa, welche aus dem vierten und fünften Buche des Pantſchatantra nur vier Erzählungen aufgenommen und in ihr drittes und viertes vertheilt hat, nämlich Pantſchatantra, IV, 7 und V, 1 in das dritte, und V, 2 und 9 in das vierte; von IV, 7 iſt es ſogar zweifelhaft, ob ſie nicht in einer Recenſion des Pantſchatantra im dritten Buche ſtand, ſ. §. 140. Sehen wir die Geſtalt an, in welcher uns die ältern Recenſionen das vierte und fünfte Buch zeigen, ſo erklärt ſich dieſe Erſcheinung. Zur Zeit, als Somadeva ſeinen Auszug abfaßte, enthielten ſie — wie ja auch die drei erſten Bücher in dem von ihm benutzten Texte — gewiß nicht mehr als die arabiſche Bearbeitung, d. h.

jedes nur die Rahmenerzählung und eine eingeschobene. Da war eben nichts auszuziehen, und Somadeva ließ daher beide Bücher unberührt. Auch dem Verfasser des Hitopadesa oder der von ihm benutzten einen Grundlage desselben (s. Hitopadesa, Einleit. hinter Str. 7) scheint erst eine Geschichte mehr (im fünften Buche) vorgelegen zu haben, nämlich die erste des fünften, sodaß sein Text im wesentlichen mit demjenigen stimmte, welcher sich im südlichen (Dubois') Pantschatantra zeigt: auch aus dieser Gestalt ließen sich keine Fabelsammlungen bilden, wie sie uns in Hitopadesa, I. II, III, IV vorliegen: deshalb nahm jener Bearbeiter die vier (oder drei) Erzählungen, welche damals diese beiden Bücher enthielten, lieber in sein drittes und viertes auf und ließ ihre Rahmenerzählungen unbenutzt.

---

§. 171. Dem vierten Buche des Pantschatantra entspricht in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy das neunte Kapitel, bei Symeon Seth der fünfte Abschnitt, bei Johann von Capua das sechste Kapitel, ebenso in der deutschen und spanischen Uebersetzung, bei Doni, Trattato III (S. 57), in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung das siebente Kapitel (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124), im Anvár-i-Suhaili das fünfte Kapitel, ebenso im Cabinet des fées. Bei Baldo die zwölfte Fabel. in Edéléstand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 232.

Die Rahmen- und Haupterzählung bildet die Geschichte eines Meerungeheuers, bei Dubois eines Krokodils, in der arabischen Bearbeitung einer Schildkröte; die hebräische Uebersetzung hat statt dessen לְטָאָה „Eidechse", was aber Johann von Capua wieder in testudo verwandelt hat (hat er noch eine Quelle außer der hebräischen Uebersetzung gehabt oder gelegentlich consultiren können?). Dieses will auf Anstiften seiner Frau einen Affen umbringen und hat ihn schon in seiner Gewalt, büßt ihn aber durch dessen Schlauheit wieder ein.

§. 172. Die Einzelheiten der Rahmenerzählung sind in den sanskritischen Texten, dem südlichen (Dubois') Pantschatantra und

in der arabiſchen Bearbeitung zwar weſentlich identiſch: doch finden ſich auch einige Abweichungen.

Zunächſt ſtimmen das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra und die arabiſche Bearbeitung — abweichend von den ſanskritiſchen Texten (Koſegarten, hamburger und berliner Handſchriften) — darin überein, daß ſie die Veranlaſſung vorausſchicken, durch welche der Affe ans Meer kommt. Hier ſtimmen ſie auch darin überein, daß er ein Affenkönig ſei und vor einem Nebenbuhler um die Herrſchaft geflüchtet. Ebenſo darin, daß der Affe eine Frucht durch Zufall in das Waſſer fallen läßt und das Waſſerthier durch deren Gerlätſcher gelockt wird. Dieſe Uebereinſtimmung ſo voneinander entlegener und unabhängig voneinander entſtandener Bearbeitungen zeigt, daß ihnen eine und dieſelbe ſanskritiſche Recenſion zu Grunde liegt, und zwar eine von den unſerigen abweichende. Dies wird auch durch die Zahl und den Inhalt der eingeſchobenen Geſchichten beſtätigt, welche in beiden nur eine und zwar dieſelbe iſt. Hieraus wird man geneigt ſein zu ſchließen, daß die Faſſung der Rahmenerzählung in unſern ſanskritiſchen Texten — wie unzweifelhaft in andern Beziehungen (ſ. weiterhin), ſo auch in dieſer — jünger ſei als die in der arabiſchen Bearbeitung und im ſüdlichen Pantſchatantra vorliegende, und ich bin weit entfernt, zu verkennen, daß dieſer Schluß richtig ſein könne. Allein etwas bedenklich macht mich der Umſtand, daß die Form in den ſanskritiſchen Texten durch den Mangel dieſer Einleitung viel unvollkommener iſt, und man ſieht nicht ab, warum jemand, wenn er die vollkommenere Form in ſeiner Recenſion gefunden hätte, ſie ſo verſtümmelt haben ſollte. Dieſes ſpricht vielleicht eher für die Annahme, daß wir in den ſanskritiſchen Texten in dieſer Beziehung eine der Grundlage der arabiſchen Bearbeitung vorausgegangene Recenſion vor uns haben. Entſcheidend iſt es natürlich nicht: möglich wäre, daß jemand dieſen Eingang nach Einſchiebung der erſten Erzählung weggelaſſen hätte, weil er dem von dieſer ſehr ähnlich iſt.

§. 173. Die Scene, daß das Seeungeheuer unter dem Baume ſitzt und von dem Affen auf dem Baume Früchte zugeworfen er-

hält, findet sich mit unwesentlicher Verschiedenheit auch im Sindabadkreise. Am entschiedensten zeigt dies die Darstellung im Sindibad-nâmah (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 13), welche sich — abgesehen von dem einen Thiere: nämlich einem Eber, statt des Seeungeheuers — fast ganz an die Darstellung im Kalilah und Dimnah und im südlichen (Dubois') Pantschatantra schließt. Es entsteht dadurch die Frage: Ist diese Fabel aus dem Pantschatantra oder Kalilah und Dimnah in den Sindabadkreis gekommen oder, umgekehrt, aus dem Original des Sindabad in das Grundwerk von jenen, oder aus einer andern Quelle von beiden entlehnt? Da wir im ersten, zweiten und dritten Buche die Veranlassung der Rahmenerzählung woandersher entlehnt fanden, so vermuthe ich, daß wir auch hier uns wol für die zweite oder dritte Beantwortung werden entscheiden müssen: ähnlich, wie nach §. 141 der Pfau der griechischen Fabel zur Eule gemacht ward, um diese Fabel mit der Rahmenerzählung zu verbinden, scheint mir auch hier der Eber des Sindabadkreises das ursprünglichere Thier zu sein und dieses ist in das Seeungeheuer verwandelt, um die Rahmenerzählung, speciell die Gefahr des Affen im Meere, damit zu verbinden, welche, wie ich im folgenden Paragraphen vermuthe, auf einer griechischen Fabel beruht. Diese Gefahr bildet den eigentlichen Kern der Rahmenerzählung und daher ist sehr natürlich, daß die Erzählung, welche die Veranlassung derselben darstellt, nach ihr umgestaltet wurde. Die Form, daß zu der eigentlichen Rahmenerzählung als Einleitung eine Veranlassung derselben hinzugedichtet wurde, zeigte sich auch im dritten Buche (§. 139), im zweiten (§. 113) und im ersten (§. 22). Wenn ich mit Recht annehme, daß der Sindabadkreis die ältere Form dieser Scene bewahrt hat und die (Bulletin der St.-Petersb. Akad. der Wissenschaften, hist.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 188 fg.) ausgesprochene Vermuthung, daß das Original von letzterm den buddhistischen Weisen und Zauberer Nâgârdschuna als Helden hatte, folglich eine buddhistische Conception war, wahrscheinlich ist, so ist anzunehmen, daß auch diese Scene oder Fabel, wie die meisten des Pantschatantra, zunächst aus einem buddhistischen Werke stammt.

Die Frage wird noch verwickelter dadurch, daß, wie ich jetzt erfahre, nachdem ich schon das Manuscript zum Druck abgesendet hatte, diese Rahmenerzählung auch in der Çukasaptati erscheint. Leider ist das Manuscript derselben, welches ich der Liberalität der petersburger Akademie verdanke, durch Lücken noch mehr verkürzt, als dieser Auszug schon ursprünglich war. Doch sieht man deutlich, daß die Darstellung in der ursprünglichen Fassung fast ganz mit der im Pantschatantra übereinstimmte. Sie bildet die 65. und 66. Erzählung und lautet folgendermaßen:

„Am andern Tage fragte Prabhâvati den Papagai (wieder mit derselben Lücke, wie in der 64. Erzählung, welche oben §. 87 mitgetheilt ist). Der Papagai sprach:

«Geh, o Herrin, und erfreue der Lust dich, die der Lieb' entstammt,
Wenn du dich weißt im Unglücke, gleichwie der Affe, zu befrei'n.»

„Es gibt einen See: in dessen Nähe lebte auf einem Baume ein Affe, Namens Vanavriṣa. Dieser sah einst am Ufer des Meeres ein sich herumwälzendes Seeungeheuer. Der Affe sprach: «Macht dir das Leben hier Vergnügen? Wie befindest du dich?» Das Seeungeheuer sprach:

«Was einem ist zum Wohnorte bestimmt und welch Gesicht man hat,
Da und daran hat man große Freud', o Affe! an anderm nicht.»

„Und es heißt auch:

«O Rama! nicht behagt Lankâ, die gold'ne, mir, o Lakschmana!
Selbst ohne Schätze bringt Freude die väterlich' Ajodhja mir.»

„Ich bin in dem mit sieben Boden versehenen (Meere) geboren. Dein Anblick ist mir zu Theil geworden. Es heißt auch:

«Heil bringt der Anblick Hochedler: noch mehr als heil'ge Orte selbst.
Die tragen mit der Zeit Früchte, der Edeln Umgang aber gleich.

Deshalb sei du mein Freund!» Nachdem sie diese Erzählung gehört, legte sich Prabhâvati zur Ruhe."

Hier schließt der Auszug der 64. (eigentlich 65.) Erzählung. „Am andern Tage fragte Prabhâvati den Papagai (Auslassung wie in 65.). Der Papagai sprach: Wiederum gab der Affe, einen andern Baum bestrigend, süße Früchte. Dieses (das Meerungeheuer) aß sie und sagte: «Freund! komm in mein Haus!

beilige es (mit deinem Besuch)!« Auf diese Rede hin bestieg der Affe dessen Rücken und machte sich auf den Weg .... (Lücke oder Verstümmelung) .... dieses gesehen habend, dachte der Affe, und voll Schrecken .... (Lücke) .... Das Seeungeheuer sprach: «Ah! Freund, warum erschrickst du?» Der Affe sagte: «Mein Herz hab' ich auf einen Zweig des Baums gelegt». Das thörichte Seeungeheuer dachte: «Warum nimmt er das Herz nicht mit? .... (Lücke) .... He, Affe! hole dein Herz und gehe dann mit zurück!» Darauf kehrte der Affe um und (sprang auf) den Zweig .... (Lücke) .... Das Seeungeheuer, von dem Affen mit Vorwürfen überhäuft, kehrte nach seinem Hause zurück. Und es heißt auch:

«Welcher König, wenn Noth dränget, besitzet Gegenwart des Geists,
Der kann sich aus Gefahr retten, gleichwie der Affe aus der Flut.»

„Nachdem sie diese Erzählung gehört, legte sich Prabhávati zur Ruhe."

Auch hier entsteht nun die Frage: Ist die Erzählung aus dem Pantschatantra in die Çukasaptati übergegangen oder umgekehrt, oder haben sie eine gemeinschaftliche Quelle? Ist diese das indische Original des Sindabad? oder hat dieses aus einem von jenen geschöpft? oder hatte dieses die Erzählung noch gar nicht, und ist sie erst aus einer persischen Bearbeitung der Çukasaptati oder gar erst aus dem Kalilah und Dimnah in den persischen Sindabad hinübergenommen? Noch lassen sich diese Fragen nicht mit Sicherheit entscheiden. Vielleicht wird es eher möglich, wenn wir wissen, ob die Erzählung auch in Nachschebi's Tútínámeh steht und, wenn dies der Fall ist, welche Form sie da hat.

Im Sindibad-námah erscheint, wie gesagt, statt des Seeungeheuers ein Eber; der Affe dagegen ebenfalls. „Ein alter Affe wandert in die Welt, seine Familie verlassend; da kommt er an eine schöne Stelle im Walde; hier gefällt es ihm und er bleibt da. Da kommt ein hungeriger Eber und sieht den Affen auf dem Baume, der voll Feigen hängt. Er bittet um Nahrung und erhält Früchte. Er fordert aber immer mehr, bis der Baum leer ist. Da droht er dem Affen. Dieser sieht zum Himmel um Hülfe.

Da ſpringt der Eber auf den Baum, fällt rückwärts, bricht das Genick und ſtirbt." Damit ſtimmt im weſentlichen auch die Darſtellung im Syntipas (Sengelmann's Ueberſetzung, S. 114): im ſogenannten Sandabar (Sengelmann S. 59) dagegen iſt ein Menſch an die Stelle des Affen getreten. Der Eber ſtirbt bei beiden dadurch, daß er ſteif hinaufſieht und ſtets erwartet, daß der Affe auf dem Baume noch Früchte herabwerfen ſoll. Die Faſſung des Sandabar iſt, theilweiſe mit wichtigen Varianten, in die occidentaliſchen Sieben weiſen Meiſter übergegangen, Calumnia novercalis, C., 2, b.; Historia Sept. Sap., Bl. 11; Augsburg 1473 und 1478, Bl. 11: holländiſcher älteſter Druck (von 1479, wie ſchon G. H. Bode bemerkt hat), B., 7; Li Romans des Sept Sages, B. 1897; Dyocletian, B. 1480: Gräße, Gesta Romanorum, II, S. 178: vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 110. 1: 144, 2: Keller, Li Romans, CLXXXVIII. CLXXIX; Dyocletian, Einleitung, 53. 55. Ferner iſt ſie zu einem ruſſiſchen Volksmärchen geworden (bei Vogl, S. 139), mit obligater Gewinnung einer Königstochter. Die ältere Form des Sindabarkreiſes, „Affe und Eber", iſt wiederum auch in das Anvár-i-Suhaili, S. 527, aufgenommen und von da auch in die türkiſche Bearbeitung übergegangen, Cabinet des fées, XVIII, 130; vgl. §. 229.

§. 174. Der Affe läßt ſich verführen, ſich auf dem Rücken des Seethiers ins Meer zu begeben. Dieſe Scene erinnert, wie ſchon §. 173 angedeutet, ſo ſehr an die griechiſche Fabel vom Affen auf dem Rücken des Delphin (Aesop. Fur. 242, Cor. 88: Robert, Fables inédites, I, 243), daß wir ſie ſchwerlich von ihr trennen können: da ſie augenſcheinlich nur ein Stück derſelben iſt, ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß dieſes aus ihr entlehnt ſei, nicht umgekehrt die griechiſche Fabel durch die indiſche veranlaßt: für die Priorität der griechiſchen Fabel, deren Alter man wegen ihres ſpäten Vorkommens (bei Maximus Planudes) bezweifeln könnte, ſpricht übrigens auch der Anſchluß derſelben an den bei den Griechen herrſchenden Glauben an die Zuneigung des Delphin für die Menſchen (vgl. Fur. zu der angeführten Fabel).

§. 175. Das Begehren nach dem Affenherzen (bei Dubois nach deſſen Leber) beruht einfach auf dem Begehren — insbeſondere der Böſen in den Märchen — nach dem Herzen der von ihnen Gehaßten. Wie in den Märchen anderer Völker, ſo tritt dieſes Begehren auch in indiſchen oder entſchieden aus Indien ſtammenden auf (vgl. Ssiddi-kür, 5. Geſchichte; Benj. Bergmann, Nomadiſche Streifereien, IV, 146); auf jeden Fall kann man es als etwas allgemein Menſchliches anſehen. Daß das Affenfleiſch nach der Erzählung des fünften Buchs auf Autorität des berühmteſten indiſchen Thierarztes als Heilmittel für Pferdebrand angewandt wird, iſt hier ebenſo gleichgültig als der ägyptiſche Glaube, daß es den Löwen als Mittel gegen das Fieber diene (Horapollo, II, 82, von Valeſius: Aelian, Var. hist., I, 9, Hist. anim., V, 39; Plinius, Nat. hist., VIII, 16; Grimm, NF., CCLX, Note), und verwandte Einfälle über die mediciniſche Kraft der Ziegenlunge und des Ziegenfleiſches (Fur. zu Aesop., 262).

§. 176. Auch in der weitern Entwickelung (vgl. §. 172) ſtimmt das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra auffallend mit der arabiſchen Bearbeitung — obgleich es ſie viel weiter ausſpinnt — überein. So darin, daß das Krokodil von einer Freundin in Kenntniß geſetzt wird, daß ihr Mann ſeine Zeit bei dem Affen zubringe. Dagegen weicht das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra ſonderbarerweiſe ſowol von den ſanskritiſchen Texten als den arabiſchen Bearbeitungen darin ab, daß es das Schönſte — die Liſt, durch welche der Affe ſein Leben rettet, indem er nämlich vorgibt, daß er ſein Herz auf dem Baume gelaſſen [1]) — nicht hat, ſondern den Affen ſich auf eine ſehr unmotivirte Weiſe befreien läßt. Nach dem Princip, daß im allgemeinen die ſchlechtere Faſſung für die ältere zu nehmen iſt, würden wir darin eine ältere Verſion als die Grundlage der arabiſchen Bearbeitung anerkennen dürfen, doch

[1]) Schwerlich in hiſtoriſche Verbindung zu ſetzen mit dem in der Afagie ruhenden Herzen im altägyptiſchen Märchen, Revue archeologique, 1852. S. 391, oder gar in dem vierten ſamojediſchen Märchen in Caſtrén, Ethnologiſche Vorleſungen, S. 172 fg.

würde ich dies Princip bei den vielen zwischenliegenden Bearbeitungen, die auch von manchen Verschlechterungen begleitet sein konnten, nicht zu urgiren wagen: allein bei der eingeschobenen Erzählung werden wir in der Recension des südlichen (Dubois') Pantschatantra ebenfalls eine ältere Fassung erkennen (§. 181).

§. 177. Die Repräsentanten der arabischen Bearbeitung gehen in diesem Stadium mehrfach auseinander. Die hebräische Uebersetzung, repräsentirt durch die lateinische, scheint die am besten zusammenhängende Darstellung zu gewähren und Lücken der Silv. de Sacy'schen Recension zu ergänzen. Man vgl. z. B. Johann von Capua, k., 1. a., 5 v. u. mit Wolff, I, 237, 2 v. u. fg.; auch Husain Vaïz klingt hier mehr an die lateinische Uebersetzung als an Silv. de Sacy's arabischen Text an: etwas weiter, insbesondere k., 2. a., 3 fg. und überhaupt, stimmt die lateinische Uebersetzung fast ganz mit der griechischen (vgl. 73, 3 fg.) gegen Silv. de Sacy (vgl. bei Wolff, I, 237, 7 v. u. bis 238, 4). Auch k., 2. a., 5 beginnt eine Stelle, die Silv. de Sacy's Text nicht hat: sie fehlt zwar auch in der griechischen Uebersetzung und im Anvâr-i-Suhaili, und ich will also nicht entscheiden, ob sie nicht ein dem ursprünglichen Texte fremder Zusatz ist, allein ich kann nicht umhin, zu bemerken, daß sie mir indischen Charakter zu tragen scheint.

§. 178. Es ist schon (§. 172) bemerkt, daß die arabische Bearbeitung und das südliche (Dubois') Pantschatantra auch darin übereinstimmen, daß sie die Rahmenerzählung nur durch eine und zwar dieselbe Erzählung, unsere zweite (§. 181) unterbrechen. Da wir im ersten, zweiten und dritten Buche sahen, wie die Recensionen sich vorzugsweise durch Vermehrung der eingeschobenen Geschichten unterscheiden, alle übrigen des vierten Buchs aber mehr als diese eine eingeschoben haben, so werden wir — zumal bei der Uebereinstimmung der beiden voneinander so unabhängigen Autoritäten — unbedenklich annehmen dürfen, daß sie in dieser Beziehung die ältest-erreichbare Fassung dieses Buchs repräsentiren. Wenn ich oben §. 138 in der Grundlage der hamburger Handschriften des dritten Buchs eine ältere Recension als die in der arabischen Be-

arbeitung abgespiegelte mit Recht vermuthen durfte, so begann die Erweiterung unsers vorliegenden vierten vielleicht damit, daß irgendein Diaskeuast, welchem zwei alte Recensionen des dritten Buchs — die eine mit den vier Erzählungen der hamburger Handschriften, die andere mit den acht der ins Pehlewi übersetzten — vorlagen, aus dieser letztern, um auch das vierte zu erweitern, drei (nämlich III, 8, 11 und 12) in seine Recension von diesem hinübernahm, sodaß sie nun ebenfalls, wie sein drittes Buch, vier eingerahmte Erzählungen enthielt. Von da an nahm die Erweiterung durch Einschiebung von Erzählungen, sowie auch Ausspinnung der Haupterzählung (s. weiterhin) immer zu. Dem gegebenen Beispiele folgten auch Diaskeuasten derjenigen Recension, in welcher jene drei Erzählungen (III, 8. 11. 12) dem dritten Buche verblieben waren. Auf diese Weise entstanden, wie es scheint, sehr viele in Betreff der Anzahl und des Inhalts der eingeschobenen Erzählungen, sowie anderer Punkte auseinandergehende Recensionen. In meinen Hülfsmitteln stellen sich die Differenzen in Bezug auf die Anzahl und den Inhalt folgendermaßen:

1) die arabische Bearbeitung und das südliche (Dubois') Pantschatantra haben nur eine Erzählung eingeschoben; unsere zweite;

2) der Kosegarten'sche Text und die berliner Handschrift haben deren 11: unsere 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. (über 5. 6. s. §. 185);

3) ebenso viele haben die Wilson'schen, aber eine weicht im Inhalt ab; es sind nämlich 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. I, 18. IV, 10. 11;

4) die hamburger Handschriften haben 13, oder, da III, 12 hier noch eine Einschachtelung hat (s. §. 158), eigentlich 14, nämlich 1. 2. 3. 4. 7. III, 11. 12. 8. IV, 8. I, 18. IV, 9. 10. 11.

Wir sehen, daß von den 11 in Kosegarten's Text und der berliner Handschrift, in den hamburger Handschriften 2 fehlen (nämlich die 5. und 6.), eine (die 9.) in den Wilson'schen (und wahrscheinlich auch in dem Prototyp der berliner, s. §. 194); dagegen haben

die hamburger und die Wilson'schen I, 18, welche bei Kosegarten und in der berliner fehlt; und die hamburger allein haben außerdem III, 11. 12 und 8.

§. 179. Im Anvár-i-Suhaili ist in das §. 174 angegebene Stadium eine lange Unterhaltung zwischen dem Affen und der Schildkröte über die zwischen ihnen zu schließende Freundschaft eingeschoben und als Beispiel die §. 106 erwähnte Erzählung eingelegt, Anvár-i-Suhaili, 376; Cabinet des fées, XVIII, 10.

§. 180. Nachdem der Affe sich glücklich gerettet, sucht ihn das Seethier in seiner Dummheit von neuem zu bewegen, sich ihm anzuvertrauen. Da erzählt ihm der Affe — jedoch nur in den sanskritischen Texten — unsere erste Erzählung, „Froschkönig und Schlange". Da sie in der arabischen und südlichen (Dubois'schen) Bearbeitung fehlt, so ist sie ein späterer Zusatz. Die Darstellung stimmt in den mir zugänglichen Texten fast ganz überein. Die Fabel selbst erinnert so lebhaft an Aesop. Fur. 37. Cor. 167; Phaedr., I, 2; Robert, Fables inédites, I, 181, wo die den Fröschen als König gegebene Schlange sie auffrißt, daß ich diese als ihre Veranlassung betrachte. Nach der Sitte der Bearbeiter des Pantschatantra ist sie weitläufig und mit vielem Raffinement, zugleich aber auch mit selbständiger Ausspinnung weiter entwickelt, und in dieser Art eine der schönsten des Buchs; in der Darstellung erinnert sie theils an die erste Zusammenkunft der Krähe und der Maus im zweiten Buche des Pantschatantra, theils an die alte Schlange III, 15 (s. §. 164), theils endlich an den alten Kranich I, 7. Die indische Gestalt kehrt mit wenig Veränderungen in Kâdiri's Tûtinâmeh, XIII (Iken's Uebersetzung S. 63) wieder. Sie findet sich also wahrscheinlich auch in dem Nachsheb'schen, und fand sich auch wol in der ältern persischen Bearbeitung der Çukasaptati; ob sie aus einer Recension der letztern herrührt oder aus einem andern sanskritischen Werke entlehnt ist, welches dann auch wol die Quelle des Pantschatantra sein würde, läßt sich noch nicht entscheiden. Das Pantschatantra enthielt sie zur Zeit der Abfassung des ersten persischen Tûtinâmeh schwerlich schon (s. §. 170. 178). Fast der gesammte Inhalt des Tûtinâmeh ist nach-

weisbar nach Europa verbreitet; daher finde ich nicht unwahrscheinlich, daß Nr. XLVIII in Nikolaus Pergaminus' Dyalogus creaturarum moralizatus (Antwerpen 1486) daraus stammt; hier wird ein gefangener kleiner Fisch von dem Fischer auf das Versprechen, ihm andere zuzuführen, wieder freigelassen; natürlich hält er sein Wort ebenso wenig, als der Frosch im Pantschatantra. Auf die Umwandlung war wol Aesop. Fur. 20, Cor. 124; Robert, Fables inédites, I. 309—312, wo der kleine gefangene Fisch den Fischer bittet, „ihn jetzt freizulassen und erst, wenn er größer sei, zu fangen", von Einfluß (vgl. auch §. 62 u. a.).

§. 181. Das Seethier drängt von neuem. Da erzählt der Affe die zweite Fabel „vom Esel, der weder Herz noch Ohren hat". Sie erscheint in den sanskritischen Texten des Pantschatantra, im südlichen (Dubois, S. 198) und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 242; Knatchbull, 264; Symeon Seth, 75; Johann von Capua, k., 2, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, Q., VII; spanische Uebersetzung, XLIV, a.; Doni, 61; Anvár-i-Suhaili, 393; Cabinet des fées, XVIII, 26; Baldo, fab. XIII bei Edelestand du Méril, S. 233.

Die sanskritischen Darstellungen stimmen fast ganz überein; die des südlichen (Dubois') Pantschatantra dagegen weicht von ihnen insbesondere darin ab, daß in ihr — in Uebereinstimmung mit der arabischen — gleich zu Anfang der Löwe „Herz und Ohren eines Esels" zur Heilung seiner Krankheit verlangt, während in den sanskritischen Texten der Löwe (in Uebereinstimmung mit I, 11 und I, 16, die ohne Zweifel auf diese Darstellung Einfluß gehabt haben, vgl. §. 78) an Wunden, die er von einem Elefanten empfangen hat, krank daniederliegt und das Herz und die Ohren von ihm nicht zuerst verlangt, sondern nur später vermißt werden. Ob dieses Verlangen nach dem Herzen mit alten indogermanischen Vorstellungen zusammenhängt (vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, XXXVI; KM., Nr. 81, III, 131, und oben §. 175), wage ich nicht zu entscheiden. Durch diese gleich zu Anfang hervortretende Forderung erhält die ganze Fabel eine bessere Abrundung. Nach dem Princip, daß die unvollkommenere Form

die ältere iſt, wäre anzunehmen, daß in dieſem Betracht die ſanskritiſche Darſtellung älter ſei als die bei Dubois und in der arabiſchen Bearbeitung. Ich bin nun zwar weit entfernt, dieſem Princip unbedingte Gültigkeit zuzuſprechen, allein hier wird es durch die ſogleich zu betrachtende Quelle dieſer Fabel beſtätigt. Ehe ich aber zu dieſer übergehe, muß ich noch eine ähnliche Differenz erwähnen: in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra beredet der Fuchs den Eſel nicht — wie in der arabiſchen und ſanskritiſchen Darſtellung — durch Appellation an ſeine Geilheit, ſondern auf die unwahrſcheinlichſte Weiſe dadurch, daß er ihm vorſpiegelt: er wolle ihm die Freundſchaft des Löwen verſchaffen. Nach dem eben hervorgehobenen Princip müſſen wir auch dieſe ungeſchickte Darſtellung als die ältere bezeichnen und die durch die Geilheit angemeſſen motivirte als die jüngere, und auch dieſe Annahme wird durch die Quelle der Fabel beſtätigt. Ich füge ſogleich eine dritte Differenz hinzu, bei welcher jenes Princip ſich als ungültig herausſtellt. In der ſüdlichen (Dubois') Darſtellung frißt der Löwe wirklich Herz und Ohren, ſodaß die ganze Pointe der Fabel verloren geht: hier hat der Bearbeiter augenſcheinlich die Bedeutung derſelben überſehen oder, in Betracht der Anwendung, welche bei ihm von der Geſchichte gemacht wird, nicht mit Unrecht geglaubt, daß ihr durch Erzählung der Thorheit des Eſels vollſtändig genügt wird.

Die Quelle dieſer Fabel iſt, wie ſchon von Weber (Indiſche Studien, III, 338) richtig erkannt iſt, die bekannte bei Babr., 95; Aesop. Fur. 356, Cor. 358; Non. Marcell., IV, 198, von Gerlach. Hier liegt der Löwe krank und es gilt blos, Nahrung für ihn zu ſuchen; dem Fuchs gelingt es, ein Thier zum zweiten mal zu ihm zu locken; der Fuchs frißt das Herz und antwortet dem Löwen mit dem bekannten Witze. Hiermit ſtimmt im weſentlichen der ſanskritiſche Text. Während aber bei den Griechen das verlockte Thier ein Hirſch iſt, iſt es in der indiſchen Darſtellung ein Eſel. Dem, der dieſe Umwandlung vornahm, ſchien der Hirſch für dieſe Rolle unpaſſend, vielleicht zu klug; paſſender dünkte ihm der dumme Eſel. Bei dieſem aber ſind die Ohren eine ſo augen-

fällige Partie, daß dieſe zu dem Herzen, um den Witz zu vervollſtändigen, hinzugefügt wurden: dabei wirkte natürlich der Gedanke mit, daß einer, der keine Ohren hat, auch nicht fähig iſt, einen vernünftigen Rath zu hören und ſich vernünftig zu benehmen. In der griechiſchen Fabel wird der Hirſch dadurch verlockt, daß ihm der Fuchs vorſpiegelt, der kranke Löwe wolle ihn zu ſeinem Nachfolger wählen; als er ihn zum zweiten mal zu bereden ſucht, ſagt er ihm, der Löwe habe ihm etwas Wichtiges anvertrauen wollen und ſein Ohr gepackt, um ſeine Aufmerkſamkeit zu erregen. So unpaſſend dieſe Vorſpiegelungen einem Eſel gegenüber ſind, ſo ſind ſie dennoch, wenig verändert, noch in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra wiedergegeben, insbeſondere bei der zweiten Verlockung; eine weſentlichere Abweichung beſteht nur darin, daß ihm nicht die Nachfolge, ſondern die Freundſchaft des Löwen und deren Vortheile vorgeſpiegelt werden. Ein Eſel als Nachfolger des Löwen ſchien natürlich zu unvernünftig. Erſt als dritte Form ergab ſich die Geſtalt, wo der Eſel — in Harmonie mit ſeinem Naturell — durch ſeine Geilheit verlockt wird. In irgendeiner Recenſion trat die Abrundung hinzu, daß der Löwe gleich zu Anfange Herz und Ohren fordert, und dieſe fand auch in die ältere Geſtalt, die im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra hervortritt, Eingang.

Bezüglich der arabiſchen Bearbeitung iſt, wie gewöhnlich, die lateiniſche Ueberſetzung vollſtändiger als die übrigen Ausflüſſe und eine Stelle, welche ſie mit dem Anvár-i-Suhaili, theilweiſe auch mit der griechiſchen Ueberſetzung gemein hat, k., 3, a., 7. vgl. Anvár-i-Suhaili, 397, 6 v. u.; Symeon Seth, 75, 2 v. u., während ſie bei Silv. de Sacy fehlt, macht höchſt wahrſcheinlich, daß ihre geſammte Darſtellung auf einem beſſern Texte beruht. Im Anvár-i-Suhaili iſt die Vorſpiegelung (des unzüchtigen Inhalts wegen) verändert: die Eſelinnen ſind weggelaſſen, und der Löwe, den der Eſel geſehen, ſoll ein bloßer Talisman ſein; in der türkiſchen Bearbeitung iſt an die Stelle von Herz und Ohren das Gehirn geſetzt. Baldo ſetzt zu Herz und Ohren noch die Augen. Zu der orientaliſchen Form gehört Vartan, XXXVI; Tauſend-

undeine Nacht, III, 917 (Weil). Die Form dagegen, in welcher Fredegar u. ſ. w. dieſe Fabel erzählt (Grimm, RF., XLVIII fg., CCLXI. CCLXXVI), ſchließt ſich (wie „Hirſch“ und „nur Herz“ zeigt) an die occidentaliſche, was ich wegen Edeléstand du Méril, S. 135, bemerke, der ſie irrig an die orientaliſche lehnt: ihre Verſtümmelung erklärt ſich dadurch, daß ſie nach mündlicher Kenntniß oder aus dem Gedächtniß erzählt wird.

Eine ganz neue Fabel hat ſich aus der orientaliſchen Form durch Zerfällung und Uebertreibung in Gesta Romanorum, LXXXIII, geſtaltet: „Ein Eber kommt in einen Garten und es wird ihm vom Gärtner ein Ohr abgehauen; trotzdem kommt er zum zweiten mal und verliert nun auch das andere Ohr; nichtsdeſtoweniger kommt er zum dritten mal, da wird ihm der Schwanz abgehauen; als er dennoch zum vierten mal wiederkehrt, wird er getödtet und der Koch ißt nun ſein Herz und entſchuldigt ſich mit dem bekannten Witze“. Da der Eber Herz und Ohren verliert, ſo iſt die orientaliſche Form die Grundlage. Dazu gehört Grimm, KM., Nr. 81, vgl. III, 129. Auch Extravag., 1^b, bei Robert, Fables inédites, I, c. 1, beruht auf der orientaliſchen Form, da auch hier Herz und Ohren erwähnt werden. Zweifelhaft iſt mir, ob Aesop. Fur. 144, Cor. 116, aus der orientaliſchen Form entſtanden iſt (vgl. §. 62).

§. 182. Die arabiſche Bearbeitung, ſowie das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra ſchließen unmittelbar nach dieſer Fabel auch die Haupterzählung ab. In letzterm ſchämt ſich das Krokodil und kehrt zurück, ohne ſich beim Affen wieder ſehen zu laſſen; in der arabiſchen Bearbeitung ſcheint das Seethier Reue zu zeigen. Die lateiniſche Ueberſetzung hat eine Schlußrede des Philoſophen und des Königs, welche in den übrigen Ausflüſſen fehlt, höchſtens im Anvár-i-Suhaili kurz angedeutet ſcheint. Die ſanskritiſchen Texte haben — mit augenſcheinlich jüngern Zuſätzen — die Rahmenerzählung viel weiter ausgeſponnen. Zuerſt macht ſich der Affe über das Seethier luſtig, daß es ſelbſt ſeine Abſicht verrathen habe, und erzählt als Gleichniß die dritte Geſchichte. Sie findet ſich in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten, iſt alſo einer

der ältern Zusätze. Diese Geschichte erscheint auch, mit wenigen Veränderungen, in Kâdiri's Tûtinâmeh, XXVII (Iken, S. 113). „Der Töpfer wird hier infolge seiner Schmarre Befehlshaber, aber wie es zur Schlacht kommt, wird ihm angst und er sagt von selbst, er sei kein Krieger." Diese Fassung ist die natürlichere und möchte auch die ursprüngliche sein; im Pantschatantra ist sie vielleicht nur geändert, um sie dem Rahmen mehr anzupassen. Auch hier ist nicht anzunehmen, daß sie in das persische Tûtinâmeh aus dem Pantschatantra gelangt ist (vgl. §. 180 und §. 183); beide haben in letzter Instanz wol dieselbe sanskritische Quelle.

§. 183. In die dritte Erzählung ist in den sanskritischen Texten die vierte eingeschachtelt. Auch diese findet sich in Kâdiri's Tûtinâmeh, und zwar unmittelbar hinter der vorigen als XXVIII. (Iken, S. 116). Da es nun bei eingeschachtelten Erzählungen, wenn sie zugleich in etwa gleichzeitigen Werken einzeln vorkommen, an und für sich wahrscheinlich ist, daß ihr selbständiges Vorkommen älter ist, so ist in diesem Falle, wo die im Pantschatantra eingeschachtelte im Tûtinâmeh dicht hinter ihrem Rahmen folgt, kaum zweifelhaft, daß dasjenige Sanskritwerk, aus welchem die 27. und 28. Erzählung in das Tûtinâmeh gekommen ist, auch die Quelle für die 3. und 4. des Pantschatantra war. Man sieht an diesem Beispiele zugleich, wie leicht man es sich mit dem Verschlingen machte und wie man zu diesem Zwecke die Form umänderte; denn auch die 4. ist im Tûtinâmeh etwas abweichend und scheint die ursprünglichere Form zu haben. Was die Quelle dieser Fabel betrifft, so kann der „Wolf, der sich zu den Löwen gesellt", Babr. 101; Aesop. Fur. 360, Cor. 410, vielleicht die Veranlassung zur Gestaltung derselben gegeben haben, allein alles Einzelne ist so verschieden, daß sie auch für völlig unabhängig davon gelten darf.

§. 184. In der Kosegarten'schen Recension und der berliner Handschrift macht der Affe dem Seethiere Vorwürfe, daß es dem Willen seiner Frau nachgegeben habe. Dieses Moment der Rahmenerzählung fehlt in den hamburger Handschriften (natürlich auch in der arabischen und südlichen Bearbeitung, s. §. 182). Schon

daraus können wir mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß es ein erst spät hinzugefügtes Stück sei: es zeigt sich dieses aber auch noch deutlich darin, daß der Satz, welcher hinter den zum Beleg dieses Vorwurfs gegebenen Erzählungen (5. und 6.) folgt (bei Kosegarten S. 223, 19, in der berliner Handschrift corrumpirt): „So hast du dich durch ihren Wunsch leiten lassen und ein Mittel, mich umzubringen, ins Werk setzen wollen, allein durch die Schuld deiner Rede ist es offenbar geworden", nur eine Erweiterung der Worte ist, welche in den hamburger Handschriften die 3. und 4. Erzählung abschließen: tad bho dushṭamakarṇa tvam api kulālavat svavacanena prakaṭikṛitaḥ. „so, du böses Seeungeheuer! hast auch du, wie der Töpfer, durch deine eigene Rede dich verrathen!" und augenscheinlich paßt er auch nur hinter 3. und 4., und keineswegs hinter 5. und 6. Ganz entschieden paßt ferner die 51. Strophe (vgl. die Anm. dazu) eigentlich nur hinter die 3. und 4. Erzählung und steht, nach Einschiebung der 5. und 6., bei Kosegarten nun ohne allen Zusammenhang hinter diesen. Endlich schließt sich die 7. Erzählung, „vom Esel, der sich durch sein Geschrei verräth", durch das nahverwandte Motiv an die 3. und 4., und wird durch die eingeschobenen 5. und 6. unangemessen von ihr getrennt. Wir haben also unzweifelhaft in dieser ganzen Stelle (von Kosegarten S. 220, 19 bis 223, 21) eine recht sichtbar eingelegte und verhältnißmäßig spät eingetretene Interpolation zu erkennen.

§. 185. In der im vorigen Paragraphen bemerkten Erweiterung werden in dem Kosegarten'schen Text, sowie in den Wilson'schen Handschriften (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 181) die 5. und 6. Erzählung mitgetheilt. Der Anfang der 5. erscheint auch in der berliner bis Kosegarten S. 221, Z. 2, viprakrishṭam (inclusive). Dann tritt eine Lücke ein, welche mit einigen Worten und einer Strophe abschließt, die bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften sich nicht finden; darauf folgen dann corrumpirte Worte, die aber Kosegarten, S. 223, 18 entsprechen, sodaß der größte Theil der 5. und die ganze 6. Erzählung hier fehlen. Daß die 5. ausserzählt sein wird, versteht

ſich von ſelbſt, und bei der Uebereinſtimmung, welche in dieſem vierten Buche ſich überhaupt und insbeſondere bezüglich der Anzahl und des Inhalts der Erzählungen zwiſchen der berliner Handſchrift und dem Koſegarten'ſchen Texte zu erkennen gibt, iſt es kaum einem Zweifel unterworfen, daß in dem Prototyp der berliner auch die 6. nicht gefehlt haben wird.

§. 186. Die 5. Erzählung, „wie eine Frau Liebe belohnt", hat ſowol im einzelnen als in ihrem ganzen Inhalte im Indiſchen mehrere Analogien. Bezüglich des einzelnen vgl. man Dſanglun, Ueberſetzung, S. 306, wo, wie hier, ein zwerghafter, unanſehnlicher Gelong mit einer äußerſt wohlklingenden Stimme ſo bezaubernd ſingt, daß eine ganze Armee — Menſchen, Elefanten, Pferde — nicht weiter ziehen will, ſondern ſtehen bleibt, um ihm zuzuhören. Dieſes bezaubernde Singen eines Misgeſtalteten möchte aus derſelben Quelle, aus welcher es hierher gelangt iſt — buddhiſtiſche Dſchâtakas — auch in die Erzählung im Pantſchatantra gelangt ſein. Bezüglich des plötzlichen Todes und der Wiederbelebung durch Abtretung der Hälfte des eigenen Lebens vgl. man Vishṇu-Purâṇa, 413, die Sage von Jajâti und Puru und insbeſondere das Märchen von Ruru in Somadeva's Märchenſammlung, XIV, 76—87, Brockhaus' Ueberſetzung, 63, welches übrigens ſo nahe an das vorliegende anklingt, daß man es faſt für eine Nebenform halten könnte. Somadeva's Märchen erweiſen ſich ſchon jetzt vorwaltend als urſprünglich buddhiſtiſch; danach und überhaupt nach Analogie der meiſten im Pantſchatantra erſcheinenden Märchen dürfen wir auch für das unſerige einen buddhiſtiſchen Urſprung vermuthen. In Bezug auf den ganzen Inhalt ſind vier Geſchichten innig verwandt und zwar ſo ſehr, daß man ſie wol unzweifelhaft für Nebenformen der vorliegenden anſehen darf. Die erſte iſt die von der Dhûmini im Daçakumâracarita (in der Wilſon'ſchen Ausg. S. 150). Sie lautet in der Ueberſetzung folgendermaßen:

„Es gibt ein Land Trigarta[1]; da lebten drei überaus reiche

[1]) Im heutigen Pentſchab, in der Nähe von Lahore.

Hausbesitzer, welche Brüder waren, Namens Dhanaka, Dhânjaka und Dhanjaka. Während deren Leben ließ Indra zwölf Jahre lang nicht regnen: das Getreide verlor seine Kraft, die Pflanzen trugen nicht, die Bäume waren ohne Früchte, die Wolken machtlos, die Flüsse ohne Wasser: in den Teichen war nichts als Schlamm, die Quellgebiete waren versiegt: es war Mangel an Knollen, Wurzeln und Früchten: man unterhielt sich nicht mehr: Festfeier hatte aufgehört: dagegen hatten sich viele Räuberscharen gebildet, die Menschen fraßen sich einander; Menschenschädel, weiß wie Balâkas [1]), rollten hier und da umher: durstig flogen [2]) die Scharen der Vögel [3]) herum: verödet wurden Städte, Dörfer, Flecken, Höhlen, Klüfte und andere Wohnplätze. Diese Hausbesitzer nun, nachdem sie alle ihre Früchte aufgebraucht und ihre Ziegen und Schafheerden, ihre Büffelscharen und Stierheerden, ihre Sklavinnen und Sklaven, ihre Kinder und die Frau des ältesten und des mittlern Bruders aufgegessen hatten, kamen überein, daß am folgenden Tage Dhûminî, die Frau des jüngsten, gegessen werden sollte. Dhanjaka aber, der jüngste, unfähig, seine liebe Frau zu essen, eilte noch in derselben Nacht mit ihr davon, nahm sie, nachdem sie vom Wege ermüdet war, auf den Rücken und drang in den Wald: ihren Hunger mit seinem Fleische, ihren Durst mit seinem Blute stillend, führte er sie. Nach einiger Zeit erblickte er auf dem Erdboden einen Menschen mit abgeschnittenen Füßen, Händen, Nase und Ohren, der sich nicht zu rühren vermochte. Voll Mitleid nahm er auch diesen auf den Rücken, machte [4]) sich sorglich eine Hütte von Gras in einem Dickicht, welches reich an Knollen, Wurzeln und Wild war, und ließ sich daselbst nieder. Jenen aber, dessen Wunden zuheilten, pflegte er

---

[1]) Eine Art kleiner Kraniche.

[2]) Man corrigire: paryahiṇ anta.

[3]) Ich lese mit C: pakshimand°.

[4]) Man corrigire: racita°.

mit Ingudiöl [1]) und andern Oelen und mit demſelben Fleiſch und Gemüſen, die er ſelbſt genoß. Wie er nun ſo wohlgenährt und ſo vollſaftig war, wandte ſich eines Tages, als Dhanjaka ausgegangen war, um Wild zu jagen, Dhümini mit leidenſchaftlicher Glut an ihn und, obgleich von ihm getadelt, bewog ſie ihn gewaltſam, ihrer Luſt zu dienen. Als der Mann nun zurückkehrte und Waſſer forderte, ſagte ſie zu ihm: «Zieh' es dir ſelbſt aus dem Brunnen und trinke! Mein Kopf wird von Schmerz gequält», und warf den Eimer ſammt dem Stricke vor ihn hin. Als er aber das Waſſer aus dem Brunnen heraufwand, trat ſie hinter ihn und ſtieß ihn in den Brunnen. Jenen Verſtümmelten nahm ſie nun auf die Schulter, wanderte von einem Lande in das andere und erwarb ſich den Ruf einer treuen Gattin und vielfache Ehrenbezeigungen. Durch die Gunſt des Königs von Avanti [2]) aber wohnte ſie in großer Fülle. Ihr Mann aber wurde von einem Karavanenmanne, welcher, um Waſſer zu holen, zu ihm gerieth, erblickt, herausgezogen und wanderte im Lande Avanti umher. Da bemerkte ihn dieſe Dhümini und ſagte: „Das iſt der Böſewicht, von welchem mein Mann verſtümmelt iſt", und bewog den König, in ſeiner Unkunde den Befehl zu geben, daß dieſer Brave auf eine ausgezeichnete Weiſe hingerichtet werde. Als Dhanjaka nun mit auf den Rücken gebundenen Händen zum Richtplatze geführt wurde, ſprach er kühn zum Richter: «Eine paſſende Strafe wäre es für mich, wenn der Bettler, von welchem angenommen wird, daß ich ihn verſtümmelt habe, da ihm nichts weiter als das bloße Leben gelaſſen iſt, Zeuge meines Unglücks wäre!» Man antwortete: «Was könnte das ſchaden?» führte jenen herbei und ließ ihn zuſehen. Da ſtürzte der Verſtümmelte, die Augen voll Thränen, dem Braven zu Füßen und that mit ehrenhaftem Sinne deſſen Wohlthat kund und wie ſchlecht ſich jene Böſewichtin benommen habe. Da gerieth der König in Zorn, ließ der ſchlechten Perſon das Geſicht entſtellen und verſtieß ſie aus ihrer Kaſte

[1]) Man corrigire: °दतै° oder °दीतै°.

[2]) Das heutige Oudjein.

unter die çvapâcikâ [1]) (Hundekocher). Thanjaka aber wurde mit Gunſt überſchüttet."

In dieſer Darſtellung iſt das Märchenhafte — das Abtreten des halben Lebens und was damit zuſammenhängt — entfernt, dagegen aber das Verbrechen noch viel greller als im Pantſchatantra behandelt. An die Stelle jener Abtretung tritt die Ernährung mit dem eigenen Fleiſch und Blut: der Krüppel iſt zu einem Verſtümmelten geworden, die Frau zwingt ihn mit Gewalt zu der Unthat u. ſ. w., kurz, die Ruchloſigkeit der Frau iſt aufs ſtärkſte charakteriſirt. Im übrigen wird jeder erkennen, daß es völlig dieſelbe Erzählung iſt wie im Pantſchatantra, nur in einer, wenigſtens theilweiſe, jüngern Form.

Etwas ferner ſteht die dritte Faſſung. Dieſe findet ſich im Somadeva am Ende des Auszugs aus dem zweiten Buche des Pantſchatantra und lautet in der Ueberſetzung folgendermaßen:

„Und ſo iſt es beſſer, ſich an Freunde zu ſchließen (in Bezug auf den Inhalt des zweiten Buchs des Pantſchatantra) als an Frauen wegen der Eiferſucht: höre in dieſer Beziehung eine Geſchichte:

„In irgendeiner Stadt war ein eiferſüchtiger Mann und deſſen Frau war lieblich und ſchön: er ließ ſie, da er ihr nicht traute, nirgends allein hingehen: ſelbſt von gemalten Figuren fürchtete er einen Verluſt der Tugend [2]) bei ihr. Einſt reiſte er wegen eines nothwendigen Geſchäfts, ſie mit ſich nehmend, in ein anderes Land. Auf dem Wege ſah er einen Bhillawald und aus Furcht davor ließ er die Frau im Hauſe eines alten, in einem Dorfe lebenden Brahmanen und ging ſelbſt weiter. Als ſie ſich nun da befand und Bhillas ſah, welche auf dieſem Wege kamen, ſo ging ſie mit einem jungen Bhilla, den ſie geſehen hatte, von da weg und, ſich mit ihm vereinigend, ging ſie, ihrer Luſt folgend, in das Dorf, als hätte ſie keinen Mann, die Eiferſucht ihres Mannes

[1]) So iſt zu leſen; Trayyaruna verbannt auch ſeinen Sohn unter die Svapâkas (Harivança, c. XII, bei Langlois, I, 65).

[2]) Die Handſchrift hat çîlavibhrançaç, welches in çîlavi° zu ändern iſt.

überwältigend, wie ein Fluß, der ſeine Brücke zerbricht. Darauf, nachdem ihr Mann ſein Geſchäft vollendet hatte, kam er zu dem Brahmanen im Dorfe zurück und forderte ſeine Frau. Der Brahmane ſagte zu ihm: «Ich weiß nicht, wohin ſie gegangen iſt; ich weiß nur ſo viel, daß Bhillas hierher kamen und durch dieſe wird ſie weggeführt ſein; das Dorf iſt hier in der Nähe, dahin gehe raſch! Von dort kannſt du die Frau bekommen; auf andere Weiſe hoffe nicht!» [1]) Nachdem jener ſo geſprochen hatte, ging dieſer weinend und die Verkehrtheit ſeines Geiſtes tadelnd zu dieſem Bhilladorfe und ſah daſelbſt dieſe Frau. Dieſe, nachdem ſie ihn erblickt hatte, ging zu ihm und voll Furcht wegen ihres Vergehens [2]) ſprach ſie: «Es iſt meine Schuld nicht; ich bin von einem Bhilla mit Gewalt hierher geführt». Der Mann, vor Liebe blind, ſagte zu ihr: «So komm her, laß uns gehen, ehe uns einer ſieht!» Sie antwortete ihm: «Dies iſt die Zeit, wo der Bhilla von der Jagd zurückkommt, und wenn er da iſt, wird er uns verfolgen und ſicher dich und mich tödten. Darum geh' in dieſe Höhle und bleibe da jetzt verborgen! In der Nacht wollen wir ihn, wenn er ſchläft, umbringen und dann ohne Furcht uns von hier entfernen». Nachdem die Schlechte ſo zu ihm geſprochen, trat er in die Höhle. — Welche Gelegenheit (zum Betrug) gibt nicht das Herz eines Unverſtändigen, deſſen Vernunft von Liebe verblendet iſt! — Darauf zeigte das ſchlechte Weib den durch ſein böſes Geſchick hierher Geführten, in der Höhle Befindlichen dem Bhilla [3]), welcher am Ende des Tages [4]) zurückgekehrt war. Der grauſame, ſtarke Bhilla ſchleppte ihn heraus und band ihn feſt an einen Baum, um ihn am folgenden Morgen der Devi zu opfern, und nachdem er vor ſeinen Augen am Abend mit deſſen Frau gegeſſen [5]) und mit ihr die Liebe genoſſen [6]), ſchlief er ver-

[1]) Man leſe: kriṭhâḥ (Handſchrift hat kriyâḥ).
[2]) Man leſe: pâpât tam.
[3]) bhillâyâdarç°.
[4]) dinâtyaye.
[5]) bhuktvâ.
[6]) âsajya (ſtatt âsavya).

gnügt in ihren Armen. Als dieser Mann, von Eifersucht glühend, sich an den Baum gebunden, jenen schlafen sah, pries er die Göttin Tschandi [1]) mit Lobeserhebungen und nahm in seiner Noth seine Zuflucht zu ihr. Sie zeigte sich ihm und gewährte ihm die Gnade, daß er mit des Bhilla eigenem Schwerte sich die Bande löste und ihm den Kopf abschlug. «Komm jetzt! Dieser Bösewicht ist von mir getödtet», sprach er alsdann zu seiner Frau, indem er sie weckte. Sie aber stand auf und schwer betrübt, nachdem sie unbemerkt in der Finsterniß des Bhilla Haupt genommen, ging das böse Weib mit ihrem Manne davon. Nachdem sie am Morgen in eine Stadt gekommen waren, zeigte sie diesen Kopf vor und jammerte, ihren Gatten anklagend: «Durch jenen ist mein Gatte getödtet!» Darauf wurde jener von den Stadtwächtern mit ihr zusammen vor den König geführt und, dort befragt, erzählte der Eifersüchtige alles, wie es sich zugetragen hatte. Der König, nachdem er die Wahrheit erforscht, ließ dem bösen Weibe die Ohren und die Nase abschneiden und den Mann frei."

So stark hier die Veränderungen sind, so ist doch, insbesondere gegen das Ende, die Verwandtschaft mit der im Pantschatantra und Daçakûmaracarita kaum zu verkennen. Manche der Veränderungen mögen vielleicht dadurch herbeigeführt sein, daß die Erzählung als Beispiel für den Schaden zu großer Eifersucht dienen soll, obgleich ihre Fassung bei Somadeva diesem Zwecke wenig entspricht.

Die vierte Fassung gewährt die mongolische Bearbeitung des Vikramacaritra oder der Sinhâsana-dvâtrinçat, der Ardschi Bordschi, von mir übersetzt im „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 845. 846. Sie steht der im Daçakûmaracarita und Pantschatantra so nahe, daß sie entschieden nur eine Variante derselben ist.

Nach Erzählung der §. 204 zu erwähnenden Geschichte, durch welche die Dâkini zum erstenmal zu sprechen veranlaßt wird, fährt Vikramâditya fort und erzählt „von einem Manne und einer Frau, die in den Wald gingen, wo sie von einem Berge her eine außer-

[1]) candim.

ordentlich liebliche Stimme hören. Die Frau ist begierig, mit dem Manne, der diese schöne Stimme hat, zusammenzutreffen. Als sie auf dem Wege einen Brunnen erblickt, bittet sie ihren Mann, ihr einen Trunk zu holen. Als der Mann zu dem Brunnen geht, stürzt sie ihn hinein. Der angenehmen Stimme nachgehend, findet sie einen Mann in seinen Wunden liegen und wehklagen. Es war das Echo, das die Klagen in der Ferne so schön klingen ließ. Sie nimmt nun diesen Mann und pflegt ihn sorglich bis zu seinem Tode. War dieses Weib gut oder war es schlecht? Als die Lampe es lobt, bricht die Dâkini ihr Schweigen zum zweiten mal. Hierdurch ward sie Vikramâditya's Gattin und er befreit die 500 Königssöhne aus der Felsenkammer."

Das Vorkommen dieses Märchens in dieser ohne Zweifel ursprünglich buddhistischen Sammlung spricht, abgesehen von vielen andern allgemeinen Momenten, die sich geltend machen lassen können, fast entscheidend für dessen buddhistischen Ursprung, auch die Zahl 500, welche eine vorwaltend buddhistische ist. Dann endlich ein Ausspruch des Buddha, welcher in dem Milinda Prasna mitgetheilt wird (Spence Hardy, Eastern monachism, 160, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 374): dieser lautet: „Jedes Weib wird sündigen, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, es im Geheimen zu thun, sollte der Liebhaber selbst ohne Arme und Beine sein", wobei zugleich bemerkt wird, daß sich dieser Ausspruch auf die Geschichte der Königin Kinnarâ bezog, welche das Schlafzimmer ihres Mannes verließ, um mit einem zu sündigen, dem Hände und Füße abgeschnitten waren (vgl. oben S. 437). Auch diese Erzählung ist nach dem westlichen Asien vorgedrungen; sie bildet die Grundlage einer Geschichte in den Reisen der Prinzen von Serendippo (Viaggio di tre figliuoli del re di Serendippo, 53. b., baseler Uebersetzung S. 239); dann der zweiten und dritten Geschichte im Bahar Danush, sowie die von Tausendundeine Nacht (Weil), I, 142.

Wie fast alle Erzählungen dieses vierten Buchs — auch die nicht in der arabischen Bearbeitung vorkommenden — über die Grenzen Indiens gedrungen sind (vgl. §. 180. 182. 183. 187.

191 u. ſ. w.) — wahrſcheinlich weil daſſelbe Werk, aus welchem ſie in das Pantſchatantra übergingen, von Perſern überſetzt oder bearbeitet ward —, ſo auch dieſe. Leider finden wir ſie aber im weſtlichen Aſien und mohammedaniſchen Europa erſt in verhältnißmäßig ſpäter Zeit und zwar zunächſt in einer türkiſchen Sammlung von Erzählungen in den bekannten Vierzig Veziren. Dieſe ſind erſt zwiſchen 1421—1451 abgefaßt, aber nach einem ältern arabiſchen Original, welches in ſeiner Beſonderheit noch nicht aufgefunden iſt (vgl. Behrnauer's Ueberſetzung der Vierzig Veziere [1]), S. XIV); doch beruhen wol auf ihm die Bruchſtücke oder ausgewählten Erzählungen der Vierzig Veziere, welche in den Handſchriften der Tauſendundeine Nacht erſcheinen (breslauer Ueberſetzung, I, 208 fg.: Weil, I, 49 fg.).

Ob das arabiſche Original eine ſelbſtändige Erweiterung einer aus dem Sindabadkreiſe hervorgegangenen Schrift war oder, wie ſich nach den ſonſtigen Analogien vorausſetzen läßt, aus dem Perſiſchen übertragen, läßt ſich nicht entſcheiden; daß aber die Geſchichte, welche wir hier ſpeciell im Auge haben, zunächſt aus einem perſiſchen Werke entnommen iſt, wird dadurch höchſt wahrſcheinlich, daß ſie in Perſien lokaliſirt iſt (vgl. auch das über die andere Faſſung Bemerkte). Sie findet ſich in den Vierzig Veziren, überſetzt von Behrnauer (Leipzig 1851), S. 325, und wird als Beleg dafür gegeben, „daß die Frauen voller Lügen und Treuloſigkeit ſind". Sie lautet hier folgendermaßen:

„Es iſt überliefert worden, daß es in Perſien einen Vornehmen gab, welcher ſehr viel Geld und Gut beſaß. Nun übernachtete einmal in ſeinem Hauſe ein fremder Kaufmann als Gaſt. Als es Abend wurde, ließ der Vornehme für den Kaufmann das Eſſen auftragen; ſie ſetzten ſich und aßen. Der Kaufmann ſah, daß in einem Winkel eine allerliebſte Frau mit einem Hunde ſaß.

[1]) Vgl. zwar auch Tauſendundeine Nacht, (Breslau) I, 326, Note 23, doch wird das daſelbſt angeführte Manuſcript, obgleich mit dem arabiſchem Titel verſehen: „Geſchichte der vierzig Morgen und vierzig Abende", auch nur Auszüge enthalten.

denen man zuſammen das Eſſen vorſetzte, worauf es der Hund mit der Frau verzehrte. Als der Kaufmann dies ſah, verwunderte er ſich ſehr darüber und fragte den Vornehmen: «Was hat das zu bedeuten?» Dieſer erwiderte ihm: «Das iſt nicht mit Worten zu ſagen!» Der Kaufmann bat: «Erzähle es mir doch!» Der Vornehme ſprach: «O Kaufmann, die da war meine Frau und ich liebte ſie mehr als mein Leben, all mein Geld und Gut ſtand zu ihrer Verfügung. Ich beſaß einen Negerſklaven, ohne daß ich es wußte, daß dieſe beiden zuſammenhielten und mich auf die Seite zu bringen beabſichtigten, um dann ſo recht nach ihrem Herzenswunſche zu leben. Eines Tages ſprach meine Frau zu mir: „Ich habe große Sorge um dich!“ und führte mich an einen einſamen Ort, wo ſie ein Zelt hatte aufſchlagen laſſen. Der Negerſklave war auch da, kam alsbald heraus und ſie drückten mich beide nieder, um mich umzubringen. Da ſprang dieſes mein Hündchen, welches mir aus dem Hauſe nachgefolgt war und dies ſah, von hinten dem Schwarzen in die Hoden, verbiß ſich darin und riß ihn von meinem Leibe hinweg. Als ich nun frei war, griff ich nach meiner Frau: ſie aber entſchlüpfte mir und dafür ſchlug ich den Sklaven todt. Nachher packte ich meine Frau und ſchleppte ſie fort. Da fiel ſie mir zu Füßen und erfaßte meine Hand. Aus Furcht vor Gottes Strafe tödtete ich ſie nicht, ſondern laſſe ſie von nun an zur Vergeltung für ihre Treuloſigkeit mit dieſem Hündchen eſſen, welches mir damals zu Hülfe kam.“

Zwiſchen dieſer Faſſung und der indiſchen liegen ohne Zweifel mehrere Mittelformen; dennoch ſind die Abweichungen keineswegs ſehr bedeutend und laſſen ſich mit Leichtigkeit erklären. Der Krüppel iſt, den mohammedaniſchen Haremsverhältniſſen gemäß, ſehr angemeſſen in einen Negerſklaven verwandelt. Da ferner die Frau, der einen indiſchen Darſtellung gemäß, welche aus Indien überkommen war, am Leben bleibt, ſo läßt dieſe Faſſung auch den Anſchlag nicht gelingen: denn dieſe Schonung würde dem mohammedaniſchen Rechtsgefühl nicht entſprochen haben (vgl. §. 95). Dagegen wird der Sklave, dieſem gemäß, umgebracht und der Frau eine erniedrigende Strafe aufgelegt. Dieſe Strafe beſteht

darin, daß ſie in einem Winkel mit einem Hunde zuſammen eſſen muß. Dieſe Strafe beruht aber auf einem Misverſtändniß. In der indiſchen Faſſung nämlich, in welcher die Frau am Leben bleibt, wird ſie, wie wir geſehen haben, aus ihrer Kaſte geſtoßen und zu einer çvapâcikâ erniedrigt: çvapâcika oder çvapâka heißt aber wörtlich „Hundekocher"; dieſes iſt der orientaliſchen Methode gemäß, welche uns insbeſondere in der Ueberſetzungsliteratur der buddhiſtiſchen Schriften entgegentritt: alles wörtlich zu überſetzen, in die älteſte Ueberſetzung, worauf in letzter Inſtanz die Faſſung in den Vierzig Vezieren beruht, wahrſcheinlich in einer wortgetreuen und darum für jeden Nichtinder ſinnloſen Uebertragung übergegangen. Das Beſtreben, Sinn hineinzubringen, bewirkte alsdann bei Nichtindern, zu denen die Erzählung drang, daß die „Hundekocherin" in „eine, die mit einem Hunde eſſen muß", verwandelt ward, und bei der Verachtung, in welcher im mohammedaniſchen Orient der unreine Hund ſteht, lag dieſe Verwandlung um ſo näher, da dies als eine höchſt erniedrigende Strafe aufgefaßt werden konnte. Doch mußte ſie als eine auffallende Strafe auch noch einen beſondern Grund haben, und ſo führte dann die charakteriſtiſche Treue der Hunde die weitere Ausſpinnung herbei, daß dieſes Hündchen den Herrn gerettet habe.

In weſentlich gleicher Faſſung kehrt die Erzählung in einem orientaliſchen Märchen wieder, welches Peter Neu dem Herrn von Harthauſen mitgetheilt hat und dieſer unter den armeniſchen aufführt (Transkaukaſia, I, 326—329), jedoch bemerkend, daß es urſprünglich ein perſiſches ſein ſolle. Es iſt in ein gewöhnliches, mit dem von der Turandot verwandtes eingerahmt und zugleich mit einem andern verſchränkt, welches nur eine Nebenform von Bahar Danush, I, 2. und 3. Erzählung iſt, die ebenfalls aus dem Indiſchen ſtammen, worüber an einem andern Orte. Ich erzähle es des Intereſſes willen vollſtändig und hebe das ſpeciell hierher Gehörige durch beſondern Druck hervor. Es lautet:

„Ein Perſerkönig hatte eine Tochter, die, von allen Seiten zur Ehe begehrt, nur den heirathen zu wollen erklärte, der das von ihr aufzugebende Räthſel zu löſen verſtände. Wer dann hin-

nen drei Tagen die Löſung nicht fand, verlor ſein Leben. Es hatten nun ſchon ſo viele ihr Leben eingebüßt, daß ſie einen Schädelthurm von den Köpfen ihrer getödteten Bewerber und daneben einen Maſtbaum aufgerichtet hatte. Da kam ein armer Jüngling und bewarb ſich um ſie. Er klimmte den Maſtbaum hinauf, den jeder Bewerber beſteigen mußte, damit die Prinzeſſin ihn von ihrem Schädelthurme aus ſehen konnte. Sie befiehlt ihm hereinzutreten und legt ihm ihr Räthſel vor. Es hieß: «Was hat die Zenobia dem Gül gethan und was hat der Gül der Zenobia gethan?» Der Jüngling geht zu einer alten Frau, die ſeine Freundin war, und fragt ſie um Rath. Die ſagt ihm: «Du biſt verloren, wenn du nicht zu den Diws ins Gebirge gehſt, daß ſie dir die Löſung des Räthſels gewähren». Er macht ſich auf und trifft zuerſt den älteſten Bruder der Diws. Als der auf ihn zuſtürzt, um ihn zu verſchlingen, wirft er ihm eine Kugel Maſtix in den Hals, welches die Diws über alles lieben. Der ſchenkt ihm deshalb das Leben, vermag aber nicht, das Räthſel zu löſen. Mit dem zweiten Bruder derſelbe Vorgang. Als er dann aber auch die Schweſter des Diws durch Maſtix gewonnen, ſagt dieſe ihm: «Geh' eine ſichere Straße, von welcher rechts ein Weg abführt, dann kommſt du in den Garten Salomo's, wo du die Löſung des Räthſels finden wirſt».

Er findet den Weg und den Garten Salomo's und verſteckt ſich im Palaſte. Dort ſieht er einen Menſchen, ſchön und glänzend wie der Vollmond, in den Saal gehen, ein Hündchen neben ſich; er ſieht ihn vor einen Vogelbauer treten, in welchem ein wunderſchönes Weib gefangen ſaß. Er ſieht ihn eſſen, die Hälfte dem Hunde geben und, was der übrig läßt, dem Weibe. Da tritt er aus ſeinem Verſteck in den Saal. Jener bittet ihn zu Gaſte. Er will es nicht annehmen: «Wie kann ich dein Gaſt ſein, da ich ſehe, wie du ein Thier und ein Weib ſo unnatürlich behandelſt?» Jener antwortete: «Wenn ich dir die Urſache ſagen ſoll, ſo mußt du ſterben, wie alle vor dir; denn nie ſoll das Geheimniß bekannt werden. Ich bin der Knecht Salomo's und heiße Gül,

und jenes Weib iſt die Magd Salomo's und heißt Zenobia. Ich beſitze zwei Wunderroſſe, das Pferd des Windes und das Wolkenpferd, ſo mir Salomo hinterlaſſen». Da nun der Jüngling jene Namen hört, ſieht er, daß er vor der Löſung des Räthſels ſteht. Er denkt bei ſich: dort ſoll ich ſterben, wenn ich das Räthſel nicht löſe: hier, wenn es mir gelöſt wird. Ich will das Letzte wählen, vielleicht kommt Rettung. So fordert er denn den Gül auf, das Räthſel zu löſen. Dieſer erzählt nun: «Dieſe Frau, die du hier im Käfig ſiehſt, liebte ich unſaglich und ſie mich. Auf einmal wird ſie kalt gegen mich, ich werde mistrauiſch, lege mich ſcheinbar ſchlafen. Mit halbgeſchloſſenen Augen ſehe ich nun meine Frau leiſe und vorſichtig aufſtehen, ſich ankleiden und in den Stall gehen. Ich ſchleiche ihr nach, ſie ſattelt das Windroß, ſchwingt ſich hinauf und jagt fort. Da nahm ich das Wolkenroß und jagte ihr nach. Es iſt nicht ſchnell, aber es folgt ſtets der Spur des Windroſſes. Wir kamen an ein Felſengebirge, deſſen Thor eine Höhle war, von wo aus der Weg in herrliche Zimmer führte. Ich verſteckte mich hinter einem mächtig großen Weinkruge und ſehe nun, wie eine (wol meine) Frau 24 häßlichen Ungeheuern auf das demüthigſte und ſorgſamſte aufwartet. Der Anführer, ein Kerl häßlicher als alle, behandelte ſie ſtrenge. Sie mußte vor ihnen tanzen; wenn ſie das geringſte verſah, ſchlug er ſie; nichtsdeſtoweniger liebkoſte ſie ihn auf das zärtlichſte. In raſendem Ingrimme warf ich einſchläferndes Gift in die Weinkrüge. Alle ſchliefen ſchnell ein, nur der Anführer nicht; denn er war ein mächtiger Zauberer. Meine Frau fuhr fort, vor ihm zu tanzen; ſie glitſchte aus, da ſchlug er ſie, aber dennoch küßte ſie ihn. Nun ſtürzte ich mich auf ihn; allein er war zu ſtark und ich wäre unterlegen, hätte mein Hund ihn nicht von hinten gepackt, ſodaß ich Zeit gewann, ihm den Dolch in die Seite zu ſtoßen. Aber von ſeiner Zauberei unterſtützt, entkam er mir dennoch durch einen dunkeln Gang. Die übrigen blieben todt. Er lebt noch gegenwärtig und hat durch ſeine Zauberkünſte eine Königstochter in ſich verliebt gemacht, mit der er bereits zwei Kinder gezeugt. Er wohnt mit

den Kindern in einem Keller unter dem Gemache der Königstochter, aus welchem eine Fallthür zu ihm herabführt. Das ist der Grund, warum sie niemanden heirathen will und jedem Freier Räthsel aufgibt, die sie nicht zu lösen vermögen. Ich aber nahm damals meine Frau zu Hause und behandelte sie so, wie du siehst, und wol mit Recht.

Das ist die Auflösung des Räthsels: nun bereite dich zum Tode!« Der Jüngling bat ihn, ihm nur Zeit zu einem Gebete zu lassen: er benutzte diese aber, um sich in einem hohlen Baume zu verstecken. Nun schwingt sich Gül auf das Windpferd, ihn zu verfolgen, findet ihn aber nicht, kehrt zurück und verfolgt ihn nun von neuem auf dem Wolkenpferde. Allein auch auf diesem kehrt er bald zurück, ohne den Jüngling angetroffen zu haben. Dieser schleicht nun aus dem Garten und entkommt glücklich, sodaß er noch zur rechten Zeit vor Ablauf des dritten Tages vor der Königstochter zu erscheinen vermag. Jetzt sagt er ihr, sie möge nicht verlangen noch darauf bestehen, daß er das Räthsel löse; das würde den König, ihren Vater, tief beleidigen. Aber sie sprach: »Löse das Räthsel, oder stirb!« Er bat nochmals, aber sie zog das Schwert: doch der König hielt sie zurück und befahl ihm nun selbst, das Räthsel zu lösen. Da bittet er, zunächst die Königstochter zu entfernen; dann deckt er die Fallthür und geheime Treppe auf und bittet den König, mit vieler Mannschaft hinabzusteigen und das Ungeheuer im Keller zu fangen. Dennoch entkam der Zauberer: aber die beiden Kinder brachte man heraus; sie waren so häßlich und ungeheuer, daß sich der König vor ihnen entsetzte. Nun ward die Königstochter herbeigeführt, und als sie sah, daß alles entdeckt war und das Räthsel gelöst, bat sie um ihr Leben und wollte gleich den Jüngling heirathen. Aber der König ließ sie und die Kinder tödten und nahm den Jüngling zum Sohn an.“

Die Partie, welche der Erzählung in den Vierzig Vezieren entspricht, hat Eigenthümliches genug, um wahrscheinlich zu machen, daß sie nicht speciell auf dieser beruht; dabei stimmt sie aber in allem Wesentlichen hinlänglich mit ihr überein, um zu beweisen, daß

ſie auf jeden Fall mit ihr auf einer Quelle ruht. Dieſe muß eine verhältnißmäßig ſchon alte ſein: denn wir werden ſehen, daß ſie weſentlich identiſch auch in den Darſtellungen des chriſtlichen Europa ſich zu erkennen gibt. Beachtenswerth iſt die Abweichung in der armeniſch-perſiſchen Darſtellung von der der Vierzig Veziere: daß die Frau gefangen iſt; denn auch dieſe werden wir in einer der chriſtlichen Darſtellungen finden. Beide letzterzählte Darſtellungen weichen von den indiſchen insbeſondere darin ab, daß die Geſchichte von der treuloſen Frau einem im Hauſe des Mannes erſcheinenden Gaſte erzählt wird; dieſe Abweichung erſcheint auch in allen Darſtellungen des weitern Weſtens und floß alſo aus der ihnen zu Grunde liegenden gemeinſamen Quelle.

Hier erſcheint dieſe Erzählung zunächſt in den Gesta Romanorum, c. 56. Da dieſe viel älter ſind als die türkiſchen Vierzig Veziere, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie aus einer bedeutend ältern Quelle hierher gerathen iſt: daß dieſe in letzter Inſtanz eine orientaliſche iſt, bedarf nach allem Obigen keiner Ausführung weiter; fraglicher iſt, ob ſie unmittelbar aus einer arabiſchen Quelle hierher gerieth, oder vermittelſt einer bisher unbekannten ältern occidentaliſchen Bearbeitung; ich möchte wegen der eingedrungenen Eigenthümlichkeiten und überhaupt wegen der auszugartigen Faſſung faſt das letztere vermuthen. Die Hauptzüge ſind hier folgende: „Ein Kaufmann trifft einen Herzog auf der Jagd und wird von dieſem in ſein Schloß mitgeführt, wo er beim Abendeſſen neben dem Herzog ſitzen muß. Er bewundert hier die Pracht des Schloſſes, die Herrlichkeit des Mannes, die Schönheit der Frau u. ſ. w., und preiſt den Herzog überaus glücklich. Als aber das Eſſen gebracht wird, ſo wird der Frau auf einem Todtenkopfe ſervirt, und als er ſelbſt in ſein Schlafzimmer geführt wird, ſo findet er da zwei todte Menſchen an den Armen aufgehängt. Am folgenden Morgen fragt ihn der Herzog, wie es ihm bei ihm gefallen habe? Er antwortet: «Abgeſehen von dem Todtenkopfe und den beiden Leichen, ſehr gut». Darauf theilt ihm der Fürſt den Grund dieſer Erſcheinung mit: «Der Todtenkopf ſei der Kopf eines Herzogs, der ſeine Frau verführt habe und von ihm getödtet

sei. Die beiden Leichen seien die zweier Verwandten, die der Sohn jenes Herzogs, um seines Vaters Tod zu rächen, umgebracht habe: er habe sie so aufbewahrt, um seinen Durst nach Rache stets lebendig zu erhalten»." In dieser Darstellung dürfen wir die grausame Strafe mit dem Todtenkopfe wol entschieden als occidentalischen Zusatz nehmen, der aus der Sage von Alboin und Rosamunde und analogen Anschauungen eingedrungen ist. Dafür spricht nicht blos der Mangel desselben in den orientalischen Fassungen, sondern auch der Umstand, daß er in einer gleich zu erwähnenden occidentalischen fehlt, welcher wir aus diesem und insbesondere noch einem Grunde eine von den Gestis unabhängige Entstehung zusprechen müssen. Der Zusatz mit den beiden Leichen dagegen möchte schon in einer zu Grunde liegenden Weiterentwickelung der orientalischen Form vorgekommen sein; denn er erscheint auch in der eben angedeuteten, von den Gestis unabhängigen, Darstellung. Die Leichen gehören hier zwar andern Personen an; diese Umwandlung würde sich aber durch die Gesammtveränderung erklären, welche uns darin entgegentreten wird.

An die Darstellung der Gesta schließt sich, wie schon Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Liebrecht, S. 201, bemerkt hat, die ganz vortreffliche der Königin Margaretha von Navarra im Heptameron, Nov. 32. Die Verschiedenheiten, welche darin vorkommen — wohin insbesondere der Mangel der beiden Leichen und die Charakterisirung des Verführers als eines edeln, im Hause erzogenen Jünglings zu rechnen sind — ließen sich als Ergebnisse ihres feinern Geschmacks ansehen und insbesondere ihres Bestrebens, das Ganze einem versöhnenden Ausgange zuzuführen. Dahin wirkte zwar überhaupt die mildere Anschauung des Ehebruchs, welche in ihrer Zeit herrschte: doch mußte sie, um in diesem speciellen Falle das moralische Gefühl nicht zu sehr zu beleidigen, die Gefallene in eine Lage bringen, die ihr Vergehen zu entschuldigen geneigt machen konnte, ihr die Gelegenheit dazu nahe legte. Allein so scheinbar diese Erklärungen sein möchten, so werden sie doch dadurch unsicher, daß einerseits die beiden Leichen auch in den bisjetzt bekannten orientalischen Darstellungen fehlen und anderer-

ſeits der Verführer nicht blos in den orientaliſchen Darſtellungen ein Mitglied des Hauſes iſt, ſondern auch in der ſogleich zu erwähnenden, wie ſchon angedeutet, unabhängigen Darſtellung. Es möchte daher wahrſcheinlicher ſein, daß die Darſtellung der Königin auf einer von der in den Gesta etwas abweichenden Faſſung beruht, die ſich in dieſen beiden Punkten derjenigen, welche auch den Vierzig Vezieren zu Grunde liegt, mehr näherte, und daß die Erzählerin, um das Vergehen zu entſchuldigen, den Verführer nur adelte. Doch will ich das nicht entſcheiden. Durch ihre Hiſtoriſirung der Novelle — indem ſie ſie von einer hiſtoriſch bekannten Perſönlichkeit gewiſſermaßen bezeugen läßt und in ihre eigene Zeit verſetzt — haben ſich tiefere Kenner der Geſchichte der Novelliſtik weder hier noch bei ähnlichem Vorgehen täuſchen laſſen und, unbehindert davon für manche ihrer Erzählungen, welche ſie für wahr ausgibt oder ausgeben möchte, die ältern Quellen nachgewieſen. Daß ſich unter andern Stolberg's „Büßende" an dieſe Novelle ſchließt, iſt ſchon von Dunlop, S. 201, F. von Laßberg in Mone's Anzeiger, VI, 311, und Gräße, Literärgeſchichte, II, 2, 1121, bemerkt, vgl. auch F. W. Barthold in Brockhaus' Converſationsblatt, 1856, Nr. 27, S. 431, welcher die Erzählung ſonderbarerweiſe für wahr hält und ihr — da ſie von der Königin in Deutſchland lokaliſirt wird — eine Wichtigkeit „für die Kenntniß deutſcher Sittenzuſtände, des Ehemannsrechts und ſtrenger ſittlicher Begriffe der Zeitgenoſſen Maximilian's I." beilegt. Mit demſelben Rechte könnte man eine Schilderung deutſcher Zuſtände im Jahre 1689 darin erblicken; denn der Graf von Vordac erzählt ſie in ſeinen Mémoires, 1703, 239—250, als eine von ihm in dieſem Jahre in Franken erlebte Geſchichte.

Die ſchon angedeutete, von den Gesta unabhängige Darſtellung findet ſich bei Vicente Espinel in dem „Leben und Begebenheiten des Escudero Marco Obregon". Dieſer lebte zwiſchen 1550—1634 (ſ. über ihn Tieck, in der Ueberſetzung des Romans, Vorrede S. VII), und da das Heptameron ſchon 1558 zuerſt erſchien und dann in raſcher Folge mehrere mal aufgelegt ward,

könnte seine Darstellung von der der Königin beeinflußt gewesen sein; allein sie hat so viel Eigenthümlichkeiten — wie schon bemerkt, noch die beiden Leichen wie in den Gesta, einen gemeinen Verführer wie in den orientalischen Darstellungen, und vor allem Anklänge an den Hund der letztern —, daß mir die Unabhängigkeit derselben kaum zu bezweifeln scheint. Dafür spricht auch, daß der Verfasser ein Spanier ist: denn da der orientalische Ursprung der Erzählung nicht zu bezweifeln ist, in Spanien die arabische Herrschaft tief eingewurzelt war und orientalische Literatur im Volke sich weit verbreitet hatte, ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Erzählung in das Volk übergegangen und so — natürlich schon in einer occidentalischen Fassung — zu Espinel's Bekanntschaft gelangt war. Was er selbständig geändert hat, läßt sich natürlich in allen Einzelheiten nicht nachweisen, doch wird es nicht unbeträchtlich gewesen sein, zumal da er eine Hauptveränderung vornahm, welche darin besteht, daß er die Frau als unschuldig darstellt und sie fälschlich in Verdacht gerathen sein läßt. Seine Darstellung findet sich in Tieck's Uebersetzung, II, 32 fg.; indem ich darauf verweise, beschränke ich mich hier darauf, die Hauptzüge derselben hervorzuheben.

Der sich für beleidigt haltende Gatte ist ein Ritter. Der Erzähler findet ihn, wie in den Gesta, mit einem Falken auf der Hand zur Jagd ziehend. Wie in den Gesta, wird er von ihm nach seinem Schlosse mitgenommen. Abweichend von fast allen übrigen Darstellungen, befindet sich die Gattin nicht am Tische und der Ritter erzählt die Geschichte fast ohne alle äußere Provocation, nur von seinem Gram und dem Bedürfniß, sich mitzutheilen, überwältigt. Es fehlt also auch hier der Todtenkopf, wie in den orientalischen Darstellungen. Wie in diesen letztern und auch bei der Königin Margaretha wird großes Gewicht auf die Liebe des Mannes gelegt, wovon die Fassung in den Gesta keine Spur hat. In Abweichung von den Gesta und der Königin, aber in Uebereinstimmung mit den orientalischen Darstellungen wird die vollständige Unwürdigkeit des Verführers hervorgehoben. In den Vierzig Vezieren ist diese hinlänglich dadurch charakterisirt, daß er

ein Negerſklave iſt, hier wird er als nichtadelich, von unbedeutendem Geiſt, phyſiſch häßlich und ohne Betragen geſchildert. Der Ritter hatte ihn zu ſeinem Geſellſchafter genommen. Dieſer ſucht ſich nun den Weg zur Verführung der Frau dadurch zu bahnen, daß er ein Geſpenſt vorſtellt, welches die Hunde in Aufruhr bringt. Schon hier iſt die Erwähnung der Hunde auffallend und ebenſo ſpäter (S. 44), wo die Hunde in das Zimmer ſtürzen, in welchem die Frau ſich befindet, „um ihr Hände und Antlitz zu lecken und ihr ſo viele Liebkoſungen zu erzeigen, daß ſich . . . .“ Obgleich hier die Hunde ſpeciell eine andere Rolle ſpielen als das Hündchen in den beiden mohammedaniſchen Faſſungen, ſo iſt ſie doch im allgemeinen dieſelbe. Sie erregen nämlich durch ihr Gebell die Aufmerkſamkeit auf das Geſpenſt und helfen zur Entdeckung des Verraths, wie dort zur Rettung des Betrogenen. Ich kann daher nicht umhin, die Vermuthung auszuſprechen, daß, wie in den orientaliſchen Faſſungen, ſo auch in der, auf welcher Gſpinel's Darſtellung fußte, der Hund eine Rolle ſpielte. Bei der Umwandlung, welche Gſpinel mit der Geſchichte vornahm, fand die Hunde eigentlich ſo überflüſſig, daß man bei weitem natürlicher finden würde, wenn er ſie, obgleich in ſeiner Quelle gefunden, weggelaſſen, als daß er ſie ungefunden hinzugeſetzt hätte. Solch einen unnützen Zug erfindet man nicht hinzu; wol aber iſt es nicht ungewöhnlich, daß man ihn, wenn man ihn vorfindet und ſich nicht ſogleich von ſeiner Ueberflüſſigkeit überzeugt, anders verwendet. Der Ritter ſucht vergeblich das Räthſel mit dem Geſpenſt zu löſen: endlich ſagt ihm ein Diener, daß es ſein Geſellſchafter ſei, der zu ſeiner Frau gehe. Vor Wuth außer ſich, bringt er den Diener um, findet dann eine Leiter, welche zum Schlafzimmer ſeiner Frau führt, in welches jener vermittelſt einer Oeffnung in der Wand, welche durch ein Bild verhängt war, kam, nimmt die Leiter weg und eilt zum Zimmer ſeiner Frau. Der Verführer will durch die Oeffnung mit Hülfe der Leiter herabſteigen; da dieſe aber fehlt, ſo ſtürzt er hinunter und bricht ein Bein. Der Ritter tödtet ihn nun. Vergebens will er auch ſeine Frau tödten; die Hände verſagen ihm den Dienſt. Da ſperrt er ſie in ein

Zimmer — vgl. die armenisch-persische Fassung —, legt jene bei den Leichen — vgl. Gesta Romanorum — zu ihr und gibt ihr fortan nur spärliche Lebensmittel, um sie durch Hunger zu tödten. Nachdem die Erzählung vollendet, führt der Ritter den Gast zu der Frau; hier findet sich denn, daß sie fälschlich in Verdacht sei, daß der Verführer vergebens sich bemüht habe u. s. w. Diese Auflösung hat natürlich Espinel proprio Marte versucht. Bei der Königin von Navarra wird die Versöhnung aufs schönste durch die Reue und Demuth der Büßerin und die Vorstellungen des Gastes motivirt.

Diese Erzählung — ursprünglich ein indisches Märchen — scheint in einer Fassung, welche sich der indischen mehr als alle andern nähert, wieder in die Tiefe des Volkes gedrungen zu sein. Denn ich zweifle kaum, daß wir damit Grimm, KM., Nr. 16, „die drei Schlangenblätter" (vgl. Grimm, KM., III, 26), verbinden dürfen. Auch hier hat der Mann seiner schon gestorbenen Frau das Leben wiedergegeben. Als sie aber nach einiger Zeit mit ihm eine Fahrt zum Vater macht und sie auf dem Meere sind, vergißt sie „gänzlich der großen Liebe und Treue, die er ihr bewiesen und womit er sie vom Tode gerettet". Sie verliebt sich in den Schiffer und beide werfen den Mann, während er schläft, ins Meer. Der treue Diener aber hat es mit angesehen und rettet den Mann (durch die Schlangenblätter). Der Vater der Frau erfährt, was sie gethan, und läßt sie mitsammt dem Schiffer umkommen. Von einer entschiedenen Verbindung hält mich jedoch der Umstand ab, daß die bisjetzt bekannten occidentalischen Fassungen sich an die von der indischen schon weit abweichenden mohammedanischen lehnen und keine der indischen näher liegende zwischen diesen bisjetzt nachweisbar ist.

Zu den mohammedanischen gehört aus dem Orient noch Tausendundeine Nacht, II, 292 (Weil), wo aber die ebenfalls indische Geschichte „von den wandernden Aepfeln" eingeschoben ist, durch welche Bhartrihari bewogen ward, dem Throne und der Welt zu entsagen (in der ursprünglich höchst wahrscheinlich buddhistischen Sinhâsana-dvâtrinçat, Einleitung, vgl. auch Dsanglun,

28). Die Frau iſt hier unſchuldig; der Mann tödtet ſie aber und erkennt die Falſchheit ſeines Verdachts zu ſpät.

Auch die Erzählung mit dem Buckeligen im ſogenannten Sandabar (Sengelmann, S. 67) und im Kreiſe der Sieben weiſen Meiſter ſcheint von ihr beeinflußt geweſen zu ſein; doch darüber werde ich bei Behandlung der Çukasaptati ſprechen. Beiläufig will ich nur eine ſich ebenfalls mit einem Buckeligen beſchäftigende komiſche buddhiſtiſche Geſchichte erwähnen, welche ſich in der tibetaniſchen Lebensbeſchreibung des Çâkyamuni bei Schiefner in Mémoires de l'acad. de St.-Pétersbourg par divers savans. VI. 1851. S. 297 findet. „Ein Krüppel, welchen eine Frau, unter dem Vorwande, ſich eine Mütze machen zu laſſen, heimlich bat zu ſich kommen laſſen, wird, da ihr Mann unerwartet kommt, von ihr in einer Kiſte verſteckt. Dieſe wird von Dieben geſtohlen. Der Krüppel pißt, während die Diebe die Kiſte tragen. Sie meinen, es ſei ein Glas Waſſer darin. Später wollen ſie ihn den Yakſhas opfern. Da betet er zu dem Buddha u. ſ. w." Dieſe erinnert auch an den „Liebenden im Kaſten", Keller, Romans des Sept Sages, CXLVIII; Dyocletian, Einleitung, 47.

Eine Dſchainalegende, welche ſich bei Mackenzie Collection, II, CCLXI, findet, ſteht zwar mit der hier beſprochenen nicht in näherer Verbindung bezüglich der Faſſung, wol aber in Rückſicht auf den Gedankenkreis, und iſt zugleich wegen der ſich an ſie ſchließenden Conceptionen von Intereſſe. Das Perſonal derſelben zeigt, daß ſie urſprünglich buddhiſtiſch iſt und daß die Dſchainas wie die Hauptſätze der buddhiſtiſchen Religion, ſo auch ihre Märchen erbten. „Die Frau des Yaçodhara (des Sohnes des berühmten buddhiſtiſchen Königs Açoka) hört, während ſie bei ihrem Manne im Bett liegt, einen Elefantentreiber ſingen und verliebt ſich in ihn. Sie vergiftet ſeinetwegen ihren Mann und ihre Schwiegermutter und lebt dann mit ihm." Auch dieſe Erzählung iſt in den mohammedaniſchen Orient übergegangen und findet ſich, wenig verändert, aus der Megmoun Hikaïat überſetzt bei Garbonne, Mélanges de litérature orientale, 1. 48. Sie iſt hier in eine Erzählung verwebt, welche aus der Çukasaptati ſtammt, von da in deren ver-

ſiſche Bearbeitung übergegangen und, wie faſt der ganze Inhalt von dieſer, nachweislich auch nach Europa gelangt iſt. Sie iſt die 15. der Çukasaptati und zerfällt in zwei Theile, welche ich beſonders beſprechen muß.

Der erſte Theil lautet etwa folgendermaßen:

„Eine Frau lebt ausſchweifend; ihr in ſie vernarrter Mann glaubt aber den Gerüchten über ſie nicht. Einſt, als ſie bei ihrem Liebhaber liegt, nimmt ihr der Schwiegervater einen Fußring. Sie bemerkt es ſogleich, entläßt ihren Liebhaber und holt ihren Mann, der in einem andern Bette ſchlief, in das ihrige. Am Morgen beklagt ſie ſich bei ihrem Manne über das, was ſein Vater gethan. Der Mann fordert den Fußring von ihm zurück."

Dieſer Theil findet ſich auch in Nachſhebi's Bearbeitung des Tûtînâmeh, und zwar in der achten Nacht, in welcher Brockhaus die einfachſte Form der Sieben weiſen Meiſter entdeckt hat. Sie iſt hier die fünfte Erzählung und lautet ſo:

„Die ſchöne Frau eines Krämers beſtellt einen jungen Mann auf Mitternacht zu ſich unter einen Baum auf dem Hofe. Während beide eingeſchlafen ſind, nimmt ihr der Schwiegervater leiſe den Schmuck vom Fuße ab, um einen Beweis ihrer Untreue zu haben. Die Frau merkt es, ſchickt den Jüngling weg und holt den Mann, weil es eine ſchöne Nacht ſei. Er ſchläft ein: da weckt ihn die Frau und ſagt ihm: der Schwiegervater habe ihr den Fußſchmuck ausgezogen. Als am folgenden Morgen der Schwiegervater die Frau verklagen will, ſchilt ihn der Sohn wegen ſeines unehrerbietigen Benehmens."

Weſentlich ebenſo, aber weiter ausgeſponnen, findet ſich die Erzählung in Kâdiri's Tûtînâmeh, IX (Jken, S. 51). Dazu gehört zunächſt Boccaccio, Decamerone, V, 4, obgleich ſie ſtark verändert und nur das Liegen im Freien benutzt iſt. Die übrigen Nachahmungen beruhen auf der komiſchen Situation, daß der Sohn es ſein will, der zur Zeit des Schmuckraubes bei der Frau gelegen habe. Dieſe tritt ſchon ſtark in der erwähnten arabiſchen Darſtellung bei Cardonne, a. a. O., S. 43, hervor: „Das war ich ſelbſt u. ſ. w." Noch bei weitem mehr jedoch in der

trefflichen Bearbeitung der Königin Margaretha, Heptameron, XLV, wo Sacchetti, CXI, damit verbunden ist. Daran schließt sich Lafontaine, „La servante justifiée", Contes, II. 6 (vgl. Heptameron [Paris 1853], II. 478; Dunlop, übersetzt von Liebrecht, S. 299). Daran alsdann die Komödie von Elsholz: „Das war ich, oder die böse Nachbarin".

Der zweite Theil lautet in der Çukasaptati etwa folgendermaßen:

„Der Schwiegervater gibt seinem Sohne zur Antwort: «Er habe jemand bei seiner Frau betroffen». Die Frau schwört: «Dies sei ihr Mann gewesen», und will sich zur Erhärtung einem Gottesurtheil unterziehen. Sie will zwischen den Beinen einer Statue eines Yakscha hindurchgehen, welches nur eine Unschuldige vermöge. Das ist der Schwiegervater zufrieden. Sie verabredet nun mit dem Liebhaber, daß er am folgenden Tage, wo sie vor allem Volke das Gottesurtheil bestehen will, sich toll stellen und sie umarmen soll. Dies geschieht. Darauf schwört sie: «Wenn ein anderer, außer dem Wahnsinnigen, mich berührt hat, will ich nicht zwischen deinen Beinen hindurchgehen können»."

Dieser zweite Theil erscheint auch in der mongolischen Bearbeitung der Siṇhâsana-dvâtriṇçat, der „Geschichte des Ardschi Bordschi Chan", über welche Schiefner in der Sitzung der petersburger Akademie vom 27. Nov. 1857 berichtet hat. Hier ist er mit der 19. Erzählung der Çukasaptati verbunden, welche wesentlich identisch ist mit der von der Saktimatî in Somadeva's Märchensammlung, bei Brockhaus, Uebersetzung, S. 59. Die ganze mongolische Darstellung lautet hier folgendermaßen (vgl. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 847—849): „Vor Zeiten hatte der König Zoktu Ilaguksen (sanskrit. Dschajanta?) eine Tochter, Gerel (sanskrit. Sûrjaprabhâ?); wer sie erblickte, dem wurden die Augen ausgestochen: wer in den Palast kam, dem wurden die Beine zerschlagen: also war der Wille des Königs. Als die Tochter es durchsetzte, daß sie eines Tages durch die Stadt fahren durfte, mußten alle Männer sich in ihren Häusern versteckt halten (vgl. mehreres derart in Tausendundeine Nacht). Nur der

Beamte Sſaran (ſanskrit. Tſchandra') blickt neugierig von dem Söller ſeines Hauſes. Die Königstochter macht mit den Händen und Fingern verſchiedene Zeichen, die er misverſteht, aber ſeine Frau richtig deutet. Als er ſich zum Stelldichein in dem Garten des Königs einfindet, wird er ſammt der Königstochter ergriffen und in einen Kerker geſperrt. Vermittelſt eines Steins, den die kluge Frau dem Manne mitgegeben hatte, gelang es, dieſe von der Gefahr zu unterrichten. Sie dringt als Almoſenſpenderin in den Kerker zu dem Manne und gibt ihre Kopfbedeckung der Königstochter, die ſo glücklich entkommt, während die Frau bei ihrem Manne zurückbleibt. Dem Ehepaare kann man nichts anhaben." So weit der erſte Theil, welcher, wie geſagt, Çukasaptati. 19, Somadeva, S. 59, entſpricht. Beachtenswerth iſt, daß die Nachahmung dieſer Geſchichte im Bahar Danush, I. 154. bei weitem mehr der mongoliſchen Faſſung als der in der Çukasaptati entſpricht. Wir müſſen daraus ſchließen, daß die ſanskritiſche Recenſion, aus welcher ſie mittelbar in den Bahar Danush überging, der mongoliſchen viel näher ſtand als der heutigen ſanskritiſchen.

Der zweite Theil der mongoliſchen Darſtellung lautet folgendermaßen:

„Der Dienſtmann, der das Liebespaar ertappt hat, dringt aber darauf, daß die Königstochter einen Reinigungseid über ein Weizenkorn leiſte. Die Königstochter verlangt, daß dies öffentlich geſchehe. An dem feſtgeſetzten Tage erſcheint auch unter dem verſammelten Volke der Beamte Sſaran, den ſeine Frau zuvor ſchwarz angeſtrichen hatte, ein Auge zuſchließend, auf einem Fuße hinkend, die widerlichſten Geſichter ſchneidend, mit einem Stocke. Während alle dieſem Scheuſal ausweichen, bringt er die zur Königstochter vor, die über dem Weizenkorne den Eid leiſtet, daß ſie nur dieſen Mann liebe. Da das Weizenkorn ſich nicht erbebt, werden ihre Worte als wahr erkannt."

In der arabiſchen Bearbeitung bei Cardonne erſcheint ebenfalls dieſer zweite Theil: nur geſchieht das Gottesurtheil vermittelſt Waſſers und beſtraft (mit angemeſſener Correctur) den Lügner. Im übrigen ſtimmt die Faſſung mit der in der Çukasaptati.

Diese Art zu schwören mit einer reservatio mentalis, ist zwar nicht so eigenthümlich, daß nicht selbständig im Sinne derselben an mehreren Orten eine Geschichte hätte erfunden werden können. Da jedoch beide Theile dieser Erzählung zu dem mohammedanischen Orient gelangt und der erste entschieden in Europa nachgewiesen ist, so ist es höchst wahrscheinlich, daß auch der in der mohammedanischen Fassung, wie im indischen Original, damit verbundene zweite dahin gekommen ist, und ich trage daher kaum Bedenken, die 38. Novelle des Heptameron damit zu verbinden. Hier schwört die angeschuldigte Schwester in Gegenwart ihres Bruders, eines Geistlichen, der der Vater ihres Kindes ist, und der zur Eidesabnahme Entsendeten auf die Hostie: „Ich nehme den Körper unsers Herrn Christus hier zu meiner Verdammung vor euch, meine Herren, und euch, mein Bruder, wenn je ein Mann mehr als ihr mich berührt hat". Die Angelegenheit: eine Liebesgeschichte — die Nähe des Mitschuldigen — Gottesurtheil — ganz ähnlich gestalteter fraudulöser Eid — alles stimmt zu sehr zusammen, als daß ich diese Novelle von jener Erzählung zu trennen wagen möchte. Sie gehört übrigens zu denen, welche die Königin ebenfalls für historisch ausgeben will, und die Möglichkeit, daß sie das sei, läßt sich natürlich nicht widerlegen.

An diesen zweiten Theil der Cukasaptati ist nun endlich die arabische Darstellung jener Dschainalegende geknüpft. Diese war natürlich nicht die Quelle der arabischen Fassung, sondern hierher gelangte sie ohne Zweifel durch die Vermittelung des persischen Tûtînâmeh. Denn daß sie darin stand, können wir daraus schließen, daß sie sich in der türkischen Bearbeitung desselben befindet (Rosen, II, 75), jedoch in die fünfte Erzählung der indischen Cukasaptati verwebt. Bei Gardonne lautet sie — wesentlich gleich mit der türkischen Darstellung — folgendermaßen:

„Trotz des Gottesurtheils glaubt der Schwiegervater nicht an die Unschuld seiner Schnur; er gibt aufs schärfste Acht, jedoch vergebens. Der König von Indien aber hört von seiner großen Wachsamkeit, hält ihn für den passendsten Wächter seines Harems und stellt ihn als solchen an. Als er nun einst in der Nacht die

Runde macht, sieht er des Fürsten Elefanten mit seinem Treiber darauf unter dem Balkon der Kaiserin. Diese öffnet das Fenster und der Elefant hebt mit seinem Rüssel die Kaiserin hinunter zu dem Treiber; nach einiger Zeit hebt er sie wieder hinauf. Der Alte lacht über den Vorgang, verräth ihn aber nicht." In der türkischen Bearbeitung findet der Verrath statt und die Frau wird gekreuzigt.

An diese Geschichte schließt sich, obgleich stark verändert, eine in die vierte in Kâdiri's Tûtinâmeh eingeschachtelte (Iken, S. 31). „Hier sitzt eine Frau in einer Sänfte auf dem Rücken ihres Mannes, welcher ein Zauberer ist und sich in einen Elefanten verwandelt hat, um auf diese Weise sich der Treue seiner Frau zu versichern. Trotzdem weiß sie eine bedeutende Anzahl Männer in der Sänfte nicht hinter, sondern auf dem Rücken ihres Mannes zu empfangen." Daran schließt sich die Hauptgeschichte des Rahmens von Tausendundeine Nacht (breslauer Uebersetzung, I, 18). Hier ist der Zauberer ein Geist geworden, der seine Geliebte, in einen Kasten eingeschlossen, mit sich herumschleppt, aber ebenfalls vergebens. Ariosto, in seiner Nachahmung des Rahmens von Tausendundeine Nacht (im 28. Gesange), hat dafür die einem Fabliau entlehnte Geschichte der Fiametta substituirt. Ueber das indische Original dieses Rahmens werde ich in einem andern Theile dieser Untersuchungen handeln.

Dem Gedankenkreise nach gehört hierher auch die berühmte Geschichte der Matrone von Ephesus. Durch ihr Vorkommen im mohammedanischen Orient und selbst in China, wohin so viel Buddhistisches gedrungen ist, erweckt sie sogar den Verdacht, daß ihre eigentliche Geburtsstelle in der Mitte — in Indien — zu suchen sei und daß sie schon früh, jedoch zu einer Zeit, wo Indien schon seit mehreren Jahrhunderten in enger Verbindung mit dem fernen Westen stand, nach dem Occident gedrungen sei. Allein ich kenne keine indische Darstellung, an die wir sie in ihrer Besonderheit anzuschließen vermöchten, und beschränke mich daher auf ihre Erwähnung (vgl. Keller, Rom. des Sept Sages, CLIX fg.; Dyocletian, Einl., 49; Dunlop, übers. von Liebrecht, 40. 214. 522, Anm. 485*).

Den Gegensatz zu diesen Geschichten von der Treulosigkeit der Frauen bildet die von der Treulosigkeit des Mannes in der Vetâlapancavinçati, III, 1, Lassen, Anthologia sanscritica, S. 21, übersetzt bei Brockhaus, in: Berichte der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1853, S. 198; aus der Vrajabearbeitung in der englischen Uebersetzung von Kalee Krishen, S. 34; aus der Hindibearbeitung in der französischen von Lancereau im Journal asiatique, 1851, XVIII, 377; aus der tamulischen in der englischen von Babington, S. 41. Sie ist auch in das persische Tûtinâmeh übergegangen, wie dessen türkische Bearbeitung, Rosen, II, 102, zeigt; von da oder aus dem indischen Original im Bahar Danush, II, 155—190.

§. 187. Bei Kosegarten, sowie in den Wilson'schen Handschriften (wahrscheinlich auch in dem Prototyp der berliner Handschrift) folgt die 6. Erzählung; in den hamburger, sowie natürlich in der arabischen und dem südlichen (Dubois') Pantschatantra fehlt sie. Sie ist also, wie die vorige (s. §. 184, S. 435), ein verhältnißmäßig später Zusatz. Sie zerfällt in zwei Geschichten. Die zweite, welche hier auf den König bezogen wird, ist eine buddhistische und betrifft in den Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen Thsang trad. du Chinois par Stan. Julien, I, 124, einen Weisen. Hier heißt es: „Le Rishi s'étant laissé séduire et entraîner dans le désordre par une femme débauchée perdit ses facultés divines. Cette femme débauchée monta sur ses épaules et s'en revint ainsi dans la ville". An diese Geschichte vom Rishi schließt sich, wenngleich abweichend, die vortrefflich ausgeführte Darstellung im Daçakumâracarita, c. II, in meiner Sanskrit-Chrestomathie, S. 179 fg. In vorliegender Erzählung ist diese Behandelung auf den König übertragen, während sein weiser Minister auf eine andere Weise blamirt wird. Beide Erzählungen sind in inniger verschlungener Gestalt nach dem Westen gewandert, und hier spielt der weise Minister die Rolle, welche in der buddhistischen Fassung der Rishi hat. Wir können daraus schließen, daß nicht das Pantschatantra die Quelle des Uebergangs war, sondern ein anderes

indisches Werk, wo sie wesentlich ebenso wie in den westlichen Fassungen erschien.

Die älteste von letztern ist, soviel bekannt, die arabische, welche Cardonne in seinen Mélanges de littérature orientale, I, 16, aus den Adjaïbel Measer übersetzt, mittheilt. Hier macht ein Vezier seinem Sultan Vorstellungen über seine zu große Leidenschaft für das weibliche Geschlecht. Dieser schenkt jenem darauf eine schöne Sklavin, welche ihn so zu kirren weiß, daß er sich das gefallen läßt, was in der buddhistischen Fassung dem Rischi im Pantschatantra dem Könige selbst geschieht. Bei andern wird diese Erzählung auf Alexander den Großen und Aristoteles übertragen, wie sie im Pantschatantra ähnlich an einen am häufigsten genannten König Nanda und einen der größten Grammatiker, Vararutschi, geknüpft ist: vgl. Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. VII, und dazu Schmidt: Le Grand d'Aussy, 1779, I, 197: Dunlop, S. 153: von der Hagen, Gesammtabenteuer, I, S. LXXV und III, S. CXLVI. Verwandt ist „Virgil im Korb", vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, III, S. CXXXIX. Der Gegenstand ist auch bildlich oft dargestellt, so von Spranger unter Kaiser Rudolf II., gestochen von Stadler: von Hans Baldung, genannt Grün, in einem Holzschnitte in Clairobscur (Nagler, Künstlerlexikon, I, 239): als Titelblatt vor Barbazan's Fabliaux, III: auch im Verein mit Virgil, vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, I, S. LXXIX und III, S. CXLVI.

§. 188. Es folgt in allen mir zugänglichen sanskritischen Texten die siebente Fabel. Daß diese sich bei Somadeva im Auszuge des dritten Buchs fast an derselben Stelle wie im Hitopadeça findet (III, 2, bei Max Müller S. 110), ist schon oben, §. 140, bemerkt und dort auch auf die daraus vielleicht zu schöpfende Vermuthung gedeutet. Da sie sich nicht in der arabischen und südlichen (Dubois') Bearbeitung, wol aber in allen sanskritischen Texten findet, so ist sie zwar ein späterer Zusatz, muß aber doch früher als die fünfte und sechste Erzählung hinzugekommen sein. Die Darstellung bei Rosegarten, in der berliner und in den hamburger Handschriften ist identisch. Die bei Somadeva und im

Hitopadeśa ist raffinirter. Der Feldhüter steht, in graues Zeug gehüllt, gebückt da und wird von dem Fiel — bei Somadeva für einen andern Gisel, im Hitopadeśa für eine Gielin — gehalten und dadurch das Schreien desselben motivirt. Die Fabel ist unzweifelhaft identisch mit Aesop. Fur. 141. Cor. 113: Halm, 333: vgl. Lucianus Piscator. §. 32: Erasmus Adagia: Asinus apud Cumanos: Robert, Fables inédites. I. 360. „Fiel im Löwenfell" (dazu auch Robert, a. a. O., S. C, Nr. 15, „der Widder im Hundefell"). Da jene Fabel schon von Plato, Cratylus. 411. A. angedeutet wird, also zu einer Zeit in Griechenland existirte, in welcher an einen Einfluß von Indien her kaum zu denken ist, so ist keinem Zweifel zu unterwerfen, daß sie von den Griechen in Indien eingeführt ward: vgl. auch Weber, Indische Studien, III, 338: Loiseleur-Deslongchamps, Essai. 51. 3.

Innigst verwandt ist die Darstellung dieser Fabel in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, II, 149), und danach höchst wahrscheinlich, daß sie aus demselben indischen Werke in das Pantschatantra und das persische Tûtînâmeh herübergenommen ward.

Aufs innigste verwandt mit der vorliegenden Fabel ist die siebente des vierten Buchs (§. 207), wo der Fiel singen will und sich durch sein Geschrei Schläge zuzieht. Auch diese Auffassung hat, wie ebenfalls schon Weber (Indische Studien, III, 352) bemerkt, in der Fabel bei Phaedr., App. VI. 2 (Preßler), und noch mehr in den Sprichwörtern bei Erasmus Adagia: Asinus ad lyram. Analogien, sodaß auch ihre Abstammung aus dem Occident höchst wahrscheinlich ist. Auch diese Fabel erscheint nicht in der arabischen Bearbeitung, ist also ebenfalls ein späterer Zusatz.

Die Verwandtschaft beider Fabeln hat bewirkt, daß sie in der persischen Uebersetzung des Hitopadeśa — mit unwesentlichen Varianten, aber mit Uebertreibungen — zu Einer verbunden sind. Doch hat der persische Uebersetzer die zweite schwerlich durch das Pantschatantra (V, 7) kennen gelernt, sondern unzweifelhaft durch die Bearbeitung im Tûtînâmeh, wo sie sich wesentlich mit denselben Varianten in dem des Kâdiri. XXXIV (bei Iken S. 138,

etwas abweichender in der türkiſchen Bearbeitung, Roſen, II, 218) findet (ſ. §. 207).

In der perſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa lautet ſie ſo (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 247): „Eine Hirſchkuh (gerade wie bei Kâdirî ſtatt des Schakals im Pantſchatantra) lebt mit einem Eſel; beide, in ein Löwenfell (wol Umwandlung des perſiſchen Ueberſetzers, in Erinnerung an die erwähnte äſopiſche Fabel) verkleidet, weiden zuſammen. Da hören ſie einſt eine Flöte, worauf ſich der Eſel nicht abhalten läßt, die Lieder anzuſtimmen, die er, wie er ſagt, einſt von den Fröſchen gelernt hat. So wird er erkannt, und mit der Furcht der Feldhüter iſt es zu Ende."

§. 189. In den hamburger Handſchriften folgt nun ein Stück aus einer ganz differirenden Recenſion (vgl. §. 178). Den Uebergang bilden folgende Worte des Affen: „Soll ich nun, nachdem ich mit eigenen Augen deine Schlechtigkeit erkannt habe, thöricht, wie der Zimmermann, dir noch Vertrauen ſchenken?" Dann folgt die elfte Erzählung des dritten Buchs (vgl. §. 156), weſentlich wie in den übrigen Autoritäten, doch im einzelnen ſo weit abweichend, daß man eine andere Recenſion auch in Bezug auf ſie annehmen muß.

Hinter dieſer Erzählung folgt alsdann: „So, du Thor, habe ich deine Bosheit erkannt. Wie kann ich nun in dein Haus gehen?! Doch wenn du mir Vertrauen einzuflößen ſuchſt, ſo iſt das nicht deine Schuld: denn euer Geſchlecht iſt ein derartiges, von Natur böſes: ſelbſt durch den Umgang mit Weiſen wird es nicht ſanftmüthig. [1]) Das iſt die Natur des Boshaften. Denn es heißt ja:

«Was vorher ſchlechtgeſinnt, bleibet, ſelbſt von Guten vermahnet, ſchlecht: wie eine Kohle nicht rein wird, wenn man auch noch ſo viel ſie reibt».'"

Dann die 210. Strophe und die 12. Erzählung des dritten Buchs

[1]) Die hamburger Handſchriften haben: saukhyatâm na yâti, welches heißen würde: „wird es nicht vergnügt". Die berliner Handſchrift hat, unſtreitig beſſer, saumyatâm.

(ſ. §. 158) mit einer ihr vorhergehenden, welche ich im Nachtrage zu der Ueberſetzung des dritten Buchs mitgetheilt habe. Hier weicht die Darſtellung ſehr ſtark ab und man ſieht deutlich, daß beide Märchen aus einer ganz differirenden Recenſion ſtammen. Am Ende der 12. heißt es alsdann: „So, du Thor, biſt du zu gierig nach, und zu ſehr beherrſcht von Frauen, und alle ohne Ausnahme, die dir ähnlich ſind [1]), laſſen ihre Pflicht, ihr Gut und ihren Freund im Stich. Denn es heißt auch u. ſ. w.“ Alsdann folgt die 191. Strophe des dritten Buchs und die achte Erzählung deſſelben (ſ. §. 153), auch dieſe im einzelnen hinlänglich abweichend, um zu zeigen, daß ſie einer andern Recenſion entſtammt (ſ. ebendaſelbſt). Am Schluſſe der achten Erzählung endlich heißt es: „Mit einem Worte: wie von dieſem Weibgierigen ſein ganzes Vermögen dem Diebe ausgeliefert iſt, ſo iſt auch dieſes von dir unternommen“.

Von dieſen vier Uebergängen hat der Koſegarten'ſche Text keine Spur. Die berliner Handſchrift dagegen hat zwar nicht den erſten (zwiſchen IV, 7 und III, 11), wol aber den zweiten (zwiſchen III, 11 und III, 12) und — jedoch kürzer — den dritten und vierten (zwiſchen III, 8 und IV, 8). Beide ſind hier miteinander verbunden und bilden den Uebergang zwiſchen IV, 7 und 8. Er lautet hier mit ſehr geringen Wortverſchiedenheiten, die den Sinn nicht afficiren: „So, du Thor! habe ich deine Bosheit erkannt. Wie kann ich nun in dein Haus gehen?! Aber wenn [2]) du mir Vertrauen einzuflößen ſuchſt, ſo iſt das nicht deine Schuld. [3]) Denn euer Geſchlecht [4]) iſt ein derartiges, von Natur böſes; ſelbſt durch den Umgang mit Weiſen wird es nicht ſanftmüthig. Das iſt die Natur des Boshaften“. Dann auch dieſelbe Strophe, wo

[1]) Die Handſchrift: yonyapi tvadvidhâ, wofür zu leſen iſt: ye nye pi tvadvidhâh.

[2]) Die Handſchrift hat: tâjattvam, wofür yâvat tvam zu leſen iſt.

[3]) Die Handſchrift hat: na tat te doshâ nahi, wo dosho zu ändern und vielleicht das erſte na zu ſtreichen iſt; doch kann nahi auch die Negation verſtärken.

[4]) Handſchrift: jâti ohne h.

hinter bodhyamāno hinzuzufügen ist pi und mṛishya° zu ändern in dhṛishya°, beides nach den hamburger Handschriften. Darauf dann sogleich, entsprechend, aber minder genau, dem vierten (und zugleich dem dritten) Uebergange der hamburger Handschriften: „So hast auch du dieses aus Dummheit, deiner Frau willen, unternommen". Alsdann folgt hier und ebenso in den hamburger Handschriften S. 224, 14 bei Kosegarten.

Man könnte auf den ersten Anblick meinen, in der Grundlage der hamburger Handschriften sei die Einschiebung von III, 11. 12. 8 durch diese Uebergänge herbeigeführt, nicht, wie oben (§. 178) angenommen, älter. Dagegen spricht aber fast schon entscheidend, daß der erste Uebergang (zu III, 11) in der berliner und alle vier bei Kosegarten fehlen. Wie wir oben (§. 139) Spuren einer ältern Recension, die im Widerspruche mit der neuen stehen, nicht getilgt fanden, ebenso, glaube ich, ist auch hier dieser Uebergang als Rest der Recension stehen geblieben, welche, wie die hamburger Handschriften, die 11., 12. und 8. Erzählung des dritten Buchs im vierten hatte. Diese war später mit einer Recension verbunden, in welcher diese Erzählungen schon im dritten Buche vorkamen. Man ließ sie daher nun im vierten aus, tilgte aber zuerst die an sie erinnernden Uebergänge nicht: dieses geschah erst nach und nach. Daß übrigens diese Uebergänge ohne die dazu gehörigen Erzählungen gar keine Bedeutung haben, bedarf kaum der Bemerkung. Am schlagendsten zeigt dies aber der Umstand, daß in dem dritten Uebergange dem Seethiere der Vorwurf gemacht wird, daß es sich von seiner Frau beherrschen läßt. Dieses Motiv haben die berliner Handschrift, die Wilson'schen und Kosegarten schon vor der fünften und sechsten Erzählung, welche in den hamburger Handschriften fehlen: es durfte also eigentlich in denjenigen Handschriften, die diese haben — wie die berliner —, gar nicht wiederholt werden: daß es hier dennoch vorkommt, erklärt sich daraus, daß es aus der frühern Recension, welche III, 11. 12. 8 enthielt, stehen geblieben war.

Die in den hamburger Handschriften vor III, 12 hinzugefügte Legende (s. Nachtrag zu der Uebersetzung des dritten Buchs)

hat ein sehr alterthümliches Gepräge. Alle drei darin vorkommende Namen spielen schon in den Veden eine Rolle, vor allen Trita: im Mahâbhârata gelten sie als Söhne Brahman's, vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterbuch, unter Ekata, und außer den daselbst angeführten Stellen noch Roth in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch., II, 223: Spiegel, ebend., III, 246 416: Mahâbh., XII (III, 634), V. 7597 (S. 815), V. 12771 und XIII (IV, 267), V. 7668: Sâmaveda, Gloss., unter Trita. Interessant ist die gewiß sehr alte Composition, in welcher sie hier aufgezählt werden, nämlich ekadvitritayâbhidhânâḥ; danach würden die Einzelnamen ekataya, dvitayas tritaya lauten: dies widerspricht aber allen bekannten Autoritäten und ist schwerlich richtig: ich habe in den Anmerkungen vermuthet, daß ekadvitritâbhi" zu schreiben sei. Die Eigenthümlichkeit des Compositums besteht darin, daß aus den Zahlstämmen eka, dvi, tri, erst ein Compositum gebildet ist und daran das allen gemeinschaftliche secundäre Suffix ta trat, nicht an die einzelnen Zahlenstämme. Die Bildung ist für Appellativa erlaubt, für Eigennamen aber eigentlich nicht; da aber alle Eigennamen ursprünglich Appellativa sind, so konnten sie, wo und als ihre ursprünglich appellative Bedeutung noch lebte, wie diese behandelt werden.

§. 190. Nach den im vorigen Paragraphen erwähnten Einschiebungen der hamburger Handschriften verbinden sich die mir bekannten Sanskritterte wieder und die Rahmenerzählung erweitert sich, in noch grellerm Gegensatze zu der arabischen und südlichen (Dubois') Bearbeitung (§. 182), sogar zu neu hinzutretenden Begebenheiten: Ein Wasserthier meldet, daß die Frau des Seethiers, wegen seines langen Ausbleibens, sich zu Tode gefastet habe. Diese thatsächliche Erweiterung paßt gar nicht mehr zu der Ueberschrift dieses Buchs. Denn der, dadurch als Inhalt bezeichnete, „Verlust von schon Besessenem" ist mit der Rettung des Affen abgeschlossen, die dazugefügte Unterhaltung steht mit ihm noch nicht im Widerspruche; wol aber die von jetzt an folgende Erweiterung der Erzählung, welche ein reines hors d'oeuvre im Verhältniß dazu ist und augenscheinlich nur dazu dienen soll, dem

vierten Buche ungefähr denselben Umfang und eine ähnliche Gestalt zu geben, wie sie die drei ersten schon besaßen, als sie in das Pehlewi übersetzt wurden. Doch hat sich der Erweiterer insofern an die Ueberschrift gehalten, als auch Frau und Haus, früheres Eigenthum, verloren wird (vgl. jedoch §. 197).

§. 191. Das Seethier bejammert sein Unglück; zum Vergleich erzählt es die achte Geschichte. Diese wiederholt sich — mit unwesentlichen Abweichungen — in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, X, 54; Rosen, II, 4). Doch ist die Form hier viel vollendeter als im Pantschatantra; natürlich beruhen beide Fassungen in letzter Instanz auf einer und derselben indischen Quelle. Verwandt sind vielleicht die beiden Geschichten von treulosen Frauen in Somadeva's Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 97. 114.

In diese Erzählung ist — auch im Tûtînâmeh — eine Fabel eingeschoben von einem Schakal, welcher ein Stück Fleisch im Munde hat, es aber fahren läßt, um einen Fisch zu fangen, und um beides kommt. Die Fabel ist augenscheinlich eine Nebenform der schönen griechischen, Babr. 79, wo der Hund, mit einem Stück Fleisch im Munde, durch einen Fluß schwimmt; da es ihm größer zurückgespiegelt wird, schnappt er nach dem Widerschein und verliert es, vgl. Aesop. Fur. 219. 339, Cor. 209; Phaedr., I, 4; Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 158 u. 187; Robert, Fables inédites, II, 49. Unsere Erzählung ist zwar gegen die griechische Form sehr verschlechtert, dies erklärt sich aber durch die ohne Zweifel mündliche Uebertragung der Fabel. Die Priorität der griechischen wird dadurch gesichert, daß sie schon Demokrit kennt (Stob., X, 69; Democriti Fragm. ed. Mullach, S. 169; vgl. Weber, Indische Studien, III, 339; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 52). Die griechische Form findet sich in Barzûyeh's Leben, §. 17, 4, und in dem südindischen Paramarta (Dubois' Pantschatantra, S. 237); in letzterm vielleicht durch Einfluß des Jesuiten Beschi. Durch die sanskritische Form ist vielleicht Loqman, LI, beeinflußt; das verlierende Thier ist bei ihm, wie im Griechischen, der Hund, das Fleisch wird aber, wie im Sanskrit, von einem

Geier geraubt, vgl. oben §. 112; in denſelben Gedankenkreis gehört auch „der Affe mit den Linſen", §. 227.

§. 192. Im Koſegarten'ſchen Text kommt nun ein anderes Waſſerthier und meldet dem Seethier, daß ein anderes ſein Haus in Beſitz genommen habe. In den hamburger Handſchriften dagegen und der berliner, welche überhaupt in dem Rahmen dieſes Buchs mehr untereinander als mit dem Koſegarten'ſchen Text übereinſtimmen, ſchwimmt es ſelbſt nach Erzählung ſeiner Geſchichte weg und findet ſein Haus im Beſitze eines andern Seethiers. Der Umſtand, daß die Grundlage der hamburger Handſchriften im dritten und vierten Buche überhaupt eine ältere Recenſion verräth (ſ. §. 138. 178), und ebenſo die Rahmenerzählung des vierten in der berliner, ſpricht ſchon dafür, daß uns auch hier die hamburger Handſchriften und die berliner eine ältere Form als der Koſegarten'ſche Text bewahrt haben. Ich vermuthe, daß eine ältere Recenſion an dieſer Stelle — wie in der arabiſchen und ſüdlichen (Dubois') Bearbeitung ſchon früher, §. 182 — das Seethier ſich entfernen ließ und den Rahmen beendete; die in den hamburger und der berliner Handſchrift repräſentirte hatte aber daran noch nicht genug, ſondern ließ ihn ſein Haus im Beſitze eines Kameraden finden, in ſeiner Noth wieder umkehren, und fügte ſo noch ein neues Stadium hinzu. Ein neuer Redactor — im Koſegarten'ſchen Texte repräſentirt — fand nun, daß es, um die Einheit von Ort, Zeit und Handlung nicht zu ſtören, beſſer ſei, das Seethier noch gar nicht wegſchwimmen, ſondern das neue Unglück, wie das frühere, durch einen Boten melden zu laſſen.

§. 193. In ſeiner Noth wendet ſich das Seethier um Rath an den Affen. Dieſer verweigert ihn zuerſt und erzählt als Grund dieſer Weigerung in den hamburger und Wilſon'ſchen Handſchriften die 18. Fabel des erſten Buchs (ſ. §. 94). Es iſt ſchon oben vermuthet, daß ſie früher als Nebenform der 17. im erſten Buche geſtanden haben mochte und dann erſt in das vierte geſetzt ward; dafür ſpricht auch, daß dieſes Stadium des vierten eine ſehr ſpäte Erweiterung iſt (ſ. vorigen Paragraph). Die hamburger Handſchriften haben ſie an beiden Stellen, woraus wir folgern, daß

die verſchiedenen Bücher des Werks in ihnen nicht auf einer und derſelben Recenſion beruhen. In der berliner Handſchrift fehlt ſie zwar ganz, allein es findet ſich auch hier die 435. Strophe des erſten Buchs, womit ſie in den hamburger Handſchriften auch im vierten Buche eingeleitet wird und welche bei Kofegarten an dieſer Stelle fehlt. Man könnte zwar auf den erſten Anblick auch hier meinen, daß dieſe Strophe repetirt ſei und dadurch die Einſchiebung der Fabel veranlaßt habe, nicht aber umgekehrt die Erzählung einſt auch hier ſtand, aber von einem, der ſie in einer andern Recenſion des erſten Buchs fand, wieder ausgelaſſen ward, ohne daß er die verrätheriſche Strophe tilgte (vgl. §. 189. 139): allein hier wird die letztere Annahme faſt unzweifelhaft 1) dadurch, daß bei Kofegarten, wo die Erzählung ſich nicht findet, auch die Strophe fehlt: 2) dadurch, daß die berliner Handſchrift, bezüglich der Erzählung, faſt immer mit den Wilſon'ſchen Handſchriften übereinſtimmt. Mir iſt daher keinem Zweifel unterworfen, daß die Recenſion, auf welcher die berliner Handſchrift ruht, dieſe Fabel — welche ſie in Uebereinſtimmung mit den Wilſon'ſchen Handſchriften im erſten Buche **nicht** hat — hier im vierten in Uebereinſtimmung mit denſelben hatte (vgl. §. 194). Eingebüßt iſt ſie in der berliner Handſchrift auf ähnliche Weiſe, wie ſie in die hamburger zweimal gerathen iſt, nämlich durch Einfluß einer Recenſion des erſten Buchs, welche nicht zu der des abgeſchriebenen vierten gehörte: weil ſie in jenem ſtand, wurde ſie in dieſem weggelaſſen, und durch Benutzung zweier in dieſer Beziehung nicht zuſammengehöriger Recenſionen, in deren einer ſie im erſten, in der andern im vierten Buche ausgelaſſen war, wurde ſie in der berliner Handſchrift an beiden Orten eingebüßt (vgl. §. 194 und 214).

Bezüglich der Repetition derſelben in den hamburger Handſchriften mache ich noch darauf aufmerkſam, daß ſie, ſo ſehr ſie auch im allgemeinen mit den Darſtellungen im erſten Buche ſtimmt, im einzelnen doch hinlänglich abweicht, um zu zeigen, daß ihre Form im vierten Buche aus einer andern Recenſion ſtammt, als die im erſten.

§. 194. Statt der im vorigen Paragraphen erwähnten Erzählung (I, 18) hat der Kosegarten'sche Text, sowie die berliner Handschrift die neunte Erzählung; diese haben auch die hamburger Handschriften, sodaß sie also für den Widerwillen des Affen zwei Parabeln darbieten. Dagegen fehlt sie in den Wilson'schen, und ich glaube sogar eine sichere Spur zu erkennen, daß sie auch in dem Prototyp der berliner Handschrift (welche gewöhnlich dieselben Erzählungen wie die Wilson'schen hat) fehlte. Denn die 71. Strophe (70. bei Kosegarten), welche augenscheinlich erst hinter der neunten Erzählung folgen darf, indem sie zu dem folgenden Stadium der Rahmenerzählung überleitet, und hier auch in den hamburger Handschriften und bei Kosegarten steht, erscheint in der berliner Handschrift zweimal: einmal an dieser ihrer richtigen Stelle, ferner aber auch schon vor der 69. (bei Kosegarten 68.) Strophe, womit die neunte Erzählung eingeleitet wird. Wenn die paar Worte, welche zwischen der neunten Fabel und der 71. (70.) Strophe stehen: atha tac chrutvà makaraḥ pràha | bhadra (bei Kosegarten S. 229, 25, und wesentlich ebenso in den hamburger Handschriften und in der berliner hinter der neunten Erzählung), in der berliner Handschrift auch vor der neunten Erzählung, speciell vor der hier schon einmal vorkommenden 71. (70.) Strophe erschienen, so würde gewiß niemand das geringste Bedenken tragen, anzunehmen, daß die neunte im Prototyp der berliner in Uebereinstimmung mit den Wilson'schen fehlte. Der Mangel jener Worte kann auf den ersten Anblick einiges Bedenken erregen. Allein es gleicht sich alles durch folgende, wol unzweifelhaft sichere Annahme aus. Dies ganze Stadium, wo der Affe seinen Rath verweigert, hat früher gefehlt (§. 192). Als ein Interpolator es hinzufügte, belegte er des Affen Widerwillen mit der in den hamburger und Wilson'schen Handschriften, sowie in dem Prototyp der berliner sich findenden Fabel (§. 193), nämlich I, 18. Ein späterer Redactor, welcher I, 18 in seiner Recension im ersten Buche hatte, setzte an die Stelle desselben im vierten Buche die neunte. Der Diaskeuast der in den hamburger Handschriften reflectirten Recension — nach Vollständigkeit stre-

bend — nahm diese mit auf, der der berliner dagegen ließ I, 18 aus (s. §. 193), aber durch Bewahrung von Strophe I, 435, eine Spur zurück, daß sie in dem Prototyp desselben gestanden hatte: statt deren nahm er die neunte auf und, um die Interpolation zu verdecken, ließ er den Prosasatz, welcher den Uebergang zu dem Nachfolgenden einleitet, weg; ähnlich aber, wie er, trotz der Weglassung von I, 18, die verrätherische, dazu gehörige Strophe (I, 435) bestehen ließ (vielleicht aus Respect vor Poesie), tilgte er auch hier die 71. (70.) nicht (vgl. noch §. 214 und oben §. 139).

§. 195. Die Erzählung stimmt in allen mir zugänglichen Texten im wesentlichen überein; im einzelnen weichen die Darstellungen jedoch hinlänglich voneinander ab, um auf verschiedene Recensionen schließen zu lassen. Sie zerfällt in zwei Theile: der Haupttheil ist der letzte, „das unvorsichtige Kameel", und erinnert entfernt an die §. 131 erwähnten buddhistischen Fabeln. Der vordere Theil, wie der Zimmermann, von dem Besitze eines Kameels ausgehend, immer reicher wird, ist gewissermaßen die Umkehr von V, 9, wo die Projecte misrathen, welche hier gelingen. Der Buddhismus, welcher sich mehr in den gewerbtreibenden Klassen der indischen Bevölkerung bewegt, hat mehrere Erzählungen, wo sich einer durch Fleiß, Sparsamkeit und Speculation von geringen Anfängen aus ein großes Vermögen erwirbt: dieser Art ist, wie einer durch eine Maus reich wird, Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III. 281, schön bearbeitet in Somadeva's Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 20; dazu ziehe ich fast unbedenklich die Sagen von der Glückskatze, Wittington's Katze und von zwei Katzen bei Albert von Stade u. s. w., s. Grimm, KM., Nr. 70, und III, 119: Wuk, Nr. 7: Nverup, Morikabsläsning, S. 242, Nr. 11.

§. 196. Der Affe läßt sich doch noch bewegen, Rath zu geben, und erzählt die zehnte Fabel, welche die vier Vertheidigungsmittel veranschaulicht. Sie findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten, fehlt aber natürlich in der arabischen und südlichen (Dubois') Bearbeitung (§. 182) und ist nach §. 192 ein sehr später Zusatz. Dieselbe Fabel findet sich Mahábhárata, I

(I, 203), V. 5567 fg., und iſt, ähnlich wie III, 7 (§. 152) von da in das Pantſchatantra herübergenommen. Aus dem Mahâbhârata iſt ſie auch in Laſſen, Anthologia sanscritica, 45. aufgenommen und ins Deutſche überſetzt von Höfer, Indiſche Gedichte in deutſchen Nachbildungen, II, 187—192. Vgl. §. 78 und 89. An die vorliegende Fabel ſchließt ſich die ſchöne Erzählung in der Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, par Garçin de Tassy, II, 594, wo ein Gärtner auf ziemlich analoge Weiſe ſich von einem Gelehrten, einem Prieſter, einem Krieger und einem Kaufmanne befreit, die ſeinen Garten plündern.

§. 197. Der Affe räth dem Seethiere, mit dem Räuber ſeiner Wohnung zu kämpfen, und empfiehlt dies noch durch die elfte Erzählung, welche ebenfalls nur in den ſanskritiſchen Texten erſcheint, alſo ſpät iſt. Das Seethier folgt dieſem Rathe, gewinnt im Gegenſatze zu der Ueberſchrift (vgl. §. 190) ſeine verlorene Wohnung wieder und lebt fortan glücklich.

---

§. 198. Wir wenden uns jetzt zum fünften und letzten Buche des Pantſchatantra; ihm entſpricht in der arabiſchen Bearbeitung bei Silv. de Sacy Kap. X, bei Symeon Seth der 6. Abſchnitt, Johann von Capua und deutſche Ueberſetzung Kap. VII; Doni, Trattato, IV; Nasr-Allah, Kap. VIII (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 224); im Anvâr-i-Suhaili und in der türkiſchen Bearbeitung Kap. VI.

Wie dieſes Buch im Pantſchatantra das letzte iſt, ſo trägt es ebenſo ſehr und noch mehr als das vorige die Spuren an ſich, daß es die Geſtalt, in welcher es uns im Sanskrit vorliegt, verhältnißmäßig erſt ſpät erhalten hat und insbeſondere zu einer Zeit, wo der Werth der Rahmenerzählung gar nicht mehr in Betracht gezogen wurde, ſondern einzig das Beſtreben waltete, Fabeln und Erzählungen irgendwie unter Einen Hut zu bringen. Während die Sammlung im vierten Buche wenigſtens ſich durch Ausſpinnen des urſprünglichen Rahmens erweitert, iſt hier an den urſprünglichen Rahmen ein neuer gefügt (ſ. §. 203 fg.), welcher

alsdann alle übrigen Einschachtelungen umfaßt und so sehr an die Stelle des ursprünglichen tritt, daß der Diaskeuast darüber ganz vergessen hat, den alten Rahmen abzuschließen.

§. 199. Die älteſt-erreichbare Redaction bietet uns sicherlich hier die arabische Bearbeitung. Aehnlich, wie diese (und da in Uebereinstimmung mit der südlichen) im vierten Buche nur eine Haupterzählung und eine eingerahmte gewährt (§. 172. 178), hat sie auch hier nur eine Rahmengeschichte, welche unserer zweiten (§. 201), und eine in sie eingerahmte, welche unserer neunten (§. 209) entspricht. Daß dieses die älteſt-erreichbare Form sei, ist schon nach der Masse der Analogien, welche die bisherige Untersuchung darbietet, höchst wahrscheinlich, erhält aber hier speciell seine Bestätigung dadurch, daß das südliche (Dubois') Pantschatantra ganz ebenso beginnt. Allein dieses ist schon etwas weiter entwickelt; die Rahmenerzählung schließt nicht, wie in der arabischen Bearbeitung, mit dem Eintritte der Frau und den wenigen Vorwürfen, die sie ihrem Manne macht, ab, sondern ihr Schmerz ist heftiger, ihre Vorwürfe wegen seiner Unüberlegtheit sind stärker, und sie erzählt ihm als Beispiel des Schadens der Unbedachtsamkeit die Geschichte, welche im sanskritischen Texte die erste ist oder vielmehr die Rahmenerzählung vertritt. Diese Gestalt scheint lange die herrschende gewesen zu sein. Dies vermuthe ich aus dem Grunde, weil im Hitopadeśa gerade nur diese Geschichten des fünften Buchs erscheinen, weiter aber keine. Später trat an die Stelle dieser Recension diejenige, welche im wesentlichen übereinstimmend in den mir bekannten sanskritischen Texten erscheint. Es ist hier zunächst eine Versetzung eingetreten. Die dritte Geschichte des südlichen (Dubois') Pantschatantra ist die erste, eigentlich die Rahmenerzählung (§. 200) geworden. Als der Barbier hingerichtet ist, wird dann als Beweis des Nachtheils der Unüberlegtheit die zweite, welche in der arabischen und südlichen Bearbeitung den Rahmen bildet, erzählt (§. 201): als das Ichneumon getödtet ist, macht die Frau dem Manne Vorwürfe, daß er aus Habgier das Kind verlassen, und erzählt als Beleg für den Nachtheil der Habgier die dritte Geschichte (§. 203), von welcher weder die

arabische noch die südliche (Dubois') Bearbeitung eine Spur hat. Diese dritte Erzählung dient alsdann als Rahmen für alle übrigen (auch für die neunte, welche die arabische und südliche | Dubois' | Bearbeitung als Einschachtelung der zweiten haben). Sie wird selbst abgeschlossen, allein dies geschieht eigentlich weder mit der zweiten, in welche sie eingeschlossen ist, noch mit der ersten, in welche die zweite fällt: man vermißt zwar an beiden letztern Geschichten selbst nichts, sodaß man, von diesem Gesichtspunkte aus, sagen kann, die zweite und dritte sind weniger ein- als angeschlossen, allein dieser Mangel der Rückkehr zu der Veranlassung einer Erzählung verstößt gegen die sonst im Pantschatantra und verwandt gestalteten Sammlungen herrschende Sitte und fehlt gegen das Bedürfniß der Abrundung. Man kann sich daher kaum des Gedankens enthalten, daß man in diesem fünften Buche erst den Anfang einer neuen Redaction habe, die irgendwie unterbrochen ist. Wie im vierten Buche (vgl. §. 190), so ist auch in diesem bei der weitern Fortführung desselben die eigentliche Aufgabe ganz vergessen. Der Schaden der Unüberlegtheit, den die Ueberschrift als solche bezeichnet, tritt unzweifelhaft am trefflichsten in der arabischen Rahmenerzählung (unserer zweiten) hervor; ein Beleg dafür — zwar ein viel minder guter — liegt auch in der im südlichen (Dubois') Pantschatantra hinzugekommenen Geschichte, unserer ersten; in der in den sanskritischen Texten hinzugetretenen dritten dagegen wird nur der Schaden allzugroßer Habsucht geschildert. Beiläufig bemerke ich hier, daß die Warnung vor Raschheit und Unüberlegtheit im Handeln der Grundgedanke des ganzen Sindabarkreises ist und selbst bis in die letzten Ausläufer desselben noch lebendig durchklingt. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen!

§. 200. Die erste Erzählung erscheint in allen sanskritischen Texten, im südlichen (Dubois') Pantschatantra (S. 217) und im Hitopadeśa, III, 9 (Max Müller's Uebersetzung S. 138), vgl. den vorigen Paragraphen. Die Scene derselben ist bei Kosegarten, in den Wilson'schen Handschriften und in der berliner: Pâṭaliputra, in den hamburger Handschriften: Mahilâropya (s. §. 6), im südlichen (Dubois') Pantschatantra: Vissahla-Pura (sanskr.

Vaiçâli), im Hitopadeça: Ayodhya. Die sanskritischen Darstellungen des Pantschatantra stimmen im wesentlichen unter sich und auch mit dem Hitopadeça überein. Nur erscheint im Hitopadeça statt des Kaufmanns ein Krieger und dieser als Verehrer des Siva; im Pantschatantra tritt dagegen stark genug das Gepräge des Buddhismus (in dem südlichen [Dubois'] auch in der Lokalisirung in Vaiçâli, welche Stadt in der Entwickelungsgeschichte des Buddhismus eine so bedeutende Rolle spielt, vgl. z. B. Köppen, Religion des Buddha, S. 85 fg.), oder vielmehr das des aus ihm entwickelten Dschainathums hervor: nach der Fülle der in diesen Untersuchungen hervorgetretenen Erfahrungen dürfen wir jenes als älter, die Substituirung des Siva als eine spätere Veränderung betrachten. Bezüglich des Standes (als Sohn eines Kaufmanns) stimmt mit dem sanskritischen Pantschatantra auch das südliche (Dubois'), welches (nach §. 199) die Präsumption für sich hat, wenigstens im allgemeinen unter den bisher erwähnten Autoritäten die älteste Form bewahrt zu haben. In ihm treten auch die buddhistischen Züge noch stärker hervor. Dagegen ist der Anfang der Erzählung sehr abweichend gestaltet: „Ein reicher Kaufmann erhält nach langer Kinderlosigkeit einen Knaben, allein mit so unglücklichem Horoskop, daß er ihn aussetzen läßt: eine arme Witwe findet und erzieht ihn: als er größer geworden, erzählt sie ihm seine Geschichte und wie reich er eigentlich sein müßte, «wenn nicht die Sünden seiner frühern Existenz das Unglück über ihn gezogen hätten, in seiner jetzigen unter einer unglücklichen Constellation geboren zu werden». In traurigen Gedanken schläft er einst ein und hat nun den Traum wie im sanskrit. Pantschatantra, worauf sich alles wesentlich wie hier weiter entwickelt, nur daß er — gewiß spätere Uebertreibung — statt eines drei Jogin erschlägt." Trotz dieser Uebertreibung und vielleicht anderer neuerer Umwandlungen scheint mir diese Darstellung ältere Züge als das sanskritische Pantschatantra bewahrt zu haben.

Diese Erzählung erscheint auch in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Zken, XXXI, 125: Rosen, II, 244). Ob sie aus einer Recension der sanskritischen Çukasaptati stammt,

oder aus einem andern sanskritischen Werke in das persische Tûtinâmeh gelangt ist, läßt sich noch nicht entscheiden; auf jeden Fall wird dasselbe wol auch die Quelle des Pantschatantra gewesen sein. „Der Kaufmann — ein solcher ist er auch hier — hat all sein Vermögen — in echt buddhistischem Sinne — als Almosen verschenkt, und diese Fassung scheint mir auch unserm sanskritischen Texte zu Grunde zu liegen (wo es nämlich jetzt heißt: «indem dieser die Werke vollbrachte, welche Moral, Erwerb, Genuß und Seligkeit nothwendig machen», stand im ursprünglichen Texte vielleicht: «die Werke, die zur Seligkeit führen»). Für diese Entsagung wird ihm sogleich der Traum und der darauf folgende Lohn zu Theil." Daran lehnt sich, wie im Pantschatantra, die Geschichte mit dem Barbier. Der Schluß weicht insofern ab, als der Kaufmann, wegen des vorgeblichen Mordes befragt, erklärt: der Barbier sei seit einigen Tagen „wahnsinnig". Diese Abweichung rührt wol von dem persischen Bearbeiter her, welcher es unwahrscheinlich finden mochte, daß der Richter dem Kaufmanne seine wunderbare Geschichte geglaubt haben würde.

Die Quelle für dieses Märchen kann ich noch nicht nachweisen. Aber die buddhistischen Züge, sowie die Verlegung nach Pâtaliputra oder Vaiçâli machen es wahrscheinlich, daß es, wie so viele andere im Pantschatantra, aus buddhistischen Schriften ursprünglich herrührt. Dafür spricht auch die Verwandlung des erschlagenen Jogin in Gold. Denn im Ssiddi-kür, der mongolischen Bearbeitung der alten buddhistischen Recension der Vetâlapancavinçati, wird der Ssiddi-kür (= sanskr. vetâlasiddhi, „der als Zaubermittel dienende Vetâla, Todtengespenst") beschrieben (Benj. Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 247): „der obere Theil seines Leibes pranget von Gold, der untere von Erz; der Kopf ist mit Silber (?) bedeckt. Wer diesen Ssiddi-kür findet, den macht Nâgasena zum tausendjährigen Menschen auf Erden." Damit stimmt — ist aber auf eine von fremder Beimischung reiner erhaltene Recension der buddhistischen Vetâlapancavinçati basirt — der Auszug der Rahmenerzählung der Vetâlapancavinçati in der Einleitung zu der ursprünglich höchst wahrscheinlich

ebenfalls buddhistischen Sinhâsana-dvâtrinçat (bengalische Uebersetzung S. 15. 16). Hier heißt es zu Anfange, wie in der bekannten sanskritischen Vetâlapancavinçati: „Ein Jogin nimmt Vikramâditya mit sich, um ihm bei einem Zauber zu helfen. Vikramâditya holt den Vetâla, der ihm die 25 Geschichten erzählt, um ihn (wie in der mongolischen Darstellung) vor Ermüdung zu wahren. Am Ende derselben sagt er ihm, wie in der Vraja- und tamulischen Bearbeitung der Vetâlapancavinçati, daß ihm der Jogin nachstelle und er ihm nicht dienen möge. Der König schlägt nun dem Jogin den Kopf ab und in demselben Augenblicke ist dieser ein Goldmann (svarṇapurusha), rühmt des Königs Macht und zeigt ihm seine Gewogenheit. Der König nimmt ihn mit sich nach Hause und ist durch seine Gnade so reich wie Kuvera (der Gott des Reichthums)."

In dem Pantschatantramärchen liegt der Glaube zu Grunde, daß, wenn sich jemand in seinen frühern Existenzen (dem buddhistischen Glauben gemäß) einen Schatz erworben, dieser in Menschengestalt zu ihm komme und, sowie seine Menschenhülle erschlagen sei, sich in seine eigentliche Substanz — in Gold — verwandle. An die von Weber (Indische Studien, III, 353) geltend gemachte historische Beziehung ist schwerlich zu denken. Jene Anschauung paßt so ganz in den Kreis des buddhistischen Aberglaubens, daß man nicht wagen darf, unser Märchen von Babr. 119. Aesop. Fur. 21. Cor. 128 (Robert Fables inédites, I, 145. 146, wo man noch Bartan, XLI, Cnenkel's Virgilius in: von der Hagen, Gesammtabenteuer, II, 525, V. 65 fg., und Basile, Pentamerone, Nov. IV in I, S. 63, und Lailun in: Tausendundein Tag, Bd. V, hinzufüge) abzuleiten, wo jemand eine Hermesstatue, nachdem er den Gott lange um Schätze gebeten, wüthend zerbricht und nun in dem zerbrochenen Kopfe einen Schatz findet. Dagegen spricht schon die entschieden viel tiefer liegende, auf einem Glauben beruhende, indische Darstellung, während im Griechischen der Kopf nur ein zufälliges Versteck bildet. Es erkennt jeder ohne weitere Ausführung, daß die griechische Darstellung sehr gut aus der indischen entstanden sein kann; nicht aber umgekehrt. Ich

halte es daher keineswegs für absolut unwahrscheinlich, daß die griechische Fabel aus dem indischen Märchen stammt, ohne es jedoch in Abrede zu stellen, daß die Formen nicht nahe genug liegen, um zur Annahme eines historischen Zusammenhangs zu nöthigen.

An die indische Darstellung schließt sich, wie schon Wilson (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 198; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 54, Note) bemerkt, die Geschichte von Abunader (in Tausendundein Tag, Prenzlau, IX, 92; Cabinet des fées, XXV, 150), wo die zwölf Derwische sich durch einen Schlag mit einem Stocke in Gold und Edelsteine verwandeln. Daran dann Aladdin's Lampe in Tausendundeine Nacht, III, 163 fg. (Weil).

§. 201. Die Richter erzählen die zweite Erzählung. Sie ist in der arabischen und südlichen Bearbeitung die Rahmen- und Haupterzählung und beide beginnen dieses Buch damit: Wolff, II, 1; Knatchbull, 268; Symeon Seth, 76; Johann von Capua, k., 4, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, R., 2; spanische Uebersetzung, XLV, a.; Doni, 66; Anvár-i-Suhaili, 404; Iyar-i-Danish, übersetzt mitgetheilt in Asiat. Miscell. by Chambers and Jones, (Kalkutta 1787) S. 69; Cabinet des fées, XVIII, 22. Sie findet sich auch bei Baldo als fab. XVI, bei Edelstand du Méril, S. 240, wo jedoch auch das Ende der Erzählung als Einschiebsel, nicht als Theil der Hauptgeschichte erzählt wird. Bei Dubois findet sie sich S. 206; im Hitopadesa als IV, 13, bei Max Müller S. 178.

Die drei mir zugänglichen Darstellungen des sanskritischen Pantschatantra geben zwar in den Worten auseinander, stimmen aber in allen sachlichen Punkten überein. Bedeutend weicht aber — neben der auffallenden Uebereinstimmung im Namen Devaçarman zwischen dem südlichen und sanskritischen Pantschatantra — die südliche (Dubois'), die arabische und die Darstellung im Hitopadesa ab. Zunächst stimmen alle drei darin überein, daß das Thier — in der arabischen Bearbeitung ein Wiesel (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 259), jedoch nach Silv. de Sacy's Vermuthung im ältern Original wol ein Ichneumon (so übersetzt

auch Gastwick aus dem Anvár-i-Suhaili. S. 411), wogegen aber die griechische Ueberſetzung durch νύμφη, was „Wieſel" bedeuten ſoll [1]), und auch die bei Baldo durch mus Ponti oder mus ponticus [2]), welches „Hermelin" überſetzt wird, ſpricht; im Hitopadeſa eine Otter — nicht von der Frau geboren wird, ſondern in der arabiſchen Bearbeitung „hatte er es von klein auf aufgezogen und liebte es wie ein Kind", in dem Hitopadeſa „hatte er es lange Zeit wie einen Sohn gehegt", im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra „haben Mann und Frau es ſehr lieb". Ferner ſtimmen alle drei darin überein, daß — nicht, wie im ſanskritiſchen Pantſchatantra, die Frau, ſondern — der Mann das rettende Thier tödtet. Die ſüdliche und die arabiſche Bearbeitung ſtimmen ferner — vom ſanskritiſchen Pantſchatantra abweichend — darin zuſammen, daß die Frau nach langer Zeit zum erſten mal guter Hoffnung geworden, der Mann ſich darüber in großen Erwartungen ergeht, zu deren Dämpfung dann die Frau unſere neunte Erzählung einflicht. Alle drei ſtimmen endlich darin überein, daß der Brahmane nicht — wie im ſanskritiſchen Texte — von der Bewachung des Kindes freiwillig weggeht, ſondern eine Veranlaſſung durch den König erhält. Die Uebereinſtimmung zwiſchen der arabiſchen und zwei indiſchen Bearbeitungen macht es unzweifelhaft, daß die arabiſche uns die Darſtellung erhalten hat, welche das Grundwerk zur Zeit des Ueberganges nach Perſien gewährte. Nichtsdeſtoweniger kann ich mich der Ueberzeugung nicht erwehren, daß der Zug der ſanskritiſchen Darſtellung — wo die Frau das Ichneumon gebiert, ähnlich wie in Nachtr. VII zum erſten Buche (vgl. §. 92)

[1]) νύμφη wird zwar nicht in der Bedeutung „Wieſel" von den Lexikographen aufgeführt, wol aber deſſen barbariſches Diminutiv νυμφίτζα (Ducange, S. 1009), mustella, catus, felis. In der Bedeutung „Wieſel" erſcheint νύμφη auch im achten Abſchnitte der griechiſchen Ueberſetzung, welcher dem elften Kapitel der arabiſchen Recenſion von Silv. de Sacy entſpricht.

[2]) Es iſt dies eine von den Einzelheiten, die dafür ſprechen, daß Baldo's Bearbeitung auf einer von den bisher bekannten unabhängigen Ueberſetzung beruht.

eine Schlange — alterthümlicher ist und wenigstens insofern die sanskritische Fassung eine ältere Form als die arabische reproducirt. Die Erzählung erhält dadurch den Charakter eines Märchens, während sie in der arabischen fast schon den einer Anekdote hat. Einen — trotz des Mangels dieses Zuges — fast ebenso märchenhaften Charakter trägt eine andere Fassung, deren Quelle sich leider noch nicht nachweisen läßt. Herr von Weselow theilte sie dem ausgezeichneten Reisenden Benjamin Bergmann als Probe aus dem Uligerun Dalai mit. Dieses ist die mongolische Bearbeitung des tibetischen Dsanglun; sie weicht zwar in einigen Einzelheiten von ihrem Originale ab und hat auch nachgewiesenermaßen in den bisher bekannten Exemplaren zwei Erzählungen mehr (eine theilt J. J. Schmidt in der Vorrede zu seiner Ausgabe mit, eine andere Schiefner in: Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidt's Ausgabe des Dsanglun, Petersburg 1852. 4., S. 81 fg.), aber diese findet sich in ihr nicht. Im Fall sie in irgendeinem bisjetzt unbekannten Exemplare sich noch findet, würde unzweifelhaft daraus folgen, daß auch diese Erzählung des Pantschatantra aus einer buddhistischen Schrift entlehnt ist. Aber wenn dies nicht der Fall wäre, würde zwar anzuerkennen sein, daß sich Weselow in der speciellen Angabe seiner Quelle geirrt hätte, aber schwerlich dürften wir annehmen, daß er sich überhaupt in der Sphäre, aus der er diese Erzählung kennen gelernt hatte, geirrt habe; es würde also wenigstens höchst wahrscheinlich sein, daß er sie aus einer mongolischen Quelle geschöpft habe. Da sie nun aber erwiesen indisch ist, alles Indische aber, was zu den Mongolen gelangte, vermittelst buddhistischer Quellen zu ihnen kam, würde auch daraus folgen, daß sie in buddhistischen Schriften stand, und nach den bisher in diesen Untersuchungen hervorgetretenen Erfahrungen sind wir berechtigt, alsdann auch den Uebergang aus einer buddhistischen Quelle in das Pantschatantra anzunehmen. Die Gestalt, in welcher die Erzählung von Weselow mitgetheilt ist, findet sich bei Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 102, und lautet folgendermaßen:

„Eine Frau hat mehrere Kinder zur Welt gebracht, sie aber

immer wieder verloren. Als ſie wieder ſchwanger iſt, tritt ein Iltis zu ihr und ſagt: «Wenn du mich in deinen Dienſt nimmſt, ſo ſollſt du künftig kein Kind mehr verlieren». Die Mutter, die auf die magiſchen Kräfte des ſprechenden Iltis rechnete, nahm das Erbieten an. Nachdem ſie bald darauf einen Sohn geboren hatte, ging ſie, um Waſſer zu holen (vgl. die arabiſche Darſtellung, wo „einige Tage nach der Niederkunft, um ſich zu reinigen", wol alt). Da naht eine Schlange; der Iltis zerreißt ſie, läuft (wie in den ſanskritiſchen Darſtellungen des Pantſchatantra) der Frau entgegen und dieſe tödtet ihn mit dem Tragholze."

Was die arabiſche Bearbeitung betrifft, ſo iſt die Ueberſetzung von Johann von Capua bedeutend reicher als der arabiſche Text bei Silv. de Sacy und die griechiſche Ueberſetzung und ſtimmt in ihren Zuſätzen theilweiſe mit dem Anvár-i-Suhaili, ſodaß man erkennt, daß ſie, wie wir ſchon mehrfach erfahren, auch hier auf einem vollſtändigern Texte beruht. Eine vielleicht durch Einfluß des Sandabar in ſie gekommene Veränderung werde ich ſogleich erwähnen.

Dieſe Erzählung iſt nämlich auch in den Sindabadkreis übergegangen, wie mir aber höchſt wahrſcheinlich iſt, erſt aus dem Kalilah und Dimnah, mit deſſen Darſtellung dieſer faſt ganz übereinſtimmt: im Sindibad-nâmeh (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 13) iſt das rettende Thier in der engliſchen Ueberſetzung eine Katze; beruht auch dieſe in letzter Inſtanz auf einem Worte, welches, wie νύμφη in der griechiſchen Ueberſetzung (S. 480, Note), „Katze" und „Wieſel" bedeuten konnte und hier, wie im Arabiſchen, ein „Wieſel" bezeichnen ſollte. Im Sandabar (Sengelmann, S. 52) und im Syntipas (115) iſt ein Hund an die Stelle deſſelben geſetzt, wol als das „treue Thier" κατ' ἐξοχήν. Durch Einfluß des Sandabar iſt auch vielleicht ſchon in der hebräiſchen Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah der Hund an die Stelle des Wieſels getreten. Wenigſtens hat ihn Johann von Capua; doch iſt jener Schluß zweifelhaft, denn der Name des Thiers, durch welchen im Arabiſchen das indiſche „Ichneumon" bezeichnet wird, ſcheint im Hebräiſchen auf eine für Johann

von Capua schwierige Weise wiedergegeben zu sein: in der 20. Fabel des ersten Buchs des Pantschatantra (E., 2, b., 4 v. u.) bezeichnet er es durch fera ad modum canis, und in seiner Uebersetzung des 11. Kapitels bei Silv. de Sacy blos durch canis (k., 5. a., 7 v. u.), sodaß auch hier vielleicht canis für ein Wort steht, welches im Hebräischen das arabische Wort für Wiesel oder Ichneumon wiedergeben sollte. In den Sieben Vezieren fehlt die Erzählung, was vielleicht auch dafür spricht, daß sie nicht aus dem indischen Original des Sindabadkreises, wie ich vermuthet habe, in ihn gerathen ist, sondern aus dem Kalilah und Dimnah. Der Mörder ist, wie hier, in allen drei Darstellungen der Mann, und wird zum König gerufen. In dieser Gestalt ging die Erzählung in die occidentalischen Sieben weise Meister über und verbreitete sich auch sonst weit und im Volke, vgl. Dolopathos bei Edelestand du Méril, Poésies inédites, S. 240, Note: Leroux de Lincy hinter Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 17: Calumnia novercalis, C. 1; Historia Sept. Sap., Bl. n.; Romans des Sept Sages, 1139; Dyocletian, Einleitung, 1212; Gräße, Gesta Romanorum, II, 176; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 143. 144, vgl. 54. 110; Keller, Romans, CLXXVIII; Dyocletian, Einleitung, 53; Lancereau zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadesa, S. 254; Gesta Romanorum, c. XXXII, vgl. Gräße, II, 225; Le Grand d'Aussy, 1779, II, 303; Sansovino, XI, 1. Wallisisch: Dunlop, übersetzt von Liebrecht, 198; deutsch: Grimm, KM., 48; russisch Vogl, Die ältesten Volksmärchen der Russen, S. 95—98; tschudisch Lönnrot, Om det nord tschudiska spraket, Helsingfors 1853, S. 30. Bei den Russen und den Tschuden wird der Eigenthümer und Tödter des Hundes Czar Pirag genannt. Dies ist soviel als Pyrrhus und diese Uebertragung hat Schiefner in der St.-Petersburger Zeitung, 1853, Nr. 175, Beilage = Meyer, Magazin für die Kunde des geistigen und sittlichen Lebens in Rußland, 2. Jahrg., 1854, S. 569, aus einer sich an Pyrrhus' Namen knüpfenden, von Plutarch überlieferten Erzählung von einem andern treuen Hunde (ποτερα των ζωων φρονιμωτερα τα χερσαια ἡ τα ἐνυδρα, Kap. 13, in der Wytten-

bach'ſchen Ausgabe IV, 932) erklärt, der den Leichnam ſeines erſchlagenen Herrn bewachte und die Mörder deſſelben unter den Soldaten des Königs Pyrrhus wieder erkannte. „Dieſe Erzählung finde ſich in mehreren lateiniſchen und griechiſchen Leſebüchern, die in vielen Lehranſtalten Rußlands verbreitet ſind. Dadurch wurden ein treuer Hund und Pyrrhus in eine Ideenaſſociation gebracht.“ Beiläufig bemerke ich, daß ſich an dieſe claſſiſche Erzählung der Hund des Aubry (Alberich) ſchließt, welcher den ungetreuen Marſchalk Macharius (Macaire), den Mörder ſeines Herrn, verfolgt und endlich im Zweikampfe überwältigt; vgl. über dieſe Sage: von der Hagen, Geſammtabenteuer, I, CV fg., dem dieſer Zuſammenhang entgangen iſt.

Die indiſche Erzählung hat eine eigenthümliche Nachahmung in einer tamuliſchen, in den Vier Geheimrath-Miniſter, überſetzt von Chriſt. Rama Aven, S. 35, gefunden; doch wird hier ein Hund getödtet, wie in den occidentaliſchen Faſſungen, ein Zuſammentreffen, welches nur zufällig iſt: es machte ſich dadurch, daß die Hauptperſon ein Jäger iſt. Die Erzählung lautet ungefähr folgendermaßen:

„Ein Jäger wird verurtheilt, entweder 1500 Goldſtücke zu erlegen oder ſich einer entehrenden Strafe zu unterwerfen. Er verkauft alles, was er beſitzt, kann aber die volle Summe nicht herausbringen. Da entſchließt er ſich, ſeinen Lieblingshund — ein überaus kluges Thier — bei einem Bankier zu verſetzen und die fehlenden 500 Gulden auf dieſes Pfand zu borgen. Der Bankier findet ſich dazu bereit und der Jäger befiehlt dem Hunde, jenem während der Zeit der Verpfändung ebenſo treu zu dienen, wie er bisher ihm ſelbſt gedient. Der Hund bleibt nun bei dieſem, und während der Bankier einmal verreiſt iſt, tödtet das treue Thier den Liebhaber ſeiner treuloſen Gebieterin. Dieſe begräbt den Getödteten im Hofe; als aber der Mann zurückkehrt, zerrt ihn der Hund zu dem Platze, wo er begraben iſt, und die Frau muß ihr Vergehen, nach Entdeckung des Leichnams, eingeſtehen. Der Mann verſtößt ſie, dem Hunde aber übergibt er den Schuldſchein und ſagt ihm, er ſei frei und möge zu ſeinem Herrn zurückkehren.

Dieſer bildet ſich (natürlich gegen alle Geſetze der Wahrſcheinlichkeit, welche für dieſe Erzählung gar nicht zu exiſtiren ſcheinen) ein, der Hund habe den Schuldſchein geſtohlen, und erſchießt ihn. Darauf geht er zum Kaufmann, um den Schein zurückzubringen: als er hier den wahren Sachverhalt hört, bringt er ſich aus Verzweiflung ſelbſt um: als dies ſeine Frau hört, ſtürzt ſie vor Schreck todt hin. Als der Kaufmann dieſe Folgen ſeiner Unvorſichtigkeit — daß er nämlich bei Ueberſendung des Schuldſcheins nicht ſogleich den Sachverhalt mitgetheilt habe — erfährt, bringt er ſich ebenfalls um: als ſeine treuloſe Gattin, die dies alles verſchuldet, die Folgen ihrer Untreue hört, tödtet auch ſie ſich."

Schließlich bemerke ich, daß ſchon Douce, Illustrations of Shakspeare, II. 379. mit der Geſtalt im Kalilah und Dimnah Virgil's Culex verglichen hat (vgl. Weber, Indiſche Studien, III, 354), wo eine Schlange einen ſchlafenden Hirten tödten will, eine Mücke ihn weckt, um ihn zu retten, er aber die Mücke umbringt u. ſ. w. Man ſieht, die Form iſt ſo verſchieden, daß an einen hiſtoriſchen Zuſammenhang nicht zu denken iſt: die Aehnlichkeit beruht nur auf dem Motiv, welches ein allgemein menſchliches iſt.

§. 202. Im Anvár-i-Suhaili iſt ein Seitenſtück zu der Erzählung von dem getödteten Ichneumon gefügt (S. 413; Cabinet des fées, XVIII, 40). „Ein König hat einen Lieblingsfalken; auf der Jagd fühlt er Durſt und füllt ſich einen Becher mit Waſſer, welches ſpärlich von einem Felſen herabtropft; als er ihn an den Mund ſetzen will, ſchlägt der Falke mit dem Flügel danach, ſodaß das Waſſer verſchüttet wird. Wüthend tödtet der König den Falken: als aber ſpäter ein Diener Waſſer von der Quelle holen will, ſo ſieht er, daß neben ihr eine todte Schlange liegt, durch welche das Waſſer vergiftet iſt. Der König bereut ſeine raſche That." Dieſe Fabel iſt ſo innig mit der ſchon §. 150 und §. 71 erwähnten, Aesop. Fur. 215. Cor. 303. aus Aelian und Arbithonius ſtammenden, verwandt, daß ich ſie nur für eine daraus ſelbſt oder aus einer ihr zu Grunde liegenden einfachern Form (vgl. §. 150), durch Einfluß der vorhergehenden Fabel aus dem Kalilah und Dimnah, entſtandene Nebenform halten kann.

In der griechischen Fabel befreit ein Bauer einen Adler von einem Drachen. Aus Wuth spritzt dieser Gift in des Bauers Trank, ohne daß dieser es merkt; als er aber trinken will, schlägt ihm der Adler den Becher aus der Hand.

Hierher gehört auch die kürzlich in den „Grenzboten", 1857, 26. St., S. 497 mitgetheilte, halb humoristische ägyptische Form. „Ein Weli, d. h. ein Derwisch, der ein Diener des Kalb ist und die Gabe hat, durch alles hindurchsehen zu können, zerschlägt einem Koch seinen Bohnentopf. Dieser prügelt ihn dafür tüchtig durch; als er aber nachher genauer zusieht, erblickt er unter den Scherben eine giftige Schlange. Er eilt nun dem Weli nach, um ihn wegen seiner Uebereilung um Verzeihung zu bitten. Dieser ist aber schon nach Hause geflüchtet und muß infolge der Prügel mehrere Tage lang das Bett hüten." Es folgen dann noch zwei ähnliche Geschichten, welche dem Weli soviel Prügel eintragen, daß er seinen Herrn bittet, ihm sein Amt sammt der Gabe des Durchsehens wieder abzunehmen.

§. 203. Es beginnt nun in den sanskritischen Texten die zweite Rahmengeschichte, welche sich, wie schon bemerkt, weder in der südlichen (Dubois'), noch in der arabischen Bearbeitung findet. Aehnlich, wie im vierten Buche (§. 182 fg.), dient sie augenscheinlich dazu, auch dem fünften einen ähnlichen Umfang und Charakter zu geben, wie ihn schon im 6. Jahrhundert n. Chr. die drei ersten hatten. Sie ist die dritte Erzählung und wird von der Frau zum Beweis des Schadens zu großer Habgier erzählt. Sie findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten, bei Kosegarten, in der berliner, in den hamburger und den Wilson'schen Handschriften. Die Darstellung in den drei ersten mir zugänglichen Autoritäten ist in den Worten verschieden, im Inhalt dagegen identisch. Auffallend ist, daß die Wilson'schen und die hamburger Handschriften zu Anfang mehrere Strophen haben, die Kosegarten's Text im ersten Buche gewährt. Sollten sie von dort herübergenommen und dann daselbst gestrichen sein, oder umgekehrt?

Die Erzählung verräth sich durch einzelne Züge sowol als

durch ihr Ganzes als buddhistischen Ursprungs, wie ja auch die meisten andern im Pantschatantra. So vergleicht sich mit dem sich drehenden Rade die buddhistische Legende, welche Mackenzie Collection, II, CCXLIX, mitgetheilt wird. „Zur Zeit der Buddhistenverfolgung (durch die Dschainas) in Südindien vergrub ein buddhistischer Ascet das Eigenthum eines Klosters im Tempel und setzte darauf ein großes Rad mit scharfen Werkzeugen auf allen Seiten, welches sich unaufhörlich schnell herumdrehte, sodaß sich niemand ihm nähern konnte." Weiter wird dann erzählt, wie jemand dieses Rad zum Stillstehen bringen will; er erfährt, daß nur die ausgewanderten Buddhisten in Kandy (in Ceylon) das Geheimniß kennen; er horcht sie geschickt aus und bemächtigt sich so der Schätze. Das Rad spielt bekanntlich im Buddhismus eine große Rolle; es ist bedeutsames Symbol sowol der Herrschaft als der Religion.

Dieses Märchen erscheint auch in Kâdiri's und dem türkischen Tûtinâmeh (Iken, XVI, 73; Rosen, II, 265) und wird wol aus derselben sanskritischen Quelle stammen, aus welcher es in das Pantschatantra herübergenommen wurde. Im Anfange ist es identisch: am Schluß aber etwas verschieden. Statt der erwarteten Edelsteine findet der nicht zu Befriedigende eine Eisenmine, und die Gold- und Silbermine kann er nicht wiederfinden. Diese Veränderung fand sich wol schon in einem der ältern Tûtinâmeh.

Wie fast alle Erzählungen des Tûtinâmeh, ist auch diese nach Europa übergegangen und hat sich hier als Volksmärchen verbreitet. Am nächsten steht die dänische Fassung aus Nyerup, Morskabslæsning, S. 234, bei Grimm, KM., III, 91, mitgetheilt:

„Drei arme Schneider wollen in die Welt ziehen und ihr Glück versuchen. Sie kommen zu einem Berge, wo alles zu Silber wird. Der älteste füllt sich die Taschen damit; der zweite findet auf ähnliche Weise Gold und ist zufrieden damit; der dritte will Besseres; er irrt in der Wüste umher. Endlich kommt er zu einer großen Anhöhe und hört auf einer Pfeife blasen. Er findet da eine alte Hexe, die sich schon 94 Jahre auf der

Höhe mit dem Tode herumgezerrt hatte und nicht sterben konnte, bis die Gänse sie todt treten oder ein Christ sie todt schlägt. Sie bittet den Schneider, er möge sie todt schlagen; unter ihrem Haupte werde er ein Tuch finden, welches, sobald er es wünsche, voll köstlicher Speisen sei (vgl. darüber in einer andern Abtheilung dieses Werks zu der Vetálapancavinçati, V). Er schlägt auf den Hirnschädel (dieser Zug ist vielleicht aus der ersten Erzählung unsers Buchs) und findet da das Wunschtuch." Daran schließt sich Grimm, KM., Nr. 54, wo ebenfalls erst Silber, dann Gold, dann die Wunschdinge (vgl. a. a. O.) gefunden werden; ferner Grimm, KM., Nr. 182, III, 254, und vgl. die Zusammenstellungen bei Grimm, III, 90 fg. Von diesem Märchen ist auch vielleicht die schon oben §. 14, 3 citirte Erzählung in R. Hendel fil. Wolf Simchoth hanefesh i. e. Gaudium animae (Francof. ad Moenum 466 i. e. 1706, Bl. π, b.) beeinflußt. Ein Dieb nimmt hier im königlichen Schatze erst silberne Gefäße, dann sieht er goldene, wirft daher jene weg und greift nach diesen; dann Perlen, dann Diamanten; als er diese endlich nehmen will, wird ihm angst, gefangen zu werden, und er flüchtet ohne irgendetwas auf und davon. Die Erzählung gehört wol zu Peter Alfons, Disciplina clericalis, 35, und ist dessen weitere Ausmalung (vgl. §. 14, 3).

Beiläufig bemerke ich, daß die magischen Knäuel auch in Tausendundeine Nacht übergegangen sind, z. B. III, 549; 591 Weil; von da wol nach Europa, vgl. das mährisch-walachische Märchen bei Wenzig, Westslawische Märchen, I, 107.

§. 204. Die dritte Erzählung wird eigentlich sogleich abgeschlossen und dient nur sehr gezwungen zum Rahmen für Einschachtelungen. Um sie dazu zu befähigen, ist ihr ein neues Stadium angehängt, ganz dem Verfahren ähnlich, wodurch auch das vierte Buch erweitert ward (s. §. 182 fg.). Der mit Gold Zufriedene sucht den Unbefriedigten; davon haben die aus dem persischen Tútinámeh geflossenen Darstellungen nichts und es ist nur zur Erweiterung angeschlossen. Er findet ihn mit dem Rade auf dem Kopfe und macht ihm wegen seiner Ueberklugheit Vorwürfe.

Als Beleg erzählt er die in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten vorkommende vierte Erzählung. / Dieſe erſcheint auch in der Vetâlapancavinçati, 21 Brajaüberſetzung, 15 tamuliſch. Da die älteſt-erreichbare Recenſion dieſer Sammlung eine buddhiſtiſche iſt, ſo dürfen wir auch dieſe Erzählung als aus einer buddhiſtiſchen Quelle ſtammend anſehen. Die Darſtellung in der Vetâlapancavinçati iſt noch nicht ſo vollendet, als die im Pantſchatantra; es betheiligen ſich in ihr alle vier an der Belebung (eines Tigers) und kommen alle um. Die im Pantſchatantra dürfen wir demnach als eine ſpäter verbeſſerte Form betrachten. An jene lehnt ſich Bahar Danush, II, 290, wo eine Kuh lebendig gemacht wird. Eine eigenthümliche Umgeſtaltung iſt die in Kâdiri's und dem türkiſchen Tûtinâmeh (Iken, V, 37; Roſen, I, 151). „Hier machen ein Zimmermann, ein Goldſchmied, ein Schneider und ein Einſiedler durch vereinte Bemühungen eine Frau aus Holz, beleben ſie und ſtreiten ſich dann, wem ſie gehöre. Dieſer Streit ſpinnt ſich immer weiter; jeder, der die ſchöne Frau ſieht, behauptet, ſie gehöre ihm; endlich wird ein Baum zur Entſcheidung angerufen (im Türkiſchen etwas abweichend); dieſer öffnet ſich, die Frau läuft hinein und iſt wieder Holz."

Daß auch dieſe Variante ſchon in der indiſchen Literatur exiſtirte, wird jetzt durch die mongoliſche Bearbeitung des Vikramacaritra faſt gewiß. Hier lautet ſie etwa folgendermaßen (vgl. meine Ueberſetzung des Ardſchi Bordſchi — ſo heißt die mongoliſche Bearbeitung — aus dem Ruſſiſchen der Uebertragung des Lama Galſan Gombojew im „Ausland", Stuttgart 1858, St. 34. 35. 36, S. 845, und Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1858, St. 151 — 153, S. 1517): „Es gilt, die Göttertochter Naran Dagini (ſanskritiſch und ſpeciell buddhiſtiſch Dâkini, vgl. В. Васильева, Буддизмъ, его догматы, исторія и литература [W. Waſiljew, Der Buddhismus, ſeine Geſchichte und Literatur], Petersburg 1857, S. 73. 126) zweimal zum Sprechen zu bringen. Wer dieſes vermag, wird ſie als Gattin heimführen; 500 Königsſöhne haben es aber vergebens verſucht und ſitzen nun gefangen in einer Felſenkluft. Vikramâditya zieht mit vier Gefährten hin,

um die Aufgabe zu erfüllen. Dies gelingt ihm dadurch, daß er dieſe in vier lebloſe Dinge, den einen in einen Roſenkranz, den andern in einen Altar, den dritten in einen Opferkrug, den vierten in eine Lampe verwandelt, ihnen aufgibt, ihm auf ſeine Frage unpaſſende Antworten zu geben, dann zwei caſuiſtiſche Geſchichten erzählt, deren unpaſſende Entſcheidung durch die lebloſen, trotzdem aber ſprechenden, Gegenſtände die Göttertochter reizt, ihr Schweigen zu brechen, ſodaß der König ſie gewinnt und die gefangenen Königsſöhne befreit.“ Die erſte dieſer Geſchichten iſt eben die unſerige und zwar in folgender Faſſung:

„Vor langer, langer Zeit, begann Vikramâditya, weideten vier Jünglinge aus verſchiedenen Auls ihre Heerden zuſammen auf einer Wieſe. Einſt kam einer von ihnen früher als ſeine Gefährten zu dem gewohnten Platze und machte, um ſeinen Kameraden anzuzeigen, daß er dagewesen ſei, aus Holz eine weibliche Figur, und ging dann wieder weg. Nach ihm kam ein anderer der Jünglinge, bemalte aus Scherz dieſe Figur mit gelber Farbe und ging weg. Nach ihm kam der dritte, verbeſſerte die Figur und machte ſie einem Frauenzimmer ähnlicher. Zuletzt kam der vierte, beſeelte die Figur und ſie ward ein ſchönes Weib. Nach einiger Zeit kamen die Jünglinge alle zu dem gewohnten Orte, und bei dem Anblick des ſchönen Weibes geriethen ſie in Streit. Der eine ſprach: «ſie gehört mir, weil ich die Figur zuerſt aus Holz gemacht habe»; der andere ſagte: «mir, weil ich ſie angemalt»; der dritte: «mir, weil ich ſie verbeſſert und einem Frauenzimmer ähnlicher gemacht habe»; der vierte: «mir, weil ich ſie beſeelt habe». Wie meinſt du, Naran Dagini, wem von ihnen muß das Weib gehören? Naran Dagini antwortet zuerſt nicht, als aber Altar und Roſenkranz entſcheiden, daß ſie dem erſten Verfertiger zuzuſprechen ſei, ſcheint ihr dieſes Urtheil ſo falſch, daß ſie ſich nicht enthalten kann, ihr Schweigen zu brechen. «Altar und Roſenkranz», ruft ſie, «ihr unbeſeelten Gegenſtände, ihr nehmt euch heraus, gleich zuerſt eure Meinung zu ſagen, und dazu ſo unpaſſend? Ihr hättet beſſer gethan, zu ſchweigen; ihr ſeht, daß ich ſelbſt nicht antworte. Der, welcher dieſe Figur zuerſt gemacht

hat, iſt ihr Vater; der ſie angemalt, ihre Mutter; der ſie verbeſſert und einem Frauenzimmer ähnlicher gemacht hat, der Lama (geiſtliche Vater); der letzte aber, welcher ſie beſeelt hat, ihr Mann. Dieſem muß ſie auch angehören».“ Die Entſcheidung erinnert an Vetâlapancavinçati, II.

Viel bedeutender aber wird dieſe Darſtellung für die Geſchichte der Märchen dadurch, daß auf ihr wol unzweifelhaft ein böhmiſches Märchen beruht und ſo meine Annahme, daß der Einfluß der Mongolen auf die Verbreitung der indiſchen Märchen in Europa von größter Bedeutung war, von neuem bekräftigt wird. Leider ſteht dieſes böhmiſche Märchen bisjezt, ſoviel mir bekannt, in Europa noch ganz iſolirt; es verſteht ſich jedoch von ſelbſt, daß es nicht unmittelbar aus dem Ardſchi Bordſchi gefloſſen iſt, daß Mittelglieder, in mündlicher Tradition, exiſtirt haben müſſen, und genauere Forſchung wird ſie wahrſcheinlich wol noch bei den Ruſſen oder andern ſlawiſchen Völkern im öſtlichen Europa auffinden. Wie im Mongoliſchen, wird auch im Böhmiſchen das Märchen zu einer caſuiſtiſchen Frage benuzt, durch welche eine ſtumme Prinzeſſin zum Reden gebracht und infolge davon vom Erzähler ebenfalls zur Gattin gewonnen wird. Dieſe Uebereinſtimmung iſt ſo bedeutend, daß ihr gegenüber die andererſeits mit der Darſtellung des Tûtinâmeh hervortretende — daß einer der Streiter ein Schneider iſt — vollſtändig verſchwindet und auf keinen Fall aus ihr ein näherer — hiſtoriſcher — Zuſammenhang mit dem Tûtinâmeh gefolgert werden darf, gegen welchen übrigens auch die ſonſtige große Differenz beider Darſtellungen faſt entſcheidend ſpricht. Da das böhmiſche Märchen, ſoviel mir bekannt, noch nicht überſezt iſt, erlaube ich mir, den hierher gehörigen Theil ganz mitzutheilen. Es findet ſich in: Národní Báchorky a Povĕsti od Boženy Němcové. Druhé vydání (Volksmärchen und Erzählungen von B. Němcova, 2. Ausg.), Prag 1855, X, 42 fg., unter der Ueberſchrift: „der kluge Goldſchmied“. „Radoſch iſt bei einem Goldſchmied in die Lehre getreten; er iſt ſehr klug, hat das Handwerk ſchnell erlernt und ſich dadurch bei ſeinem Meiſter ſehr beliebt gemacht. Einſt geht er mit dieſem ſpazieren, da ſieht er

einen Schädel und erfährt, «daß der König der Stadt eine Tochter habe, die seit mehreren Jahren stumm sei, und eine weise Frau habe gesagt, daß dies Folge eines Zaubers sei. Darauf habe der König bekannt gemacht, daß, wer die Prinzessin zum Sprechen bringe, sie zur Gemahlin haben solle. Nun seien aber König und Prinzessin so überlaufen worden, daß der König eine neue Bekanntmachung erließ, wonach jeder, dem sein Vornehmen nicht binnen drei Tagen gelänge, den Kopf verlieren solle, und der Schädel, den er sehe, habe einem solchen Unglücklichen angehört». Nach einiger Zeit bestellt der König für die Prinzessin die schönsten Goldschmiedarbeiten. Radosch verfertigt sie aufs trefflichste und erbittet sich von seinem Meister die Erlaubniß, sie dem Könige persönlich überreichen zu dürfen. Auch der König ist sehr zufrieden damit und wird nun von Radosch ersucht, ihn zu der Prinzessin zu lassen. Der König erlaubt es, schickt aber einen Hofmann heimlich nach, der horchen soll. Als Radosch zur Prinzessin gekommen, welche stumm und still nähet, stellt er sich vor ihr Bild (etwas Lebloses), welches sie als Kind darstellt, und spricht (S. 48): «Entscheide du, schönes Bild, den harten Kampf, der in diesem Schlosse geführt wird: der Bildhauer hat eine Jungfrau geformt, der Schneider ihr Kleider genäht, aber der Sprecher ihr die Sprache gegeben. Wem soll nun die Jungfrau gehören?» «Wem sollte sie gehören, als dem Sprecher, der ihr die Sprache gegeben hat?» versetzte die Prinzessin und nähte still weiter. So ist der Zauber gelöst, allein der horchende Hofmann berichtet dem Könige, die Prinzessin habe nicht gesprochen. Er wird am zweiten Tage nochmals zu ihr gesandt, ebenso der horchende Hofmann: er thut völlig dieselbe Frage und die Prinzessin erwidert: «Schon gestern habe ich gesagt, sie gehöre dem Sprecher». Der Hofmann berichtet wieder, sie habe nicht gesprochen. Er muß also am dritten Tage nochmals zu ihr, da geht aber der König selbst hin, um zu horchen. Radosch wiederholt seine Frage von neuem. Da antwortet die Prinzessin: «Schon zweimal habe ich dir gesagt, daß sie dem Sprecher gehöre» u. s. w. Der König,

voll Freude, hält sein Wort und gibt dem Radosch die Prinzessin zur Frau."

Stände dieses Märchen von der lebendig gemachten hölzernen Jungfrau allein, so würde man dadurch geneigt, es an Pygmalion zu schließen, an den man, da der Zimmermann im Tûtinâmeh die Statue selbst gezimmert hat, mehr als durch die von Weber, Indische Studien, III, 345, citirten Stellen der Vâsavadattâ und der Kâdambari erinnert wird, allein die Art der Verfertigung der Frau zeigt entschieden, daß es nur eine Umgestaltung der Erzählung in der Vetâlapancavinçati ist. Die indische Erzählung beruht auf dem Glauben an eine Wissenschaft, vermöge deren man Todte beleben könne, die jîvanî vidyâ. Mahâbhârata, I (1, 117), V. 3241: vielleicht selbst auf einem ältern gemeinsamen mythischen Grunde der indogermanischen Völker (vgl. Mannhardt, Germanische Mythenforschungen, S. 57 fg.). Ob nicht manche der verwandten occidentalischen Märchen, wie z. B. Haltrich, Sächsische Märchen, Nr. 14, von dem indischen beeinflußt sind, wage ich nicht zu entscheiden; hier findet auch, außer der Zusammenlegung der Knochen, Einhüllung in das Fell statt, und Siebenbürgen liegt dem Einfluß des Orients, der seinen Märchenschatz seit vielen Jahrhunderten aus Indien ergänzt, nahe genug. An eine Verbindung mit der äsopischen Fabel „von der erfrorenen Schlange" (Weber, Indische Studien, III, 348) ist auch nicht im entferntesten zu denken.

Der im Pantschatantra hinzugetretene und hier eigentlich charakteristische Zug, daß der von den drei Gelehrten für dumm Gehaltene sich als den Klügsten unter ihnen erweist, tritt auch in der Traumgeschichte der drei Reisenden hervor, welche, da sie zuerst bei Peter Alfons, Disciplina clericalis. XX, erscheint (vgl. Schmidt dazu und Dunlop, übersetzt von Liebrecht, S. 280, sowie Gesta Romanorum, c. 106), wol unzweifelhaft orientalisch ist: sie ist, von diesem Gesichtspunkte aus, eine Nebenform der vorliegenden und vielleicht durch sie veranlaßt.

§. 205. In der Kosegarten'schen Ausgabe wird noch eine Erzählung — die fünfte — als Beleg desselben Gedankens hinzu-

gefügt. Dieſe fehlt in der berliner, den hamburger und den Wilſon'ſchen (Transactions. I. 191) Handſchriften. Sie iſt alſo ſicher ein ſehr ſpäter Zuſatz. Sie iſt ein Meiſterſtück aus dem Kreiſe des Varamarta, der indiſchen Schwabenſtreiche, und ſehr zu bedauern, daß ſie eine Lücke hat. Beiläufig erwähne ich hier die ſchöne Erzählung von den vier dummen Brahmanen, welche ſich darüber ſtreiten, wer von ihnen gegrüßt ſei (bei Dubois, Pantſchatantra, II, 230), weil ihr ziemlich ähnlich iſt das walachiſche Märchen bei Schott, Nr. 38, wo der Zigeuner von den ihm begegnenden Dreien: Sonne, Mond und Wind, nur eins grüßt.

§. 206. Der Geſtrafte jammert, daß Dummheit beſſer fahre als Verſtand, und erzählt zum Beleg in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten die ſechste Erzählung. Sie iſt nur eine Variante von I, 14 (§. 85), wo ſ. und vgl. §. 121.

§. 207. Der Freund gibt ihm zwar im allgemeinen recht, macht ihm aber Vorwürfe, daß er ſich nicht habe zurückhalten laſſen, und erzählt in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten die ſiebente Fabel. Schon §. 188 iſt bemerkt, daß ſie eine Nebenform von IV, 7 iſt. In wenig veränderter Form erſcheint ſie in Kâdiri's und dem türkiſchen Tûtinâmeh (Ilſen, XXXIV, 138; Roſen, II, 218). Dieſe iſt jedoch einfacher und würde ſchon dadurch die auch ſonſt von mir gewöhnlich angenommene Vermuthung wahrſcheinlich machen, daß ſie aus derſelben Quelle ſtammt, aus welcher ſie auch in das Pantſchatantra aufgenommen ward. In letzterm wäre ſie alsdann in dieſe weitläufige, nach der Sitte der Pantſchatantrabearbeiter, mit Gelehrſamkeit geſpickte Form gebracht. Doch tritt hier eine kleine Bedenklichkeit ein. Im Tûtinâmeh iſt nämlich noch eine kurze Erzählung eingeſchoben, welche der Tambiriſch (in der türkiſchen Bearbeitung ein Ochs), der hier die Stelle des Schakals vertritt, dem Eſel zur Warnung erzählt: die bei Kâdiri erzählt von Dieben, welche bei einem Einbruche Wein finden, ſich betrinken und nun anfangen, ſo zu lärmen, daß der Hausherr aufwacht und ſie gefangen nimmt. [1]) Dieſe Erzählung lehnt ſich

[1]) Die in der türkiſchen Bearbeitung iſt ganz verſchieden und gewiß

wol unzweifelhaft an die 41. Strophe im Pantschatantra. Es ist aber kaum glaublich, daß der Bearbeiter des Pantschatantra, wenn er sie schon in seiner Quelle gefunden hätte, sie ausgelassen haben würde. Es ist daher wahrscheinlicher, daß diese Fabel in das Pantschatantra aus einer Quelle übergegangen ist, welche diese Einschiebung noch nicht enthielt, daß erst in einer spätern die eingeschobene Erzählung zur Erläuterung jener Strophe hinzugefügt ward und erst diese spätere Darstellung die Grundlage der Fassung im Tûtinâmeh bildet. Natürlich brauchte das aber nur eine spätere Recension desselben indischen Werks zu sein.

Schon oben (§. 188) ist bemerkt, daß sie aus dem Occident stammt. Allein die vorliegende Gestaltung ist speciell indisch. Auf ihr — durch die Darstellung im Tûtinâmeh oder eine treuere, die den indischen Schakal richtiger als Fuchs faßte, vermittelt — ruht „der Fuchs und der singende Esel", von Marner aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, mitgetheilt bei Grimm, RF., CCIX; auch „der singende Wolf", RF., 354, vgl. CXIV; diese Fassung ist auch nach Esthland gedrungen, Grimm, RF., CCLXXXV.

Bezüglich des Verhältnisses der bei Dubois, S. 166, erzählten Fabel, „die fette und die magere Kuh", zu der vorliegenden vgl. §. 166, S. 387.

§. 208. Der Gestrafte erkennt die Richtigkeit des von dem Freunde Gesagten und erzählt die achte Geschichte. Auch diese erscheint in allen mir bekannten sanskritischen Texten. Sie gehört in den Kreis der unvernünftigen Wünsche, der sich bei den verschiedenen Völkern überaus reich und mannichfaltig entwickelt hat. Ob auch dieses Märchen ursprünglich buddhistisch ist, läßt sich noch nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Es scheint fast, als ob sich eine Andeutung in Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 444 darauf bezieht: hier heißt es: „Zu einer andern Zeit sagt Buddha,

von dem türkischen Bearbeiter an die Stelle von jener gesetzt. Denn jene ist durch die im Text bemerkte Verbindung mit Pantschatantra, V, d. 41 motivirt.

«daß der Baum dem Zimmermanne, einem Brahmanen, zurief, der ihn niederhauen wollte»; mit dem Worte «Baum» meint er aber den Deva in demſelben.“ Ueberhaupt ſpielen in den buddhiſtiſchen Schriften die Devas in Bäumen, Felſen und andern Naturgegenſtänden eine viel hervorragendere Rolle als in den brahmaniſchen. Zunächſt ſcheint das vorliegende Märchen mit den vier- und mehrarmigen Abbildungen der indiſchen Gottheiten in einer gewiſſen Verbindung zu ſtehen, auch wol mit der Anſchauung, welche im Brahma Vaivarta Purâṇa adhy. 18 (in Ancient Indian literature illustrative of the Asiatic researches, S. 94) hervortritt, wonach einem durch einen Aufenthalt in Benares der Segen zu Theil wird, ein vierarmig Geſtalteter (caturbhujarûpa) zu werden.

Speciell mit der vorliegenden Erzählung ſteht vielleicht „Badwildin“ in Tauſendundein Tag, Prenzlau, VII, 292, in Verbindung, wo der Holzhauer von einem Rieſen in einem Baume Gold erhält. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 55, Note 1, vergleicht mit unſerer Erzählung: Contes d'un perroquet, S. 148 der engliſchen und 217 der franzöſiſchen Ueberſetzung, beide ſtehen mir nicht zu Gebote. Iken's deutſche hat, ſoviel ich bemerke, nichts Aehnliches: ebenſo wenig Rosen's Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung.

Aus dem Sindabadkreiſe gehört hierher Sindabâd-nâmeh im Asiatic Journal. XXXVI. 16: Sandabar, überſetzt von Sengelmann, 65: Syntipas, von demſelben, 132: Sieben Veziere, bei Scott, Tales, 154, Note. Hier ſteht die Vervielfachung der Genitalien in ſo naher Verwandtſchaft mit der Verdoppelung der Arme und des Kopfes in unſerm Märchen, daß wir — zumal da die meiſten Erzählungen des Sindabadkreiſes das Präjudiz für ſich haben, aus Indien zu ſtammen (ſ. Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiatiques, III, 188 fg.) — ſchwerlich fehl gehen, wenn wir dieſe Faſſung als eine durch comiſch verbeſſernde Uebertreibung aus der vorliegenden entſtandene betrachten. Neu hinzugetreten iſt zugleich das Moment, daß drei Wünſche erlaubt ſind, und ſelbſt dieſe

Zahl nicht vor Unvernunft ſchützt; im Gegentheil iſt der damit Begnadigte genöthigt, ſie aufzubrauchen, um nur ſeinen frühern Zuſtand wieder zu erlangen. An dieſe Faſſung lehnt ſich zunächſt: Les quatre souhaits de St.-Martin, bei Méon, Fabliaux, IV, 386, und ferner der letzte Theil in Grimm, KM., Nr. 87 (vgl. die andern Formen III, 146; Peter Neu erzählt es dem Hrn. v. Harthauſen als ein chineſiſches in deſſen „Transkaukaſia", I, 336. Es iſt hier ein ethiſches Moment hinzugetreten, durch welches der Anfang des Märchens geſtaltet iſt; nämlich, daß die Wünſche nur bei den Guten heilbringend ſind, bei den Schlechten aber nachtheilig oder wenigſtens unfruchtbar. Hier mag die claſſiſche Sage von Philemon und Baucis (vgl. Grimm, III, 149) von Einfluß geweſen ſein, wie ſich denn überhaupt die Sagen von den wandernden Heiligen weniger an Chriſtus' Wanderungen in Judäa ſchließen, als an die Wanderungen der heidniſchen Götter. Doch gibt es eine hierher gehörige Sage, wo Buddha wandert, die ſich ſowol in China als in Europa findet, unzweifelhaft buddhiſtiſch iſt und wahrſcheinlich durch die buddhiſtiſchen Mongolen — wie ſo viele andere buddhiſtiſche Legenden und Märchen — nach Europa gelangte. Sie iſt ſchon von Grimm, III, 150, verglichen aus einer chineſiſchen Quelle und ward auch von Peter Neu dem Hrn. von Harthauſen als chineſiſch mitgetheilt (ſ. deſſen Transkaukaſia, I, 337; da ſie jedoch dicht vor dem ebenfalls von ihm als chineſiſch mitgetheilten KM., 87 erſcheint, ſo vermuthe ich, daß ſie ihm noch von Deutſchland her bekannt war). Ihre Hauptzüge ſind: „Buddha gibt auf einer ſeiner Wanderungen einer guten Frau den Segen: «daß, was ſie beginne, nicht enden ſolle, bis die Sonne ſinkt». Die gute Frau beginnt nun, Leinen zu meſſen, und dieſes vermehrt ſich unter ihrer Elle fort und fort bis zum Abend. Die böſe Nachbarin erhält auf ihr Andringen denſelben Segen; allein ſie will, ehe ſie Leinen zu meſſen beginnt, den Schweinen einen Eimer Waſſer vorſchütten; der Eimer wird aber nicht leer bis zum Abend, ſodaß die ganze Gegend überſchwemmt wird." Dieſes Märchen iſt auch nach Pommern gedrungen (Lieb-

recht in Pfeiffer, Germania, II, 2, 243, nach Temme, Volkssagen von Pommern, Nr. 127), findet sich in Hessen (Grimm, III, 151) und sonst (Wolff, Deutsche Sagen, Nr. 9). Nahverwandt mit dem Wachsen des Leinens ist ein buddhistisches Märchen, welches Schiefner in der tibetischen Lebensbeschreibung des Śâkyamuni in den Mém. de l'acad. de St.-Pétersb. par divers savans, VI, 271 mittheilt, wo Diebe Zeug aus dem Fenster herausstehlen und dieses ins Unendliche und unzerreißbar fortwächst, sodaß sie unaufhörlich ziehen, ohne zu Ende zu kommen. Eine andere Form dieses Gegensatzes bietet Append. ad Phaedr. (ed. Dressler, VI, 3), an dessen komisch gefaßte Seite sich Basile, Pentamerone, übersetzt von Liebrecht, II, 156, schließt.

Auch der Anfang von Grimm, KM., 87, erscheint fast vollständig identisch in Indien (Polier, Mythologie des Indes, II, 66—70), wie ebenfalls schon von Grimm, III, 149, bemerkt ist. Auch diese Form wird durch buddhistische Mongolen nach Europa gebracht sein. Daran schließt sich: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 271, schöner in Tausendundeine Nacht, IV, 28. 29 (Weil); vgl. dazu auch Somadeva, Märchensammlung, Uebersetzung von Brockhaus, 126.

Eine besondere Form ist, wo der Mann von den ihm verwilligten drei Wünschen einen an seine Frau abtritt und dadurch die Nachtheile herbeigeführt werden. Sie erscheint in den Poésies de Marie de France par Roquefort, II, 140, und Le Grand d'Aussy, 1781, IV, 227; daran schließt sich die Fassung bei Grimm, KM., III, 146; vgl. auch von der Hagen, Gesammtabenteuer, Nr. XXXVII.

Eine spitzfindige Form ist die, wo ein Wunsch einem Neidischen freigestellt wird, unter der Bedingung, daß einem andern das Doppelte zu Theil werde; er vollzieht ihn zu seinem Nachtheil, damit er einem andern noch mehr schade; er wünscht, ein Auge zu verlieren, damit der andere um beide komme; Le Grand d'Aussy, 1779, II, 235; vgl. oben §. 112, 7.

Eine letzte Form ist noch, wo durch Undankbarkeit oder Unersättlichkeit das Resultat der Wünsche aufgehoben und der frühere

Zuſtand zurückgeführt wird; dahin gehört Le Grand d'Auſſy, 1779, I, 3; Grimm, KM., Nr. 19 (vgl. III, 28, und Liebrecht, in Pfeiffer's Germania, II, 2, 240), und vielleicht die Geſchichte des Abunadar in Tauſendundein Tag, Prenzlau, IX, 84 fg.

Der Nachtheil der durch Wünſche erlangten Gaben an und für ſich iſt in dem von M. Hartmann aus der Bretagne mitgetheilten Märchen: „die Gaben der Korigans" (in Weſtermann, Illuſtrirte Monatshefte, 1857, März, S. 599 fg.), ſchön veranſchaulicht.

Eine gute Anwendung von drei verwilligten Wünſchen wird Gesta Romanorum, bei Gräße, II, 168, gemacht und dadurch von einem das Leben ſeines Vaters und das eigene gerettet. Dieſe Faſſung erinnert ſehr an den Fuchs und den Wolf, Aesop. Cor. 232 und S. 379. Vieles andere noch ſ. bei Keller, Romans des Sept Sages, CLXXXI; Dyocletian, Einleitung, 54: Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 55. 1; 115. 5: vgl. auch Grimm, Deutſche Mythologie, XXXVII; endlich Lafontaine, VII, 6.

§. 209. Der Geſtrafte erkennt, daß überhaupt das Projectemachen nur dazu führt, ſich lächerlich zu machen und erzählte die neunte Geſchichte. Dieſe gehört zu dem älteſt-erreichbaren Beſtand dieſes Buchs: denn ſie findet ſich, wie ſchon bemerkt, auch in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, S. 208, und in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, II, 3; Knatchbull, S. 269; Symeon Seth, 77; Johann von Capua, k., 4; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, R., II; ſpaniſche Ueberſetzung, XLV, a.; Doni, 67; Anvár-i-Suhaili, 409; Cabinet des fées, XVIII, 36; Iyar-i-Danish, überſetzt in Asiatic Miscell. by Chambers and Jones. Kalkutta 1787, S. 69; Baldo, fab. XVI bei Edeleſtand du Méril, S. 239; endlich im Hitopadeſa, IV, 8 (M. Müller's Ueberſetzung, 159); doch fehlt ſie hier in der perſiſchen Ueberſetzung (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 251).

Die ſanskritiſchen Darſtellungen des Pantſchatantra ſtimmen ganz in den Thatſachen überein und auch die arabiſche Bearbeitung weicht faſt gar nicht ab, ſodaß wir hier die älteſte Form

dieſer ſchönen Erzählung wol unverändert vor uns haben. Die arabiſche Faſſung hat nur ſtatt „Reis“, welches aber, als Hauptnahrungsmittel der Inder, wol ſicher in dem Originale ſtand, „Butter und Honig“, und am Schluſſe denkt er nicht ſeine Frau, ſondern ſeinen Jungen zu ſtrafen, wol ebenfalls eine Verbeſſerung des hierin etwas plumpen Originals. Stärker ſchon weicht die ſüdliche (Dubois') Darſtellung ab; minder bedeutend iſt, daß der Name Somavarman nicht dem projectirten Sohne, ſondern dem projectirenden Vater ſelbſt angehört; eine bedeutendere, zwar augenſcheinlich — weil übertreibend — ſpätere, aber ſehr ſchöne Abweichung iſt, daß er drei Gefäße, eins mit Milch, eins mit Butter und eins mit Mehl von einer Almoſenſpende nach Hauſe trägt, ſie unterwegs vor ſich hinſtellt und nun ſeine, übrigens weſentlich mit jenen gleichlautenden, Projecte ausheckt. Am ſtärkſten weicht der Hitopadeſa ab. Hier ſchläft der Projectenmacher zufällig in einem Töpferladen, heckt andere Projecte aus, zertritt dann in ſeinem Eifer den Gerſtentopf, auf welchen ſie gebaut ſind, und zerſchlägt auch noch mehrere andere Töpfe. An dieſe Form — welche im Hitopadeſa wol dem andern daſelbſt benutzten Werke entlehnt iſt, nicht dem Pantſchatantra — ſchließt ſich, um dies ſogleich zu bemerken, die Darſtellung in Tauſendundeine Nacht, I, 540 (Weil), wo der Projectenmacher ſeine große Zukunft auf einen Korb mit Glaswaaren baut und, wie er in ſeinen Projecten ſo weit gekommen iſt, daß er ſeiner Frau ſeine Wuth zeigen will, mit dem Fuße auf den Boden ſtampft und ſeine Glaswaaren zerbricht.

Die lateiniſche Ueberſetzung von Johann von Capua iſt auch hier (vgl. §. 201) etwas ausführlicher als der Text bei Silv. de Sacy und die griechiſche, und ſtimmt ebenfalls in dieſen Ausführungen weſentlich mit dem Anvár-i-Suhaili überein, ſodaß man ſieht, daß ſie auch hier auf einem vollſtändigern Texte ruht. Baldo hat auf eigene Hand „Oel“ ſtatt des „Honigs“ im Arabiſchen.

Dieſe ſchöne Fabel hat ſich weit verbreitet und viele Nachahmungen gefunden. So erſcheint ſie zunächſt nochmals in Tauſendundeine Nacht, III, 910 (Weil), hier nach dem Kalilah und

Dimnah, aber mit „Schmalz" ſtatt „Honig". Ferner im Conde Lucanor, XXIX (Puibusque, VII), wo ſie ſchon, wie bei Lafontaine, auf ein Mädchen übertragen iſt, welche zu Markte geht und ein Gefäß mit Honig auf dem Kopfe trägt, dann vor Freude über ihre Projecte den Topf vom Kopfe fallen läßt; etwas verwandt iſt die im türkiſchen Tûtînâmeh ſtatt der bei Kâdiri in die in §. 207 beſprochene eingeſchobene Geſchichte. Roſen, II, 220; vgl. auch Nikol. Pergaminus, Dial. creat., 100: Athenaeum français, 1853, S. 1107; Liebrecht zu Dunlop, S. 502; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 55, 3; Lancereau zu Hitopadeſa, 239; Robert, Fables inédites, II, 89. 90. Aus der Literatur ging ſie ins Volk über, erzeugte das KM. bei Grimm, Nr. 164, und trug auch zur Bildung von Nr. 168 weſentlich bei; vgl. Grimm, III, 244.

§. 210. Der Freund bemerkt, daß, wer ſich nur von Leidenſchaften regieren laſſe, in Unglück gerathe, und erzählt zum Beleg die zehnte Fabel, „des Affen Rache". Sie erſcheint in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten. Sie ruht, wie ſo viele andere, auf einer buddhiſtiſchen Quelle und zwar auf einem Dſchâtaka, welches Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 286 erzählt. Es lautet folgendermaßen:

„Der Buddha war in einer ſeiner frühern Exiſtenzen ein Affe. Da übte er folgenden liſtigen Streich, durch welchen er ſich und ſeinen 80000 Gefährten Waſſer aus einem See verſchaffte, in welchem ein böſer Râkſchaſa hauſte. Er ließ ſie nämlich durch vollſtändig ausgehöhlte Rohre trinken. Zum Andenken an dieſe Begebenheit wächſt das Rohr einen Kalpa (große Weltperiode) hindurch in der Nähe dieſes Sees ohne Knoten." Dies iſt einer der Haupttheile der Erzählung im Pantſchatantra, an welchen die übrigen wol ſelbſtändig hinzugefügt ſind; jedoch wol auch nicht ohne Einfluß der buddhiſtiſchen Literatur. Es wird nämlich auch aus einem andern Dſchâtaka, in welchem der Buddha ein Affe war, ein liſtiger Streich von ihm erzählt, der, wenn auch nicht in den einzelnen Thatſachen, doch in der Anlage des Ganzen, mit dem erſten Theile der Pantſchatantraerzählung eine gewiſſe Aehn-

lichkeit hat. Er wird bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 113, 7, mitgetheilt und lautet folgendermaßen:

„Der Buddha war Affenkönig, herrschte über 80000 Affen und lebte im Walde von Himala in der Nähe eines Dorfes, in welchem sich ein fruchtbeladener Timbervbaum befand. Die Affen wollten den Baum plündern. Ihr König aber verbot es, da er erfuhr, daß das Dorf bewohnt sei. Trotzdem gingen sie in der Nacht hin und waren mit Essen beschäftigt, als ein Bauer es merkte und alles alarmirte. Der Baum ward nun von Leuten, die mit Stöcken bewaffnet waren, umringt; diese warteten auf den Tag, um alle Affen zu tödten. Der Affenkönig erfuhr es aber, zündete das Haus einer alten Frau im Dorfe an; alle eilten dahin und die Affen entkamen glücklich." Man sieht, der Affenkönig warnt auch hier, aber vergebens. Der übrige Verlauf ist aber verschieden.

Die in unserer Fabel erscheinende, auf der Autorität des großen indischen Thierarztes Sálihótra beruhende Benutzung des Affenfleisches erinnert entfernt an die äsopische Fabel Fur. 262, Cor. 153; doch ist die Differenz so groß, daß an einen Einfluß derselben auf die Gestaltung der indischen nicht zu denken ist. Hier räth eine Ziege dem Esel, sich epileptisch zu stellen, damit er nicht arbeiten müsse. Die Aerzte empfehlen darauf als Heilmittel gegen Epilepsie — gemäß einer im Occident zur classischen Zeit verbreiteten Ansicht (s. Fur. zu Aesop. 262) — Ziegenlunge, und die unglückliche Berathering, die Ziege, wird nun selbst geschlachtet. Diese Fabel selbst ist aufs innigste verwandt mit der in Tausendundeine Nacht, I, 7 (Weil), I, 27 (Breslau), wo ebenfalls ein Esel, aber hier als Berather, erscheint; dieser räth einem Stiere, um nicht arbeiten zu müssen, sich störrig und krank zu stellen; infolge davon wird aber der Esel selbst an den Pflug gespannt und gequält. Um sich nun von dieser Plage zu befreien, sagt der Esel dem Stiere „er möge aufhören, sich krank zu stellen, denn er habe gehört, daß er sonst geschlachtet werden würde". Ich gestehe, daß ich zweifelhaft bin, welcher von diesen beiden Formen die Priorität zuzusprechen sei. Die äsopische Fabel trägt gar

nicht den Charakter einer echt äſopiſchen oder auch nur in deſſen Geiſte gedichteten: ſie iſt von Nevelet aus einem vaticaniſchen Codex edirt, und dieſe Sammlung trägt das Gepräge einer ſehr ſpäten Entſtehung. Sie ſcheint bei weitem eher eine übertreibende Form der orientaliſchen Faſſung, als dieſe eine geſchwächte von jener. Darin, daß dem — in den occidentaliſchen Fabeln ſtets als dummes Thier auftretenden — Eſel die für ihn ganz unpaſſende Rolle eines Berathers abgenommen iſt, liegt eine Verbeſſerung, wie ſie ebenfalls in ſpätern Formen ſich gewöhnlich zeigt. Daß die Benutzung der Ziegenlunge als Heilmittel auf urſprünglich occidentaliſchen Anſchauungen beruht, ſtempelt noch nicht die ganze Fabel zu einer urſprünglich occidentaliſchen. Sobald der occidentaliſche Bearbeiter ſie ſo weit übertreiben wollte, daß das rathende Thier ſeinen Rath mit dem Tode büßen ſollte (worauf vielleicht die zweite Rede des Eſels führte, in welcher er dem Stiere angſt macht, daß er geſchlachtet werden würde), gab dieſe Anſchauung die ſchönſte Veranlaſſung zur weitern Umgeſtaltung und zur übrigens ſo ganz unpaſſenden Subſtitution der Ziege für das rathende Thier. Man ſieht, ich neige mich dazu, der orientaliſchen Form die Priorität zuzuerkennen, doch wage ich keine abſolute Entſcheidung. Beiläufig bemerke ich, daß dieſe Fabel an der angeführten Stelle in Tauſendundeine Nacht als Einleitung zu einem der faſt am weiteſt verbreiteten, urſprünglich buddhiſtiſchen Märchen dient; ich werde über dieſes in einer andern Abtheilung dieſer Unterſuchungen ausführlich handeln.

Das Pantſchatantramärchen iſt in etwas veränderter Geſtalt in die Einleitung des Sindibâd-nâmeh übergegangen (Asiatic Journal, XXXV, 179. 180). Hier lautet es etwa ſo: „Der Affenkönig ſieht, wie ein Bock ſtets eine Frau ſtößt; er will ſich einmiſchen und dem Dinge ein Ende machen; ſeine Generale wollen dies aber nicht zugeben. Darüber dankt er ab und verläßt das Gebiet. Im Laufe der Zeit treibt es der Bock zu arg. Die Frau wirft ihm einen Feuerbrand in die Wolle; dieſe entzündet ſich; er läuft in die Elefantenſtälle; die Elefanten werden verwundet; die Aerzte empfehlen Affenfett als Heilmittel, und die Affen, welche

ihres Königs Rath nicht folgen wollten, werden nun — wie im Sanskrit — ihres Fettes wegen gefangen und getödtet.“ Daß dieses bei Gestaltung eines Zusatzes im Anvár-i-Suhaili vielleicht von Einfluß war, ist schon §. 148 bemerkt.

Da eine Form unsers Märchens auch in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, I, 130) erscheint, so dürfen wir daraus folgern, daß es auch in den persischen Bearbeitungen stand und daraus in das Sindibâd-nâmeh gekommen ist. Die letzte Quelle desselben wird natürlich dieselbe gewesen sein, aus der es auch in das Pantschatantra gelangte. In der türkischen Bearbeitung ist es sehr stark verändert: es ist nur von einem Affen die Rede, der wider den Rath eines andern mit dem Sohne eines Schloßvogts Schach spielt, sich dabei einmal mit ihm überwirft, ihn kratzt und beißt und getödtet wird, weil sein Blut das einzige Mittel sei, jene Wunden zu heilen. Steht mit der Form im Pantschatantra und Sindibâd-nâmeh das persisch-indische Sprichwort in Verbindung, welches Wilson, Hindu theatre, I, 84 und II, 380 (2. Aufl.) erwähnt: „Das Unglück des Stalls komme auf des Affen Kopf!“?

§. 211. Der Freund bittet den Gestraften, ihn zu entlassen. Dieser macht ihm über diese unfreundschaftliche Forderung Vorwürfe; jener aber antwortet, er könne ihm ja doch nicht helfen und fürchte für sich selbst: als Gleichniß erzählt er das elfte Märchen. Dieses paßt aber wie eine Faust auf ein Auge. Denn es gehört in den Kreis derer, wo sich die Starken vor den Schwachen fürchten. Es findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten und die Darstellungen sind in den Thatsachen identisch.

Eine andere Form dieses Märchens findet sich im Sindabadkreise, Sindibâd-nâmeh im Asiatic Journal, XXXVI, 14; Sandabar, übersetzt von Sengelmann, S. 55; Sontipas, ebend., 123. Das Märchenhafte ist hier theilweise weggelassen, an die Stelle desselben aber die höchste Unwahrscheinlichkeit getreten. Wieweit hier die außerindischen Bearbeiter umgestaltet haben, läßt sich nicht entscheiden; auf jeden Fall läßt sich die Form noch als wesentlich identisch mit der im Pantschatantra erkennen. Danach dürfen wir

mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß es im sanskritischen Original des Sindabad stand und wol von da erst in das Pantschatantra gelangte.

Im Sandabar (55) erscheint, statt des Rákschasa im Pantschatantra, ein Löwe, der gekommen ist, um ein Thier einer Karavane zu stehlen, aber abwarten will, bis alle schlafen. Der Räuber, welcher in derselben Absicht kommt, setzt sich in der Dunkelheit auf den Löwen. Dieser geräth darüber in Furcht und entflieht. Der Räuber erkennt seinen Irrthum und rettet sich, wie im Pantschatantra, auf einen Baum. Der Löwe flüchtet weiter und begegnet einem Affen. Dieser sagt ihm, er solle mit ihm umkehren, es sei ein Mensch, vor dem er flüchte und er könne ihn tödten. Der Affe steigt nun auf den Baum; der Mann aber hatte sich verborgen und packt ihn an seine Geschlechtstheile, sodaß er vor Schmerz schreit, worauf der Löwe von neuem in Angst geräth und entflieht." Syntipas, 123, stimmt im wesentlichen überein, erinnert jedoch noch viel stärker an das Pantschatantra. Als der Räuber den Löwen bestiegen hat, sagt dieser: „Das ist wahrhaftig der Dämon, den sie den Hüter der Nacht nennen" (vgl. „Dämmerung" im Pantschatantra), und ebenso sagt er dem Affen: „Der sogenannte Hüter der Nacht hat mich überwältigt". Der Affe stirbt hier und auch im Sindibád-námeh „vor Schmerz". Das Wort „Hüter" sieht fast so aus, als ob es eine etymologische Uebersetzung von Rákshasa wäre (vom sanskrit. Verbum raksh, „hüten"). Daraus würde dann mit einiger Wahrscheinlichkeit folgen, daß im sanskritischen Original noch nicht ein Löwe an die Stelle des Rákshasa getreten war.

Der hier den Löwen zurückführende Affe ist der Ring, wodurch sich die beiden oben gegebenen Darstellungen aufs engste mit der Çukasaptati verbinden und zeigen, daß deren 41., 42. und 43. Erzählung nur — trotz der starken Verschiedenheiten — eine Nebenform derselben ist. Die Erzählung lautet hier folgendermaßen:

„In einem Dorfe Deüla (wol sanskritisch Devala) hat ein Kshatriya eine zänkische Frau. Einst wurde diese zornig, nahm

ihre beiden Kinder und ging, um zu ihrem Vater zurückzukehren. Unterwegs kamen sie in einen Wald, wo ein Tiger auf sie zusprang. Schnell gefaßt, ruft sie ihren Kindern zu: «Früher habt ihr miteinander gestritten und behauptet, daß jedes von euch allein einen Tiger zerreißen und fressen könne. Jetzt theilt euch diesen und eßt ihn zusammen: später wird sich wol noch einer finden». Der Tiger, als er dies hört, glaubt, es sei der Dämon, welcher Tigerfresserin (sanskrit. vyâghramâri) genannt wird, und wirft sich in die Flucht. Ein Schakal, welcher den Tiger fliehen sieht, lacht ihn aus und sagt: «Diese Tigerfresserin fürchtet sich schon selbst vor meinem Namen nur: wenn du sie daher wieder siehst, so gedenke meines Namens!» Der Tiger sagt: «Wenn das sich so verhält, so bleibe bei mir!» Der Schakal sprach: «Wenn dir das lieb ist, so trage mich an deinen Hals gebunden und gehe schnell!» Der Tiger that so, und zufällig begegnen sie jener Vyâghramâri von neuem. Als diese sie sah, meinte sie (so hat Galanos, nicht, was eigentlich zu erwarten, „stellte sie sich, als ob sie meinte"), daß der Schakal den Tiger gebracht hätte, und sprach, Schrecken und Furcht einjagend: „Du schlechter Schakal! du hast versprochen, mir drei Tiger zuzuführen und bringst jetzt nur einen. Du sollst aber sehen, wie du von mir loskommst!» Bei diesen Worten lief sie mit Heftigkeit auf den Tiger los. Dieser flüchtet eilig, mit dem Schakal am Halse, davon. Auf der Flucht lacht und weint der Schakal, und gibt den Grund dieser entgegengesetzten Gemüthsbewegungen an; dadurch tritt diese Erzählung in den Kreis der 22. und 24. Erzählung der Vetâlapancavinçati in der Vrdschabearbeitung (22. der tamulischen).

Diese Form kehrt, im einzelnen verändert, aber im ganzen wesentlich identisch in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, II, 136) wieder; die Frau befreit sich theils durch List (die an Pantschatantra, I, 8 erinnert), theils dadurch, daß sie dem Tiger Angst vor ihrer Schwester einjagt, die eine Hexe wäre. Dann kommt der Tiger mit dem Fuchs zurück: die Frau erklärt aber diesen für ihre Schwester, die sich so verwandelt habe; darauf flieht der Tiger so eilig, daß der hier an sein Bein gebundene

Fuchs, am Boden schleifend, umkommt.“ Bei Kâdiri ist nur der Anfang dieses Märchens aufgenommen (XX, Iken S. 87), wahrscheinlich weil eine ganz nahverwandte Form schon erzählt war. Es wird nur die List erzählt, durch welche sich die Frau befreit. In beiden Darstellungen kehrt die Frau, nachdem sie sich gerettet, zu ihrem Manne zurück. An diese kurze Form schließt sich Anvâri-Suhaili, 425. Cabinet des fées, XVIII, 49, wo aber die Frau zerrissen wird.

Eine ganz nahverwandte Form bietet Kadirî, XIV, 67, die türkische Bearbeitung, Rosen, II, 122; sie nähert sich der Darstellung im Pantschatantra darin mehr als die eben erwähnte der Çukasaptati, daß, wie dort, der Affe statt des Schakals in der Çukasaptati erscheint. Die Stelle des Räubers im Pantschatantra, der Frau in der Çukasaptati, vertritt hier bei Kâdirî ein Siahgoush (s. §. 112, 6), in der türkischen Bearbeitung ein Fuchs. „Dieser hat sich in der Wohnung eines Löwen eingenistet (vgl. Pantschatantra, IV, 2). Der Löwe kommt zurück, der Affe meldet ihm, was mit seiner Höhle vorgegangen. Der Löwe glaubt aber, es könne kein Siahgoush sein, der würde das nicht wagen; es müsse ein stärkeres Thier sein. Wie sie hinkommen, erschreckt der Siahgoush den Löwen fast völlig auf dieselbe Weise, wie die Frau in der Çukasaptati den Tiger; er läßt seine Kinder schreien: sie wollten Löwenfleisch: der Löwe flieht: der Affe holt ihn zurück; da sagt der Siahgoush: «der Affe, sein Freund, habe ihm zugeschworen, durch List den Löwen ihm zuzuführen». Nun wird der Löwe auf den Affen wüthend und zerreißt ihn.“

Fast völlig identisch mit dieser Form ist die schon §. 68 erwähnte, im südlichen (Dubois') Pantschatantra erscheinende, und es wird dadurch gewiß, daß auch diese Nebenform aus dem Sanskrit entlehnt ist.

Die Darstellung im südlichen (Dubois, S. 99) Pantschatantra lautet etwa folgendermaßen: „Ein Bock kommt in eine Höhle und sieht da einen Löwen. Da ihm Flucht nur Gefahr bringen würde, so faßt er sich ein Herz und geht auf den Löwen los. Der Löwe wird insbesondere durch den langen Bart des

Bocks außer Faſſung gebracht und fragt ihn, wer er ſei? Dieſer antwortet: «Er ſei ein Verehrer des Siva und habe das Gelübde gethan, ſeinen Bart ſo lange wachſen zu laſſen, bis er zu Ehren des Gottes 101 Tiger, 25 Elefanten und 10 Löwen gefreſſen habe. Jene habe er ſchon gefreſſen; jetzt ſuche er die Löwen». Der Löwe geräth dadurch in Angſt und flüchtet. Auf ſeiner Flucht begegnet er einem Fuchs; dieſer fragt ihn: «warum er ſo fliehe?» Der Löwe erzählt es ihm und beſchreibt ihm das Thier. Der Fuchs erkennt ſogleich den Bock, lacht ihn aus und ſagt es ihm: dann bewegt er ihn, mit ihm zurückzukehren. Als der Bock beide zurückkommen ſieht, merkt er ſogleich, daß ihm der Fuchs dieſen Streich geſpielt, aber ohne die Geiſtesgegenwart zu verlieren, geht er auf ſie los und ſagt zum Fuchs: «Führſt du ſo meine Befehle aus? Ich hatte dich weggeſchickt, mir 10 Löwen zu bringen, und du bringſt mir nur einen? Du ſollſt deine Strafe erhalten!» Kaum hat dies der Löwe gehört, ſo bildet er ſich ein, der Fuchs habe ihn verrathen wollen, und flieht von neuem."

Zunächſt iſt hier zu bemerken, daß Malcolm, Sketches of Persia (London 1828). II, 89. 90, dieſe Fabel faſt genau ebenſo erzählt und bemerkt, daß ſie aus dem Pantſchatantra ſei. Da Malcolm gerade vorwaltend im ſüdlichen Indien zubrachte, ſo iſt wol anzunehmen, daß er ſie aus einer der dekhaniſchen Ueberſetzungen des Pantſchatantra kennen lernte, aus welcher ſie auch Dubois hat, nicht aber daraus zu vermuthen, daß ſie ſich auch in einem ſanskritiſchen Pantſchatantra befunden habe.

Ferner ſehen wir aus Malcolm, a. a. O., 88, daß auch dieſe Form der Fabel nach Perſien überging. Hier iſt ſie mit der perſiſchen Form des weitverbreiteten Märchens verbunden, welches in Deutſchland „der Rieſe und der Schneider" und „das tapfere Schneiderlein", in England „Jack the giant-killer" heißt und über deſſen Vorkommen man Grimm, III, 29 fg., und Cavallius, Schwediſche Volksſagen und Märchen, von Oberleitner, S. 383, vergleiche. „Amin, welcher hier die Rolle des Schneiders ſpielt, glaubt den Ghul, welcher hier der Rieſe, ſich ſchon vom Halſe geſchafft zu haben, als er ihn in Begleitung eines Fuchſes

zurückkehren ſieht. Er vermuthet ſogleich, daß der ſchlaue Fuchs den Ghul enttäuſcht haben werde, aber ſeine Geiſtesgegenwart verläßt ihn nicht: er ſchießt den Fuchs mit einer Flinte, welche er in des Ghuls Höhle gefunden hat, nieder und ruft ihm zu: «Nimm das dafür, daß du meine Befehle nicht ausgeführt! Dies Vieh», fährt er dann fort, «versprach, mir sieben Ghuls zu bringen, damit ich sie in Feſſeln legen und nach Ispahan führen könnte, und jetzt bringt er nur dich, der du ſchon mein Sklave biſt». Mit dieſen Worten ging er auf den Ghul los; der hatte ſich aber ſchon voller Angſt auf die Flucht gemacht."

In den übrigen Formen des Märchens vom tölpiſchen Rieſen und ſchlauen Schwächling findet ſich dieſer Zuſatz nicht, wol aber iſt er in ein anderes Märchen gedrungen, nämlich in Grimm's KM., Nr. 36, wo ſich Bär und Fuchs vor der Ziege in der Höhle fürchten; der Bär iſt an die Stelle des Löwen getreten, da er bekanntlich nach deutſcher Anſchauung der König der Thiere iſt. Ueber das — urſprünglich indiſche — Märchen ſelbſt ſ. in einer andern Abtheilung dieſer Unterſuchungen.

Auffallend nahe der Faſſung im Pantſchatantra ſteht das zu dieſer Märchengruppe gehörige litauiſche bei Schleicher, Litauiſche Märchen u. ſ. w., S. 6: „Das alte Pferd ſetzt den Bären dadurch in Angſt, daß es ſagt, «wenn es mit ſeinen Zehen über Steine ſtreiche, ſo komme Feuer heraus». Der Bär flüchtet und erzählt dies einem Wolfe, dieſer will das furchtbare Thier ſehen und beide kehren, wie in den übrigen orientaliſchen Darſtellungen, zurück. Der Bär hebt den Wolf in die Höhe, damit er das Pferd ſehen könne, dabei drückt er ihn ſo ſehr, daß der Wolf das Geſicht verzog. Da ſagte der Bär: «O du Kröte! haſt ihn noch nicht geſehen und verziehſt ſchon das Geſicht!» und ſchleuderte ihn auf die Erde, daß er mitten entzwei barſt."

Die litauiſchen Märchen ſchließen ſich an die ruſſiſchen; dieſe an die mongoliſchen. Gab es eine mongoliſche Bearbeitung des Pantſchatantra (vgl. Bulletin historico-philologique de l'Académie de St.-Pétersbourg, 1857, 2/16. September — Mé-

langues asiatiques, III, 200 fg.)? Iſt dies ein Anklang an deren Faſſung?

Verwandt mit der Form im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra iſt die §. 87 erwähnte Fabel der berliner Handſchrift des Pantſchatantra, welche im vierten Nachtrag zum erſten Buche mitgetheilt iſt. Doch iſt hier die Veränderung eingetreten, daß der Bock, nachdem er den Löwen zuerſt erſchreckt, ſpäter als ſchwach von ihm erkannt wird. Sehr verwandt iſt Extravag. 15 bei Robert, Fables inédites, I, 6.

Ueberſehen wir alle hier zuſammengeſtellte Erzählungen, ſo werden wir kaum umhin können, die elfte Erzählung des Pantſchatantra, von welcher wir ausgingen, als treueſten Spiegel der älteſterreichbaren Form zu betrachten, die übrigen aber als Nebenformen oder Umwandlungen.

Bezüglich einzelner Züge in dieſer vgl. man zu dem Räthſela als Freier z. B. Somadeva, Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 91. 93; Çukaſaptati, 45. 46; bezüglich des Beißens in den Schwanz Somadeva, Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 57, wo die Frau dem Diener in ziemlich ähnlicher Situation die Zunge abbeißt.

Vgl. noch Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 113; Keller, Romans des Sept Sages, CLXXX.

§. 212. Der Freund wirft dem Geſtraften nochmals ſeine Unklugheit vor. Dieſer antwortet: „Klugheit und Unklugheit ſind beides nichts; nur das Schickſal herrſche". Als Beleg erzählt er die vortreffliche zwölfte Geſchichte. Auch dieſe haben alle mir bekannten ſanskritiſchen Texte, natürlich jedoch auch nur dieſe (§. 199). Dagegen findet ſie ſich auch in der türkiſchen Bearbeitung des Tütinâmeh, Rosen, II, 228, faſt kaum verändert. Sie wird alſo aus deren letzter Quelle auch in das Pantſchatantra gekommen ſein. Sie ſchließt ſich an eine ceyloneſiſche und ſüdindiſche Legende. Die erſtere ſteht in engſter Verbindung mit dem märchenhaften Löwenenkel Vidſchaya, welcher, nach den buddhiſtiſchen Berichten, die erſte indiſche Colonie nach Ceylon führte; dadurch gibt ſie ſich kund als echt buddhiſtiſcher Quelle ſtammend. Der buddhiſtischen

Sage gemäß hatte die ſchöne Yakſhajungfrau Kuveni drei Brüſte, von denen aber, einer Prophezeihung gemäß, die eine verſchwand, als ſie den ihr beſtimmten Gemahl Vidſchaya erblickte: Davy's Account of the interior of Ceylon, London 1821, S. 294. Weſentlich dieſelbe Sage erſcheint in Südindien, jedoch in Verbindung mit Siva: allein da es bekannt iſt, daß ſich Reſte des Buddhismus verwaltend in den Sivacultus gerettet haben und daß jener gerade in Südindien vor ſeiner gewaltſamen Vertreibung aus Indien ſehr verbreitet war (vgl. eine gerade auf ſeine Herrſchaft im Pändvareiche bezügliche Sage bei Taylor, Oriental historical manuscripts, I. 111 fg. und 181), ſo dürfen wir ſie nach Analogie der vorigen ebenfalls für eine urſprünglich buddhiſtiſche nehmen. Ihr gemäß hatte die aus der Opferflamme geborene Tochter eines Pändvakönigs, welche die incarnirte Devi war, drei Brüſte, deren eine, ebenfalls einer Prophezeihung gemäß, verſchwand, als der ihr beſtimmte Gemahl Siva, in der Geſtalt des Sundareſvara, der Schutzgottheit von Madhura, der Hauptſtadt des Pändvareiches, ſie zu ſeiner Gattin wählte (W. Taylor, Oriental historical manuscripts, I, 58. 59; Wilſon, Transactions of the Roy. As. Soc., I. 200). Dieſe Legende — der wir wahrſcheinlich einſt noch in vollſtändigerer Geſtalt in einer buddhiſtiſchen Schrift begegnen werden — iſt hier ſpöttiſch — vielleicht von einem Feinde des Buddhismus — in eine komiſch-wunderbare Heilung einer dritten Bruſt verwandelt und zugleich mit zwei andern Wundercuren verbunden, deren eine ebenſo humoriſtiſch iſt. Die türkiſche Bearbeitung des Tütinämeh, II. 228, hat nur die Heilung des Blinden, der ſeine Frau dann durchprügelt und der Polizei übergibt; es wäre wichtig, zu wiſſen, ob dieſes die ältere Form iſt, oder eine ungeſchickte Umwandlung des türkiſchen Bearbeiters. Ich vermuthe das letztere und zwar wegen folgenden Umſtandes: Derſelbe Sthala-Purâṇa (gewiſſermaßen: Kirchenchronik), aus welchem W. Taylor die Legende über die dreibrüſtige Prinzeſſin mitgetheilt hat, hat auch eine Legende über die wunderbare Heilung eines buckeligen Fürſten, und ich kann mich kaum der Vermuthung enthalten, daß, wie ohne Zweifel die

Pantschatantraerzählung von der dreibrüstigen Prinzessin aus jener Legende stammt, so auch die damit verbundene Heilung des Buckeligen aus dieser. Ist diese Annahme richtig, dann gehört auch die Heilung des Buckeligen zu der ältesten Form unserer Erzählung. Da das Werk von Taylor weder sehr bekannt noch leicht zugänglich ist, so erlaube ich mir, die Hauptzüge dieser Legende hier mitzutheilen. Sie findet sich in W. Taylor, Oriental historical manuscripts. I. 111 fg. „Ein König von Madhura war buckelig und hatte sich der buddhistischen Religion (diese ist ursprünglich gemeint, nicht die der Dschainas, obgleich der Text diese nennt, vgl. I, 181) zugewendet. Darüber waren die Brahmanen in großem Leid. Doch die Königin und der Minister waren brahmanisch gesinnt. Als sie einst verstohlen einen śivaitischen Tempel besuchten, wurde ihnen mitgetheilt, daß ein wunderbarer Brahmane, welcher schon in seinem dritten Jahre eine außerordentliche Geistesentwickelung gezeigt, davon gesprochen habe, daß er nach Madhura kommen werde. Sie sandten ihm nun heimlich einen Brief und ließen ihn nach Madhura ein. Als der Brahmane dieser Einladung folgen will, suchen ihn seine Verwandten und Freunde zurückzuhalten, indem sie ihm die Gefahren vorstellten, welche ihn unter der feindlichen Sekte betroffen würden. Doch er läßt sich nicht zurückhalten, sondern geht nach Madhura und stößt, noch ehe er in die Stadt einzieht, in die Siegestrompete. In Madhura wohnt er im Hause eines Brahmanen. Die Buddhisten schicken eine Flamme, um ihn zu vernichten, aber vergebens: sie legen in dem Hause, wo er wohnt, Feuer an, er aber spricht: »Das Feuer gehe und ergreife den König, welcher diese Bösewichter beschützt!« Infolge dieses Fluches wurde der König von einem Fieber ergriffen, für welches er vergebens Linderung suchte. Seine Frau und der Minister benutzen diese Gelegenheit, ihm den wunderbaren Brahmanen zu empfehlen. Der König aber will nicht wegen der Verschiedenheit der Religion; endlich gibt er jedoch nach. Da treten die Buddhisten dazwischen, und da sie den König nicht abzuhalten vermögen, eine Heilung zu suchen, so schlagen sie vor, »sie wollten versuchen, den König auf der

einen Seite seines Körpers zu heilen, der Sivait sollte es auf der andern probiren». Die Buddhisten thaten alles Mögliche, aber der König ward nur kränker davon. Nun kam der Sivait, reibt den König mit heiliger Asche und heilt nicht blos die ihm zugewiesene Seite, sondern auf des Königs Bitte auch die andere; zugleich verschwand des Königs Buckel, und während er früher der buckelige Vandion genannt war, hieß er von da an der schöne. Er trat nun zum Sivacult über und ward ein Heiliger. Der Kampf mit den Buddhisten ist aber noch nicht zu Ende: es folgen noch Gottesurtheile; aber als diese gegen die Buddhisten ausfallen und sie infolge davon aufgefordert werden, zum Sivaismus überzutreten, stürzen sich die 8000 gelehrten Buddhisten, welche mit dem einen Sivaiten gekämpft hatten, mit hartnäckigem Vorurtheil, wie es in der Darstellung heißt, selbst auf die Pfähle und spießen sich daran auf."

In einer von Schiefner mir brieflich mitgetheilten buddhistischen Legende kommt ein hübscher Jüngling vor, dessen Rücken durch eine Krankheit krumm ist, aber bei dem Eintritte Buddha's in sein älterliches Haus wieder geheilt wird. In einer andern kommt ein buckeliges Weib vor, welches von Zimmerleuten angeführt wird, die ihr den Buckel gerade zu machen versprochen hatten. Man sieht, die Heilung oder Nichtheilung von Buckeligen kommt in den buddhistischen Legenden häufig genug vor, um mit der ihnen ebenfalls entlehnten von der dreibrüstigen Prinzessin zu der vorliegenden humoristischen Erzählung verbunden zu werden.

Da sie in dem türkischen Tútinámeh erscheint, so ist sie unzweifelhaft auch in dem persischen enthalten und in das Pantschatantra wol aus demselben sanskritischen Werke übergegangen, aus welchem sie von dem persischen Tútinámeh entlehnt war.

Beiläufig bemerke ich, daß in einem der buddhistischen Märchen (einer brieflichen Mittheilung von Schiefner zufolge) auch eine achtzehnnasige Tochter des Prasenadschit (vgl. §. 225) vorkommt.

An die Erzählung des Pantschatantra schließt sich vielleicht — natürlich sehr zweifelhaft — die von Cardonne, Mélanges de literature orient., II, 96, mitgetheilte. Hier wird ein sehr häß-

liches Mädchen an einen Blinden verheirathet und beide leben glücklich. Später erbietet sich ein Augenarzt, den Blinden zu heilen; aber der Vater der Frau will es nicht gestatten, weil er fürchtet, daß sein Schwiegersohn, wenn er seine Frau sehe, sie verstoßen werde.

Nach den bisherigen Erfahrungen, die wir über Umwandlungen von Erzählungen gemacht haben (vgl. insbesondere die in dem vorigen Paragraphen hervorgetretenen), dürfen wir es uns unbedenklich gestatten, eine andere indische Erzählung, in welcher statt einer dritten Brust eine Halsgeschwulst einer Prinzessin auf humoristische Weise geheilt wird, als eine Umwandlung oder Nebenform der vorigen anzusehen. Auf jeden Fall gehört sie in den Kreis der wunderbaren Curen, und ich erlaube mir daher, sie mitsammt ihren Abkömmlingen hier anzureihen. Sie findet sich in der Çukasaptati, 40. Nacht, und lautet folgendermaßen:

„In der Stadt Pantschapura war ein König, Sattrumardana (d. i. Feindevernichter) mit Namen. Dessen Tochter, mit Namen Madanarekhâ (d. i. Zeichnung des Liebesgottes), hatte im Halse eine Geschwulst. Die Aerzte, obgleich sie ihr viele Pflaster auflegten und sich viele Mühe gaben, konnten sie nicht herstellen. Zuletzt kamen sie überein, daß das Leiden unheilbar und keine Hülfe möglich sei. Als dies der König erfuhr, ließ er in der ganzen Umgegend durch Herolde bekannt machen: «Wer die königliche Jungfrau heilen wird, den wird der König ganz reich machen». Als nun die Frau eines Brahmanen in einem Dorfe die königliche Bekanntmachung hörte, sagte sie zu dem Herolde: «Mein Mann ist der beste Zauberer und Besprecher; nimm diesen, damit er die königliche Jungfrau heile». Zu ihrem Mann aber sagte sie Folgendes: «Gib dich für einen Zauberer und Besprecher aus und gehe muthig in die Stadt, um die königliche Jungfrau zu heilen: vieles Gute wird dir dadurch zu Theil werden». Der Brahmane ging nun in das Schloß zu der königlichen Jungfrau, besprengte sie mit Wasser, berußte sie und that anderes derart, wie die Besprecher zu thun pflegen, dabei murmelnd; alsdann schrie er mit lauter Stimme und im schnellsten Redefluß eine Menge

bäßlich klingender und bedeutungsloſer Wörter ab. Ueber dieſe barbariſch tönenden und ungeſtalten Wörter brach die königliche Jungfrau in ein unmäßiges Gelächter aus; durch dies heftige und gewaltſame Lachen brach das Geſchwür in dem Schlunde auf, und ſo wurde ſie geheilt. Der König aber, darüber erfreut, gab dem Brahmanen viele Geſchenke."

Dieſe Erzählung iſt wol unzweifelhaft in die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati in das Tûtînâmeh übergegangen und, wie faſt alle in ihr vorkommenden (vgl. die vielen ſchon in den bisherigen Unterſuchungen hervorgetretenen Beiſpiele: noch andere werde ich bei Behandlung der Çukasaptati geben), auch nach Europa gewandert. Hier begegnet ſie uns zunächſt in dem bekannten Fabliau „der Arzt von Brai" oder „der Bauer als Arzt" (Le Grand d'Auſſy, 1779, I, 398). Ob die hier hervortretenden — im ganzen unweſentlichen — Veränderungen und Erweiterungen ſchon theilweiſe in den Mittelformen eingetreten ſind oder ganz dem Occident angehören, läßt ſich, da wir jene noch nicht kennen, noch nicht entſcheiden. Die Erzählung lautet hier etwa folgendermaßen:

„Ein Bauer hatte ſich durch Geiz und Arbeitſamkeit ein kleines Vermögen erworben. Seine Freunde ſuchen ihm eine Frau dazu. Sie wählen die wohlerzogene und ſchöne Tochter eines alten armen Edelmanns. Der Bauer fühlt ſich durch die vornehme Verbindung ſehr geehrt, aber kaum war ſie gefeiert, als ihm böſe Nachgedanken kommen. Er fühlte, daß die Tochter eines Edelmanns zu ſeiner Hantierung gar nicht paſſe: «ihr Stand bringe es mit ſich, daß ſie zu Hauſe bleibe und nichts thue: während er beim Pflüge ſei; was da vorgehen werde? Der Pfarrer, der alle Tage in der Woche Sonntag habe, werde ſich beeilen, ihr Geſellſchaft zu leiſten u. ſ. w.» Er überlegt, wie ſich das wol werde abwenden laſſen, und da fällt ihm ein, daß, wenn er ſie jeden Morgen tüchtig durchprügele, ſo werde ſie den ganzen Tag über weinen und an keine gefährlichen Dinge denken: am Abend bei ſeiner Rückkehr werde er ſie ſchon wieder zufrieden zu ſtellen wiſſen. Der Einfall ſcheint ihm ſo probat, daß er ihn ſogleich ins Werk

ſetzt. Ehe er das Haus verläßt, ſucht er Händel mit ihr und prügelt ſie durch, ſodaß ſie den ganzen Tag in Thränen zubringt; am Abend heuchelt er Reue, bittet ſie um Verzeihung und weiß ſie wieder zufrieden zu ſtellen. Am folgenden Morgen macht er es ebenſo. Während ſie aber nun in Thränen ſchwimmt, kommen zwei königliche Boten, die ihr gelegentlich erzählen, daß ſie einen Arzt ſuchen. «Die Tochter des Königs war ſo unglücklich, daß ihr vor acht Tagen beim Fiſcheſſen eine Gräte im Halſe ſtecken blieb; kein Arzt hat ihr helfen können; ihr Vater iſt in Verzweiflung und muß ſterben, wenn die Prinzeſſin nicht geheilt wird». Da fällt ihr ein, wie ſie dies benutzen könne, ſich an ihrem Manne für die Schläge, die ſie erdulden mußte, zu rächen. Sie ſagt den Boten, «der Mann, den ſie ſuchten, ſei geſunden; er ſei der größte Arzt, habe aber die Verkehrtheit, ſeine Kunſt nicht ausüben zu wollen; ohne tüchtig durchgeprügelt zu ſein, würde er die Heilung nicht unternehmen». «Daran», betheuern die Boten, «wollten ſie es nicht fehlen laſſen». Die Frau beſchreibt ihnen nun das Feld, wo ſie ihren Mann finden würden, und prägt ihnen nochmals ein, mit Schlägen nicht ſparſam zu ſein. Die Boten kommen nun zu dem Manne und fordern ihn auf, die Prinzeſſin zu heilen; er erklärt natürlich, er ſei kein Arzt, erhält ſeine Prügel und ſieht ſich endlich genöthigt, ihnen zu folgen. Sie unterrichten den König von der angeblichen Verkehrtheit des großen Arztes, den ſie mitgebracht hätten, und empfahlen auch ihm, im Fall er ſich ſträube, den Stock nicht zu ſchonen. Der Bauer wird zu der Prinzeſſin geführt. Vergeblich wirft er ſich dem König zu Füßen und ſchwört, daß er kein Wort von Arzneikunſt verſtehe: ſtatt aller Antwort regnet es einen Hagel von Schlägen auf ſeinen Rücken. Er muß ſich endlich dazu bequemen, die aufgezwungene Rolle zu übernehmen. Da denkt er, das Uebel der Prinzeſſin ſitzt im Schlunde: gelingt es mir, ſie zum Lachen zu bringen, ſo ſtößt ſie die Gräte vielleicht aus. Dieſem Einfall gemäß läßt er ein großes Feuer im Zimmer anzünden und alle ſich entfernen: als er mit der Prinzeſſin allein iſt, läßt er ſie ſich niederſetzen, entkleidet ſich, ſtreckt ſich am Feuer hin und fängt an,

ſich mit ſeinen ſchwarzen krummen Nägeln zu kratzen und ſich mit ſo närriſchen Zuckungen und Fratzen die Haut zu ſtriegeln, daß die Prinzeſſin, trotz ihrer Schmerzen, nicht länger an ſich halten kann; ſie bricht in ein ungeheures Gelächter aus, und durch die damit verbundene Anſtrengung ſpringt ihr die Gräte aus dem Munde. Der Bauer hebt ſie auf, zeigt ſie dem König und wird von dieſem belohnt. Er will nun nach Hauſe, aber ſein Ruhm hat ſich wie ein Lauffeuer verbreitet; mehr als achtzig Kranke ſind da, die ebenfalls geheilt ſein wollen. Neues Sträuben, neue Prügel: er muß ſich dazu verſtehen, auch dieſe zu heilen, und hilft ſich mit einer Liſt. Der König und alle Geſunden müſſen ſich entfernen. Nachdem er mit ſämmtlichen Kranken allein iſt, ſagt er ihnen, «Es ſei ſchwer, ſo viele Kranke und ſo ſchnell, wie ſie es wünſchten, zu heilen: es gebe nur Ein Mittel, nämlich den Kränkeſten unter ihnen auszuwählen, ihn ins Feuer zu werfen und den Uebrigen von ſeiner Aſche einzugeben». Darauf wendet er ſich zu dem erſten und ſagt: «Du ſiehſt bleich und ſchwach aus, du ſcheinſt mir der kränkeſte». Dieſer ruft voll Angſt: «Ganz im Gegentheil; er fühle ſich ſchon wieder ganz geſund». Der Bauer wird nun wüthend und ruft: «Wie, du Schuft, du biſt geſund!? Was haſt du denn hier zu ſuchen?» Dieſer hat natürlich nichts Eiligeres zu thun als ſich zur Thür hinaus zu retten und dem draußen wartenden König zu erklären, daß er geheilt ſei. Ebenſo geht es mit allen Uebrigen. Nun wird der Bauer mit reichen Geſchenken entlaſſen, wird ſelbſt ein vornehmer Herr und braucht ſeine Frau nicht länger zu prügeln. Sie leben fortan glücklich zuſammen."

Es bedarf wol keiner Ausführung dafür, daß der Kern und das Weſentliche der Darſtellung mit der gegebenen indiſchen identiſch iſt. Der Hauptunterſchied zwiſchen beiden liegt darin, daß erſtens das humoriſtiſche Element, welches dort nur in der Cur ſelbſt hervortritt, hier auch auf den Arzt übertragen iſt: der Arzt, welcher dort nur ein improviſirter iſt, iſt hier ein gezwungener, ein Arzt wider Willen. Zweitens iſt es in der indiſchen Darſtellung ganz unmotivirt gelaſſen, warum die Frau ihren Mann

die Rolle eines Arztes spielen läßt; schwerlich zwar war dies in der Quelle der Fall, aus welcher die Çukasaptati ihre sicherlich sehr verkürzte Darstellung schöpfte, doch läßt sich das indische Motiv jetzt nicht ermitteln. In der occidentalischen ergab es sich mit Leichtigkeit aus der Ausdehnung des humoristischen Elements auf den Arzt und aus der Art, wie es hier hervortrat. Indem der Zug der Tradition, wonach die Frau die Umwandlung ihres Mannes in einen Arzt veranlaßte, festgehalten ward, diese aber, infolge der humoristischen Auffassung durch die Prügel, welche sie hatte erdulden müssen, auf diesen Einfall gerieth, mußte das Motiv natürlich Rache sein. Sie mußte also in Unfrieden mit ihrem Manne gelebt haben: für diesen Unfrieden mußte ebenfalls ein Motiv eintreten, und es läßt sich nicht verkennen, daß diese Ausspinnung von hinten nach vorn — zumal in Betracht der damaligen socialen Verhältnisse — mit großem Geschick vollführt ist und auf der humoristischen Atmosphäre, welche die ganze Darstellung belebt, niemals heraustritt. Die dritte Umwandlung besteht eigentlich nur in dem gewöhnlichen Charakterzuge späterer Nacharbeitung, nämlich in Uebertreibung: es ist noch eine wunderbare Heilung hinzugefügt und diese sogleich im größten Maßstabe angelegt.

Diese Erzählung ist vielfach nachgeahmt, vgl. Le Grand d'Aussy, I, 410; Liebrecht zu Dunlop, Note 277 zu S. 107: sie bildet bekanntlich die Grundlage von Molière's Le médecin malgré lui.

Der Zug, daß der improvisirte Arzt dadurch, daß er des Königs Tochter zum Lachen bringt, zu großen Schätzen gelangt, ist auch in das Volksmärchen übergegangen, vgl. Basile, Pentamerone, XXV, übersetzt von Liebrecht, I, 326; Chamber, Popular rhymes, 58; Grimm, KM., Nr. 7 (mit andern aus dem Orient stammenden Zügen verbunden vgl. Grimm, KM., III, 19; Sacchetti u. a.; bei Dunlop, übersetzt von Liebrecht, S. 257; Tausendundeine Nacht, IV, 180, Weil); vgl. auch Grimm, KM., Nr. 64. Die Heilung durch Lachen allein bei Le Grand d'Aussy, II, 107. In dem von A. Schott in Hackländer, Hausblätter, 1857, 19. Heft, S. 62, ist sie (S. 66) mit Straparola, V, 2, Basile, Pentamerone, XLI, verbunden, nur daß an die Stelle

der Puppe (bezüglich Gans) hier ein Schaf tritt, welches der Hirte als Lohn für die gaſtliche Aufnahme Chriſti unter andern erhalten hat. Eine Nebenform hat Wenzig, Weſtſlawiſche Märchen, I, 59 (vgl. Grimm, KM., Nr. 87, und dazu im 3. Bd., ſowie oben §. 208).

Ferner ſcheint dieſe beliebte Wundercur auch zur Erfindung anderer die Veranlaſſung gegeben zu haben, z. B. zu der ſonderbaren Art, wie der Schmied Zähne auszieht, Le Grand d'Auſſy, II, 110; wie einer durch einen Schlag auf den Kopf Zahnſchmerzen curirt, Morlini, Nov., XIX u. ſ. w.; Sacchetti, Nr. 166 fg.; Dunlop, überſetzt von Liebrecht, S. 157. 158.

In denſelben Kreis der Wundercuren gehört, wie ich glaube, noch ein anderes indiſches Märchen, obgleich die Cur, welche hier vollzogen wird, urſprünglich nicht eine phyſiſche, ſondern gewiſſermaßen eine pſychiſche iſt (in den weitern Umgeſtaltungen wird auch hier eine phyſiſche daraus): die äußere Form iſt ebenfalls von den beiden bisher beſprochenen indiſchen Märchen verſchieden, ſodaß wir es nicht als einen Ausfluß derſelben nachweiſen können; dagegen iſt ſeine innere Verwandtſchaft kaum zu verkennen und gibt ſich auch dadurch noch kund, daß es ſich in ſeiner Weiterentwickelung mit dem zweiten berührt. Es bildet die Erzählung der 45. und 46. Nacht in der Çukasaptati und lautet hier folgendermaßen:

„Es gibt eine Stadt, Vatſamân mit Namen; da lebte ein Brahmane, der zwar weiſe, aber arm war, mit Namen Keçava. Deſſen Frau, welche Karagarâ [1]) (d. i. Handgift) hieß, war ſo böſe gegen alle, daß ſogar ein Dämon, welcher auf einem Baume im Hauſe wohnte, aus Furcht vor ihr in die Wüſte floh. Aber auch der Brahmane konnte die Bosheit ſeiner Frau nicht länger ertragen und wanderte ebenfalls weg. Auf dem Wege in der Wüſte erblickte ihn jener Dämon und ſprach: «Ich will dir heute

[1]) So Galanos; ich vermuthe faſt, daß kharagarâ, „die beißend Giftige", die richtigere Lesart ſei; in der petersburger Handſchrift iſt hier eine große Lücke.

Gastfreundschaft erweisen». Als der Brahmane dieses hörte, gerieth er in Schrecken. «Fürchte dich nicht», sprach der Dämon, «denn ich habe früher auf dem Baume in deinem Hause gewohnt; dann bin ich aber aus Furcht vor der Karagarà von dort hierher entflohen, und da du seit lange als mein Hausherr mit mir in Verbindung stehst, so will ich dir etwas Gutes erweisen. Gehe von hier nach der Stadt Mrigavatì (d. i. die gazellenreiche); da ist ein König mit Namen Madana (d. i. Liebesgott): ich werde in dessen Tochter Mrigalotschanà (d. i. die gazellenäugige) fahren und mich durch keinen Besprecher irgend vertreiben lassen; sondern einzig und allein, wenn du kommst, durch deinen Anblick». Der Dämon, nachdem er dies gesagt, fuhr in die königliche Jungfrau. Der Brahmane aber ging zur Königsstadt Mrigavati, und nachdem er den Herold gehört hatte, ging er in das königliche Schloß; obgleich er aber vieles that, was die Zauberer zu thun pflegen, und dazu seine Besprechungen vollzog, fuhr der Dämon doch aus der Jungfrau nicht heraus. Als aber der Brahmane sah, daß der Dämon auf keine andere Weise herausfahren würde, schrie er: «Im Namen der Karagarà! fahr' heraus!» Der Dämon aber sagte: «Siehe, ich komme schon!» und fuhr sogleich heraus. Der König aber gab dem Brahmanen die Hälfte seines Königreichs und die Tochter zur Frau.

Nachdem nun der Dämon herausgefahren war, ging er nach der Stadt Karnavati (d. i. die mit Ohren [Ecken?] versehene) und fuhr in die Königin, welche die Vaterschwester des vorgenannten Madana war und Sulotschanà (d. i. die Schönäugige) hieß. Die Königin, vom Dämon sehr geplagt, ward zu einem Skelet. Der König aber, welcher Satrughna (Feindetödter) hieß, sandte zu dem König Madana und bat, ihm den Zauberer Keçava zu schicken. Auf die Aufforderung des Madana und seiner eigenen Frau kam dieser dann nach Karnavatì zu der besessenen Königin. Als der Dämon ihn aber erblickte, sprach er schimpfend und drohend zu ihm: «Genug, daß ich dir einmal deinen Willen gethan habe! Jetzt aber hab' Acht und hüte dich!» Als dies der Brahmane hörte, erkannte er, daß dies derselbe Dämon sei: darauf trat er

näher und ſagte der beſeſſenen Königin ins Ohr: «Die Karagarâ kommt hinter mir her: ich bin nur gekommen, um dir dies zu melden». Als der Dämon hörte, daß die Karagarâ komme, gerieth er in Schrecken und fuhr ſogleich aus der Königin. Der Brahmane aber, vom König hoch geehrt, kehrte nach Mrigavati zurück."

Auch dieſes Märchen ging ſicherlich in die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati, das Tûtinâmeh, über und infolge davon kehrt es in andern orientaliſchen und europäiſchen Faſſungen wieder. Welche Aenderungen es im Tûtinâmeh erlitten habe, läßt ſich noch nicht beſtimmen. Ich erwähne zunächſt die Faſſung, welche es in den Vierzig Vezieren (überſetzt von Behrnauer, S. 277, vgl. Tauſendundeine Nacht, Weil I, 117, Breslau I, 235) hat. „Ein junger Holzhauer hat eine böſe, zänkiſche Frau, die ihm alles wegnimmt, was er ſich erwirbt. Eines Tages hat er ſich etwas Geld geſammelt, um ſich einen Strick zu kaufen. Die Frau bemerkt es und behauptet, er habe eine Geliebte, der er Geld zutrage. Am Morgen beſteigt ſie einen Eſel und reitet mit ihm ins Gebirge; «denn», ſagt ſie, «wenn du ohne mich biſt, wer weiß, was du thuſt». Auf dieſem Gebirge war ein Brunnen; in dieſen dachte der Mann ſich hinunterzulaſſen, um von ihr wegzukommen. Als ſie aber dahin gelangten, ſagt er der Frau, daß viel Geld in dem Brunnen ſei, ſie ſolle ihn hinunterlaſſen: er wolle es herausholen. Die Frau verlangt aber ſelbſt hinuntergelaſſen zu werden: «er werde ſonſt das Geld für ſich behalten». Der Mann läßt ſie nun hinein und dann den Strick fahren. Darauf geht er weg und freut ſich, ſie los zu ſein. Allein nach wenigen Tagen fühlt er Reue; er geht wieder hin, läßt einen Strick hinab und ruft hinunter, ſie ſolle ſich anklammern, er wolle ſie wieder heraufziehen; er fühlt, daß der Strick gefaßt wird, zieht etwas Schweres herauf; als es aber heraus iſt, ſo iſt es nicht ſeine Frau, ſondern ein Dämon. Dieſer wünſcht ihm alles Heil und dankt ihm, daß er ihn gerettet, «denn ſeit einigen Tagen ſei eine böſe Frau zu ihm hinuntergekommen, die ihm den Aufenthalt in ſeiner Wohnung unerträglich gemacht habe». Zum Dank

dafür verspricht er ihm, in die Tochter des Königs zu fahren, sie wahnsinnig zu machen und vor keinem andern Mittel zu weichen; sobald er aber komme und etwas Erde, die er ihm reicht, mit Wasser befeuchte, werde er sogleich herausfahren. Dies geschieht. Der junge Holzhauer heilt sie auf die übereingekommene Weise und wird zum Lohn dafür des Königs Eidam. Der Dämon fährt aber nun in die Tochter eines andern Königs, eines Freundes des Schwiegervaters. Dieser, da er von der Wundercur gehört, sendet zu ihm und bittet, ihm seinen Eidam zu schicken, um auch aus seiner Tochter den Dämon auszutreiben. Sobald dieser aber hinkommt, fährt ihn der Dämon zornig an: «Ich habe dir einmal eine Wohlthat erwiesen; bist du jetzt gekommen, mir meine Geliebte zu entreißen?» Der Gerufene geräth in Angst, hilft sich aber dann mit der List, daß er sagt: «er sei gar nicht der Prinzessin wegen gekommen, sondern auf der Flucht vor seiner bösen Frau, die sich aus dem Brunnen gerettet habe und ihn verfolge. Sie werde sogleich hereintreten». Da geräth der Dämon in Furcht und flieht."

Diese Form hat zwei wesentliche Verbesserungen; zunächst, daß der Dämon bei der ersten Austreibung ohne Sträuben sein Versprechen hält und also nicht schon hier die Drohung mit der Frau eintritt, wie in der indischen. Dann, daß die Dankbarkeit des Dämon viel besser und recht humoristisch motivirt ist; doch sieht man, daß der Umarbeiter mit dieser Umwandlung noch nicht recht zurechtkommen konnte: er ist augenscheinlich noch von einer andern Form beherrscht, aus deren Fesseln er sich noch nicht ganz befreien kann: daher ist der Anfang etwas dunkel und verworren gerathen. Viel entschiedener, aber auch brüsker ist die Form in Tausendundein Tag, (Prenzlau) XI, 247. Hier stürzt der Mann die Frau mir nichts dir nichts in den See. Dadurch wird dieser aber verunreinigt und die Geister müssen ihn verlassen. Bei dieser Wendung geht die humoristische Motivirung der Dankbarkeit verloren. Einer der Geister begegnet dem Manne und will ihn zuerst als den Störer seiner Ruhe tödten, läßt sich aber nachher besänftigen und geht sogar so weit — hier ohne alles Motiv —,

ihm. wie in den beiden vorigen Formen, ſein Wohlwollen erweiſen zu wollen. Dies geſchieht hier dadurch, daß er ſich als Schlange um des Kaiſers Tochter ringelt und ſich nur durch ihn bannen läßt. Auch hier wird der Befreier zum Lohn Eidam des Kaiſers. Der Geiſt ringelt ſich aber nun um des Veziers Tochter und droht jenem den Tod, wenn er ihn bannen wolle. Der Kaiſer dagegen befiehlt ihm bei Todesſtrafe, die Vezierstochter zu befreien. In dieſem Dilemma hilft er ſich mit derſelben Liſt. wie in den beiden vorigen Darſtellungen (vgl. auch Tauſendundeine Nacht, Weil I, 209, Breslau II, 97 fg.).

Näher als die vorige Darſtellung ſteht der der Vierzig Veziere das ſerbiſche Märchen bei Wuk, Nr. 37. Es unterſcheidet ſich weſentlich nur dadurch von ihr, daß an die Stelle des Anfangs bis zu der Herablaſſung in den Brunnen das ſchöne Fabliau von der „geſchorenen Wieſe" getreten iſt, welches ſich bei Le Grand d'Auſſy, II, 334 und ſonſt vielfach findet (vgl. Le Grand d'Auſſy, a. a. O., und Liebrecht zu ſeiner Ueberſetzung von Baſile, Pentamerone, II, 264. ſowie auch zu Dunlop, S. 516 zu S. 264, Anm. 69; Abſtemius, 122). Indem ſich die böſe Frau mit dem Manne über die Benennung der ihres Graſes beraubten Wieſe zankt und die Scherenbewegung macht, fällt ſie, „weil ſie nicht auf den Weg, ſondern nur auf die Augen ihres Mannes und ihre Schere ſieht", in eine Grube. Das Weitere iſt weſentlich wie in den Vierzig Vezieren. Als ſie der Mann wieder herausziehen will, erſcheint ſtatt ihrer ein Teufel. Dieſer dankt ihm und fährt, um ihn zu belohnen, in des Kaiſers Tochter: hier erſcheint der Belohnte aber nicht als Zauberer, ſondern als Arzt: in allem Uebrigen faſt vollſtändige Gleichheit mit den beiden letzten Darſtellungen. (Faſt ebenſo ſlowenisch bei Vogl, Volksmärchen, Wien 1837, „das böſe Weib und der Teufel").

In Bezug auf die letzterwähnte Umwandlung ſchließt ſich die Faſſung des Märchens bei den Finnen an. In Harmonie mit ihr und wol auch durch Einfluß der bei den Polen, Ruſſen und Serben herrſchenden Vorſtellung der Peſt in der Geſtalt eines Weibes (vgl. Hr. v. Harthauſen, Transkaukaſia, I, 322, Anm.),

tritt aber an die Stelle des Teufels die personificirte Seuche. Im übrigen nähert sich die Fassung der in den Vierzig Vezieren, doch hat sie einige charakteristische Besonderheiten; daher ich ihre Hauptzüge hier kurz zusammenfassen will. Es ist mitgetheilt aus Salmelainen, Suomen Kansan Satuya ja Tarinoita, in Lehmann's Magazin für die Literatur des Auslands, 1857. Nr. 54.

„Der Mann stürzt seine böse Frau in einen Abgrund. Als er sie wieder herausholen will, steigt eine andere herauf. Zum Dank für ihre Befreiung von jenem bösen Weibe schlägt sie ihm vor, mit ihr durch die Welt zu ziehen: sie wolle die Seuche, er solle der Arzt sein; so oft sie einen anfalle, solle er ihn heilen. So gehen sie denn auf Reisen. Die Seuche macht die Leute krank, er heilt sie. Der Mann wird reich dabei; zuletzt aber der großen Arbeit satt. Da verschafft er sich einen bissigen Hund und steckt ihn in einen Sack. Als er nun das nächste mal wieder zu einem durch sie Erkrankten gerufen wird, sagt er ihr: «Fahre von jetzt an nicht wieder in Menschen, sonst lasse ich die Frau, welche dich in jenem Abgrunde so gequält hat, aus diesem Sacke los». Darauf reizte er den Hund mit dem Stocke so, daß er knurrte. Die Seuche, voll Schrecken darüber, bat ihn um Gottes willen, jenes Weib nicht loszulassen, und gelobte gründliche Besserung. Der Mann, da er reich genug war, kehrte zu seinem Bauerhof und zu seiner frühern Lebensweise zurück."

Man sieht, auch in dieser Fassung sind die alten Formen des Märchens auf das allerdeutlichste zu erkennen, obgleich die Richtung desselben eine ganz andere geworden ist. An sie schließt sich der Hauptzug in Grimm's KM., Nr. 44, „Gevatter Tod". Der Arzt ist hier, wie in den beiden letzten Fassungen, geblieben; an die Stelle der Seuche ist aber der nahverwandte Tod getreten; das Motiv ist statt der Dankbarkeit die Gevatterschaft, vielleicht durch die Gleichheit von Tod oder Tod in der Bedeutung Gevatter (Grimm, KM., III, 71), oder Einfluß einer schon ältern Sage vom Tod als Gevatter bei Hugo von Trimberg (Grimm, Deutsche Mythologie, S. 813, 2. Aufl.). Ueberhaupt ist Eingang und Schluß, wie es scheint, durch speciell deutsche

Anſchauungen verändert. Der Tod verhilft auch hier dem Arzte zu Reichthum, und zwar dadurch, daß er ihm durch ſeine Stellung am Bette des Kranken anzeigt, ob dieſer geneſen werde oder nicht. An die alte Faſſung erinnern die Darſtellungen, wo der Tod beidemal durch den Arzt überliſtet wird, insbeſondere die in Wolf's Hausmärchen, S. 315 (vgl. Grimm, KM., III, 69—71). Ganz abweichend dagegen iſt die, wo der Tod, ſeine Gevatterſchaft vergeſſend, den Arzt umbringt.

Dieſes Märchen fand in Europa auch ſchon früh literariſche Bearbeitung. In der franzöſiſchen Ueberſetzung des Straparola (1726) findet man zu II, 4 die Bemerkung: „Un chanoine de St.-Martin de Tours m'a dit que le mariage du diable (als ſolche erſcheint es in der trefflichſten, ſogleich zu erwähnenden Behandlung von Machiavelli), en 5 ou 6 lignes, se trouvoit dans un vieux manuscrit latin de cette église. Lainez (bei Robert, Fables inédites, II. 444). Dann erſcheint es in Lefebvre de Thérouane, Matheolus (Paris 1488), l. II, fol. 28 (mir nicht zugänglich); ferner bei Abſtemius, Hecatomythium (Venedig 1495), 194 (ſ. weiterhin). Aufs trefflichſte bearbeitet iſt es, wie ſchon bemerkt, von Machiavelli (lebte zwiſchen 1469—1527) in ſeiner Novelle Belfagor (nach dem moabitiſchen Priap בַּעַל פְּעוֹר Baal Peor benannt). Was in ſeinen Abweichungen ſchon von ſeinen Vorgängern, was von ihm ſelbſt herrührt, kann ich nicht entſcheiden. Die Hauptzüge ſeiner Darſtellung ſind folgende:

„Ueberaus viele Seelen, die in die Hölle gekommen ſind, haben ſich darüber beklagt, daß ihr ganzes Unglück daher rühre, daß ſie eine Frau genommen. Die Richter der Unterwelt wollen erforſchen, ob dieſes Vorgeben begründet oder eine bloße Verleumdung ſei. Der Teufel Belfagor erhält daher den Befehl, zehn Jahre mit allen Eigenthümlichkeiten eines Menſchen auf der Oberwelt verheirathet zu leben. Demgemäß heirathet er in Florenz. Seine Frau iſt ſtolz und herrſchſüchtig und führt großes Unglück über ihn herbei, ſodaß er fliehen muß. Von ſeinen Gläubigern verfolgt, verſteckt ihn ein Bauer; zum Dank dafür theilt er ihm ſeine Geſchichte mit und verſpricht ihm, ihn dadurch reich zu

machen, daß er in Weiber fahren und ſich nur durch ihn wieder austreiben laſſen wolle. Er fährt zuerſt in eine Florentinerin, dann in eine Tochter des Königs Karl von Neapel. Vor dem Bauer zieht er ſich, ſeinem Verſprechen gemäß, zurück und dieſer erhält, beſonders in dem zweiten Falle, großen Lohn. Zugleich erklärt ihm aber Belſagor, daß ſeine Verpflichtungen nun zu Ende ſeien und daß er ſich hüten ſolle, ihm in Zukunft zu begegnen. Er fährt nun in des Königs von Frankreich, Ludwig's VII., Tochter. Dieſer hat von des Bauers Ruhme gehört und ſendet zu ihm. Aus Furcht vor Belſagor's Drohung will er nicht kommen, wird aber — und hier bricht die Verwandtſchaft dieſes Märchenkreiſes mit dem auf Çukasaptati, 24, ruhenden wieder durch — wie der Arzt wider Willen, dazu gezwungen. Belſagor wird wüthend, als er ihn ſieht, und bedroht ihn aufs heftigſte. Da wendet der Bauer dieſelbe Liſt, wie in den meiſten ſchon erwähnten Faſſungen, an; er ſagt ihm, ſeine Frau komme. Darüber geräth der Teufel in ſolche Angſt, daß er lieber in die Hölle als in die Arme ſeiner Frau eilt."

Die Elemente dieſer Darſtellung ſind augenſcheinlich dieſelben, wie in den orientaliſchen, nur etwas verſetzt, anders motivirt und geſteigert.

Beiläufig erlaube ich mir, die kurze Faſſung bei Abſtemius hinzuzufügen. Sie iſt zwar chronologiſch älter als Machiavelli's Darſtellung, der Entwickelung nach liegt ſie aber viel ferner und man kann aus ihr ſchließen, daß das Märchen in Europa ſchon ſehr lange bekannt geweſen ſein muß, um zu dieſer Umwandlung zu gelangen. Es lautet (in Neveleti, Mythologia aesopica in qua Aesopi fabulae etc., Frankfurt 1610 u. 1660, S. 615):

„Ein Dämon hatte, nachdem die zänkiſche und unumgängliche Frau, welche er gehabt hatte, geſtorben war, den Entſchluß gefaßt, auf ewig unverheirathet zu bleiben. Er fuhr aber in einen Menſchen und ließ ſich durch keine Beſchwörungen oder Drohungen bewegen, ihn wieder zu verlaſſen. Endlich drohte ihm der Exorciſt — da er wußte, daß es keine größere Plage als ein Weib

gäbe —, nachdem er alles andere vorher vergeblich versucht hatte, daß er ihm, wenn er nicht ausführe, eine Frau geben würde. Da schrie der Dämon mit lauter Stimme: «Ich fahre aus! ich fahre aus! leg' mir nur keine Ehebande an!» und fuhr auf der Stelle heraus."

Das trefflichste aller hierher gehörigen Volksmärchen ist mir erst, nachdem dies Buch schon zum Druck abgesandt war, bekannt geworden. Es ist das von der Frau B. Němec mitgetheilte böhmische in Wenzig, Westslawische Märchen (Leipzig 1857), S. 167. Es zeigt, was ein poetisch reichbegabtes Volk durch vollständige Aneignung aus einem überkommenen Stoffe zu machen vermag. So viele neue Motive sind hinzugetreten und das Ganze ist so sehr mit dem individuellen Leben des Volkes, von welchem es aufgenommen, verschmolzen und davon gesättigt, daß, wenn die überlieferten Ein- und Durchschläge nicht zugleich im wesentlichen so rein bewahrt wären, kaum sein historischer Zusammenhang mit dem indischen Märchen zu erkennen sein würde. Allein ebendadurch ist es eins der allerbelehrendsten für die Geschichte der Märchenpoesie geworden und ich darf mich daher, trotz seiner Länge, nicht enthalten, es in seiner Vollständigkeit hier aufzunehmen, und ich thue dies um so lieber, da seine Formvollendung meinen trockenen Untersuchungen eine willkommene Unterbrechung gewähren wird. Dagegen darf ich mich aber aller Reflexionen über die Art der Umwandlungen enthalten, im Vertrauen, daß der Leser, welcher mir bisjetzt gefolgt ist, in dieser Beziehung schwerlich den richtigen Gesichtspunkt für die Beurtheilung derselben verfehlen wird. Seine Ueberschrift ist: „Käthe und der Teufel", und es lautet folgendermaßen:

„In einem Dorfe war eine Bäuerin, Namens Käthe. Sie besaß eine Hütte, einen Garten und dazu noch einiges Geld: aber hätte sie ganz in Gold gesteckt, würde sie doch kein Bursche gemocht haben, selbst der ärmste nicht, weil sie schlimm war wie der Teufel und ein böses Maul hatte. Sie lebte mit einer alten Mutter und brauchte manchmal Hülfe; aber hätte wen ein Kreuzer retten können und sie Dukaten gezahlt, wär' ihr dennoch niemand

beigesprungen, weil sie jeder Kleinigkeit wegen gleich zankte und kiff, daß es zehn Meilen weit zu hören war. Zu alledem war sie garstig, und so blieb sie sitzen, bis sie allmählich vierzig zählte. Wie's meistentheils in Dörfern zu sein pflegt, daß jeden Sonntag Nachmittags Musik aufspielt, so war's auch hier: wenn sich beim Richter oder in der Schenke der Dudelsack hören ließ, war die Stube gleich von Burschen voll, in der Hausflur und vor dem Hause standen Mädchen, an den Fenstern Kinder. Aber die erste von allen war Käthe. Die Bursche winkten den Mädchen und diese traten dann ins Rad: Käthen war solch Glück ihr Lebtag' nie widerfahren, obwol sie den Dudelsackpfeifer vielleicht selbst bezahlt hätte: aber trotzdem ließ sie keinen einzigen Sonntag aus. Eines Tages geht sie wieder und denkt unterwegs bei sich: «Bin schon so alt und hab' noch nie mit einem Burschen getanzt: ist das nicht zum Aergern? Fürwahr, heut' möcht' ich meinethalben mit dem Teufel tanzen».

Grimmig kommt sie in die Schenke, setzt sich zum Ofen und schaut, wie die Bursche die Mädchen zum Tanze wählen. Auf einmal tritt ein Herr im Jägergewande in die Stube, setzt sich unweit von Käthen zum Tisch und läßt sich einschenken. Die Aufwärterin bringt Bier, und der Herr nimmt's und trägt Käthen zu trinken hin. Käthe wunderte sich ein Weilchen, daß ihr der Herr solche Ehre erweise: ein Weilchen sträubte sie sich, doch endlich trank sie und zwar gern. Der Herr stellt den Krug hin, zieht aus der Tasche einen Dukaten, wirft ihn dem Dudelsackpfeifer zu und ruft: «Ein Solo!» Die Bursche treten auseinander, und der Herr nimmt sich Käthen zum Tanze.

«Ei, zum Kuckuk, wer ist das doch?» fragen die Alten und stecken die Köpfe zusammen; die Bursche verziehen den Mund und die Mädchen verkriechen sich, eins hinter dem andern, und nehmen die Schürze vors Gesicht, daß Käthe nicht sehe, wie sie sie auslachen. Aber Käthe sah niemanden, sie war froh, daß sie tanzte, und hätte sie die ganze Welt ausgelacht, so würde sie sich nichts daraus gemacht haben. Den ganzen Nachmittag, den ganzen Abend tanzte der Herr nur mit Käthen, kaufte ihr Pfefferkuchen

und Rosoglio, und als die Zeit zum Nachhausegehen kam, begleitete er sie durchs Dorf.

«Könnt' ich doch mit Euch bis zu meinem Ende tanzen, wie heut'», sagte Käthe, als sie sich trennen sollte.

«Das kann sein, komm mit mir!»

«Wo wohnt Ihr denn?»

«Häng' dich mir um den Hals, ich will dir's sagen.»

Käthe that's; allein in dem Augenblicke verwandelte sich der Herr in den Teufel und flog mit ihr gerade zur Hölle. Beim Thore hielt er an und pochte, die Kameraden kamen, öffneten und als sie sahen, daß er ganz in Schweiß sei, wollten sie ihm Erleichterung schaffen und Käthen herunterheben. Die aber hielt fest wie eine Zange, und ließ sich auf keine Weise losreißen: der Teufel mochte nun wollen oder nicht, er mußte sich, mit Käthen um den Hals, zu Lucifer verfügen.

«Wen bringst du da?» fragte dieser.

Und da erzählte der Teufel, wie er auf Erden gewandelt und von Käthens Wehklage gehört, daß sie keinen Tänzer bekommen könne, und wie er, um sie zu trösten, mit ihr ein Tänzchen versucht und ihr auf ein Weilchen auch die Hölle habe zeigen wollen. «Ich habe nicht gewußt», schloß er, «daß sie mich nicht wird loslassen wollen.»

«Weil du ein Dummkopf bist und dir nicht merkst, was ich sage», bellte der alte Lucifer ihn an. «Bevor du mit jemanden etwas anfängst, sollst du seine Gesinnung prüfen. Hättest du daran gedacht, als du Käthen begleitetest, würdest du sie nicht mit dir genommen haben. Jetzt pack' dich und sieh', wie du sie loswirst.»

Voll Verdruß trabte der Teufel mit Frau Käthen auf die Erde zurück. Er versprach ihr goldene Berge, wenn sie ihn freiließe; er verfluchte sie, alles umsonst. Abgemüdet, in Wuth gebracht, kam er mit seiner Last auf einer Wiese an, wo ein junger Schäfer in einem ungeheuern Pelze die Schafe hütete. Der Teufel verwandelte sich in einen gewöhnlichen Menschen und darum erkannte ihn der Schäfer nicht.

«Freund, wen tragt Ihr denn da?» fragte ihn gutmüthig der Schäfer.

«Ach, Freund, ich athme kaum. Stellt Euch vor, ich gehe ganz ruhig meines Wegs, ohne an etwas zu denken, da hockt sich das Weib mir auf den Hals und will mich um keinen Preis lassen. Ich habe sie bis ins nächste Dorf tragen wollen, um mich dort frei zu machen: aber ich bin's nicht im Stande, die Knie schlottern mir.»

«Nu, wartet, ich will Euch helfen, aber nicht auf lange, weil ich wieder weiden muß: die Hälfte Wegs etwa will ich sie tragen.»

«Ei, da werd' ich froh sein.»

«Hörst du, häng' dich um mich!» schrie der Schäfer Käthen zu.

Kaum hört' es Käthe, ließ sie den Teufel und hing sich um den bepelzten Schäfer. Der hatte nun was zu tragen, Käthen und den ungeheuer großen Pelz, den er des Morgens vom Schaffner geliehen. Auch bekam er's bald genug und sann, wie er sich Käthens entledigen könnte. Er kommt zu einem Teiche und da fällt ihm ein, ob er sie nicht hineinwerfen könnte. Aber wie? Könnt' er den Pelz nicht mit ihr ausziehen? Er war ihm ziemlich weit, und so versuchte er allmählich, ob's ginge. Und sieh, er zieht eine Hand heraus, Käthe merkt nichts; er zieht die andere heraus, Käthe merkt noch nichts; er macht die erste Schnur vom Knopfloch los, dann die zweite, dann die dritte, und plumps! liegt Käthe im Teiche sammt dem Pelze. Der Teufel war dem Schäfer nicht nachgegangen, er saß auf der Erde, hütete die Schafe und guckte, wie bald der Schäfer mit Käthen kommen würde. Er durfte nicht lange warten. Den nassen Pelz auf der Schulter, eilte der Schäfer zur Wiese, da er dachte, der Fremde würde vielleicht schon beim Dorfe sein und die Schafe würden allein weiden. Als sie sich erblickten, sah einer den andern an: der Teufel, daß der Schäfer ohne Käthe komme, und der Schäfer, daß der Herr noch immer da sitze. Nachdem sie sich verständigt, sprach der Teufel zum Schäfer: «Hab' Dank, du hast mir einen großen Dienst erwiesen, denn ich hätte mich vielleicht mit Käthen bis zum jüngsten Tage schleppen müssen. Nie will ich dir's vergessen und dir's

einst reichlich lohnen. Damit du aber wissest, wem du aus der Klemme geholfen, so sag' ich dir, daß ich der Teufel bin!» Er sprach's und verschwand. Der Schäfer blieb eine Weile wie vom Schlage gerührt stehen, dann sagt' er zu sich selbst: «Sind alle so dumm als der, so ist's gut».''

„Das Land, wo unser Schäfer sich aufhielt, beherrschte ein junger Fürst. Reichthum besaß er in Fülle; da er Herr über alles war, genoß er alles im vollen Maß. Tag für Tag vergnügte er sich nach Herzenslust auf jede mögliche Art, und wenn die Nacht kam, schallte aus den fürstlichen Gemächern der Gesang ausgelassener Zechbrüder. Das Land verwalteten zwei Stellvertreter, die um kein Haar besser waren als ihr Herr. Was nicht der Fürst verthat, behielten die zwei, und so erging's den armen Unterthanen übel. Einst, als der Fürst nicht mehr wußte, was er aussinnen sollte, rief er seinen Sterngucker und befahl ihm, er solle ihm und seinen zwei Stellvertretern die Zukunft vorhersagen. Der Sterngucker gehorchte und forschte in den Sternen, welch ein Ende die drei nehmen würden.

«Verzeih', o Fürst», sprach er, als er fertig geworden, «deinem und deiner Stellvertreter Leben droht solche Gefahr, daß ich mir's nicht zu sagen getraue.»

«Sag's nur heraus, sei's, was es sei! Du aber bleibst, und erfüllt sich dein Wort nicht, so kostet es dich den Kopf!»

«Gern unterwerf' ich mich deinem Befehle. So hör' denn: Bevor der Mond voll wird, kommt zu beiden Stellvertretern der Teufel, und im Vollmond holt er auch dich, o Fürst, und trägt euch alle drei lebendig in die Hölle.»

«Ins Gefängniß mit dem lügnerischen Wicht!» gebot der Fürst, und die Diener thaten nach seinem Befehle. Im Herzen jedoch war dem Fürsten nicht so zu Muthe, wie er sich stellte; die Worte des Sternguckers hatten Eindruck auf ihn gemacht. Zum ersten mal rührte sich das Gewissen in ihm. Die zwei Stellvertreter fuhr man halbtodt nach Hause; keiner von ihnen nahm einen Bissen in den Mund, endlich rafften sie all ihre Habe zusammen, setzten sich auf, machten sich auf ihre Schlösser davon und

ließen dieſe von allen Seiten verrammeln, daß ihnen der Teufel nicht beikommen könnte. Der Fürſt kehrte auf den rechten Pfad zurück, lebte ſtill und eingezogen und begann das Land ſelbſt zu verwalten, in der Hoffnung, ſein Schickſal vielleicht doch von ſich abzuwenden.

Von dieſen Dingen hatte der Schäfer keine Ahnung: er weidete täglich ſeine Heerde und kümmerte ſich nicht um das, was in der Welt vorging. Da ſtand eines Tages plötzlich der Teufel vor ihm und ſprach: «Ich bin gekommen, Schäfer, um dir den Dienſt zu vergelten, den du mir erwieſen. Ich ſoll die geweſenen Stellvertreter eures Fürſten in die Hölle ſchaffen, weil ſie ihm ſchlimm gerathen und die Armen beſtohlen haben. Bis der und der Tag erſcheint, geh' in das erſte Schloß, wo viel Volk verſammelt ſein wird. Sobald im Schloſſe Geſchrei entſteht, die Diener die Thore öffnen und ich den Herrn fortſchleppe, tritt zu mir und ſag': «Entweiche, ſonſt wird dir's ſchlimm ergehen!» Ich will dir gehorchen und wandern. Du aber laß dir von dem Herrn zwei Säcke Goldes geben, und will er nicht, ſo droh' ihm, daß du mich rufen werdeſt. Hierauf geh' in das zweite Schloß und thu' wieder ſo, und begehre die gleiche Zahlung. Mit dem Gelde aber wirthſchafte und verwend' es nur zum Guten. Bis Vollmond iſt, muß ich den Fürſten ſelbſt holen; doch den befreien zu wollen, rath' ich dir nicht, ſonſt müßteſt du mit deiner eigenen Haut büßen». So ſprach er und entfernte ſich.

Der Schäfer merkte ſich jedes Wort. Als das Viertel um war, kündigte er ſeinen Dienſt und ging zu dem Schloſſe, wo der eine der zwei Stellvertreter wohnte. Er kam gerade recht. Haufen von Leuten ſtanden da und ſchauten, bis der Teufel den Herrn fortſchleppen würde. Da erhebt ſich im Schloſſe ein verzweifeltes Geſchrei, die Thore öffnen ſich und der Teufel ſchleppt den Herrn, der ſchon todtenbleich und eine halbe Leiche iſt. Der Schäfer tritt hervor, faßt den Herrn bei der Hand und ſtößt den Teufel mit den Worten weg: «Pack' dich, ſonſt wird dir's ſchlimm ergehen!» Und auf der Stelle verſchwindet der Teufel, und der hocherfreute Herr küßt dem Schäfer beide Hände und fragt ihn, was er zum

Lohne begehre? Als der Schäfer sagte: «Zwei Säcke Goldes!» befahl der Herr, sie ihm sogleich zu geben.

Zufrieden ging der Schäfer zu dem zweiten Schlosse und war dort so glücklich als im ersten. Es ist begreiflich, daß der Fürst von dem Schäfer bald erfuhr; denn er fragte in einem fort, wie's mit den Stellvertretern stehe. Als er alles vernommen, schickte er nach dem Schäfer einen Wagen mit Pferden, und als er gefahren kam, bat er ihn dringend, er möchte sich auch über ihn erbarmen und ihn aus des Teufels Klauen retten.

«Mein Herr und Gebieter», antwortete der Schäfer, «Euch kann ich's nicht versprechen, es geht um meine eigene Haut. Ihr seid ein großer Sünder; aber wenn ihr Euch bessern wolltet, rechtschaffen, mild und weise regieren, wie's einem Fürsten geziemt, so versucht' ich's, und sollt' ich statt Euer in die Hölle müssen.»

Der Fürst versprach ernstliche Besserung, und der Schäfer ging mit der Zusage, sich am bestimmten Tage einzufinden.

Mit Furcht und Angst erwartete alles den Vollmond. Wie es die Leute dem Fürsten anfangs gegönnt hatten, so bemitleideten sie ihn jetzt; denn von dem Augenblicke an, wo er anders ward, konnten sie sich keinen bessern Fürsten wünschen. Die Tage verstreichen, ob sie der Mensch in Freuden oder in Leiden zählt! Eh' der Fürst sich dessen versah, war der Tag vor der Thüre, wo er sich von allem trennen sollte, was ihm lieb war. Schwarz angekleidet, wie zum Grabesgange, saß der Fürst und erwartete den Schäfer oder den Teufel. Auf einmal öffnet sich die Pforte und der Teufel steht vor ihm.

«Mach' dich bereit, die Stunde ist abgelaufen; ich komme, um dich zu holen.»

Ohne ein Wort zu sprechen, erhob sich der Fürst und schritt hinter dem Teufel auf den Hof, wo es von Leuten wimmelte. Da drängt sich der Schäfer ganz erhitzt durch die Haufen, gerade auf den Teufel zu und schreit: «Lauf' schnell, lauf' schnell, sonst wird's dir schlimm ergehen!»

«Wie kannst du dich erdreisten, mich aufzuhalten? Weißt du nicht, was ich dir gesagt?» raunte der Teufel dem Schäfer zu.

»Du Narr, hier handelt ſich's nicht um den Fürſten, ſondern um dich! Käthe lebt, und fragt nach dir.«

Sobald der Teufel von Käthen hörte, war er gleich fort, wie weggeblaſen, und ließ den Fürſten in Ruhe. Der Schäfer lachte ihn im Stillen aus und war froh, daß er den Fürſten durch dieſe Liſt befreit hatte. Dafür machte ihn der Fürſt zu ſeinem erſten Hofcavalier und liebte ihn wie ſeinen eigenen Bruder. Und er that wohl daran: denn der Schäfer war ſein treuer Rathgeber und redlicher Diener. Von den vier Säcken Gold behielt er keinen Pfennig für ſich: er half damit jenen, von denen es die Stellvertreter erpreßt hatten."

Es gibt noch viele Nachahmungen, vgl. Dunlop, 273. 274. 275. 283: Keller, Li Romans, CLXXV; Dvocletian, Einleit., 52: Straparola, II, 4; G. Chappuis, Facetieuses journées (Paris 1583), III, 4: Lafontaine bei Robert, Fables inédites, II. 434—444. Hierher gehört auch Gaal, Märchen der Magyaren, Nr. 4, faſt ganz wie bei Machiavelli, und Gutzkow, Unterhaltungen am häuslichen Herd, 1857, Nr. 45, S. 705 fg., wo es als polniſches Märchen mitgetheilt iſt. Einzelne Züge ſind auch in andere Darſtellungen übergegangen, z. B. Baſile, Pentamerone, überſetzt von Liebrecht, II, 20: vgl. auch §. 159.

Schließlich erwähne ich die ſonderbare Cur in Somadeva's Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 67: die wunderbare Verwandlung eines häßlichen Weibes in das ſchönſte durch Erblickung des Buddha im Dſanglun, S. 45.

§. 213. In die 12. Erzählung iſt die 13. eingeſchachtelt. Das in ihr hervortretende Nichtgebrauchen der Füße zum Gehen galt in Indien überhaupt als ein Zeichen der Vornehmheit (vgl. z. B. Mârkândeya-Purâna, VII, 45). Doch ſcheint es vorwaltend eine buddhiſtiſche Anſchauung, daß die Zeichen des Verdienſtes und des Glücks ſich unter der Fußſohle befinden; daher die hohe Verehrung der Abdrücke von Buddha's Fußſohlen (Köppen, Religion des Buddha, S. 434), z. B. auf dem Adamspik in Ceylon. Sie wurden, wie es ſcheint, für heilig gehalten, und wer ſie beſaß, ſcheute ſich, je mit den Füßen den Boden zu be-

rühren. So erzählt eine buddhistische Sage (bei Spence Hardy, Manual of Buddhism. S. 247): „daß Soma, der Sohn reicher Aeltern, von Jugend auf seinen Fuß nicht auf die Erde gesetzt habe. Es war nämlich auf seiner Fußsohle eine Linie von rothen Haaren, sich rechts krümmend, wie Blumen auf eine Trommel und wie von einem Purpurpinsel gemalt. Wegen dieses Zeichens der Größe ließ man ihn nie auf den Boden treten, ja selbst den Boden nicht sehen. Er brauchte nur zu drohen, auf den Boden treten zu wollen, dann thaten seine Diener ihm alles zu Liebe, um nicht den Verlust so vielen Verdienstes (d. h. des Resultats guter Werke in seinen frühern Existenzen) zu verursachen." In der, höchst wahrscheinlich ursprünglich buddhistischen, Sinhâsanadvâtrinçat, c. 28, wundert sich der weise Sematolog „über die Königszeichen, welche er in den Spuren von Fußsohlen erkennt, folgert aber zugleich daraus, daß der Inhaber dieser Sohlen sich seiner Füße zum Gehen bediene, daß er kein König sei".

Schon hierdurch wird es mir nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Erzählung aus buddhistischen Quellen herrührt, dafür spricht auch der Umstand, daß sie im Sindabadkreise erscheint, dessen sanskritisches Original höchst wahrscheinlich ursprünglich buddhistisch war (s. Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 188). Doch müssen wir alsdann annehmen, daß sie in der persischen u. s. w. Umarbeitung stark verändert sei, was sich übrigens in ihr auch deutlich zu erkennen gibt. Sie findet sich getrennt im Sindabâd-nâmah im Asiatic Journal, XXXVI, 10; in den Sieben Vezieren, bei Scott, Tales, 81; in Tausendundeine Nacht, Breslau, XV, 167; Syntipas, übersetzt von Sengelmann, S. 98; im Sandabar ist sie, weil ihr Anfang in den Umgestaltungen, welche sie sowie der Reiter der Erzählung von der Sikhandini (§. 9, S. 47) erfahren hatten, mit dem von letzterm ganz gleich geworden war, mit dieser verbunden (s. a. a. O.). Der Brahmane des Pantschatantra ist hier in einen Königssohn verwandelt, der auf die Jagd reitet und sich verirrt. Der Râkschasa ist ein weiblicher Dämon, der ihn um Hülfe anfleht und, mit seiner Er-

laubniß, sich — anstatt auf seinen Rücken — hinter ihn aufs Pferd setzt; wie im Pantschatantra, steigt sie dann ab, aber nicht neben einem Wasser, sondern neben Ruinen, und der Prinz hört, wie sie ihn Gespenstern übergeben will. Er rettet sich nun durch Gebet. Der letzte Zug zeigt deutlich Einfluß des mohammedanischen, bei Syntipas des christlichen Glaubens; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 102, 2; Keller, Li Romans, CXLII; Dyocletian, Einleitung, 46; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 200.

An die indische Darstellung schließt sich Aventures de Kâmrup, traduites de Garçin de Tassy, S. 204; die Scene eines georgischen Romans bei Brosset im Journal asiatique, 1835; endlich der Alte, welcher sich auf des Reisenden Sindabad Schultern setzt, Tausendundeine Nacht, II, 97—99, Weil; ebendaselbst, 204 und 227.

Man vgl. Mahâbhârata, XIII (IV, 206), 5883—5918, wo ein von einem Râkschasa gefangener Brahmane durch eine Antwort sich rettet, und dazu Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, V, 49—53.

§. 214. Mit der 12. Erzählung — in welche die 13., wie schon bemerkt, eingeschachtelt ist — schließen die Wilson'schen Handschriften. Die hamburger haben zwar noch die beiden Erzählungen, welche folgen, allein eine deutliche Spur, daß sie in ihrem Prototyp sich nicht befanden. Hinter der 12., speciell hinter der 85. Strophe finden sich nämlich die Worte: iti kathânakam pûrṇam, wörtlich: „hiermit ist die Erzählung voll", und die darauf folgenden beiden Erzählungen haben, gegen den sonstigen Gebrauch dieser Handschriften, keine sie zählenden Nummern. Ich folgere daraus — in Rücksicht auf die Wilson'schen Handschriften —, daß kathânaka hier das ganze fünfte Buch bezeichnen soll (vgl. die Bedeutung von upâkhyâna in dem Titel pancopakhyânam). Die berliner Handschrift hat nur noch Eine Erzählung, nämlich die 15.; aber auch diese scheint hier nur Zusatz von jemand, der sie in einer andern Recension fand — nicht in dem Prototyp der berliner — und von dort herübernahm. Denn sie schließt sich an Kosegarten's Text, S. 263, 14, sampadyate, sodaß unmit-

telbar darauf Strophe 89 folgt, also das ganze Motiv fehlt, weshalb der Gestrafte diese Geschichte erzählt, und zugleich eine vollständige Unordnung entsteht: denn diese Strophe, welche bei Kosegarten dem Gestrafften in den Mund gelegt wird, spricht hier der Freund: aber nichtsdestoweniger stimmt das unmittelbar darauf Folgende wieder mit Kosegarten überein, insofern nämlich auch hier — wie bei Kosegarten — der Freund fragt: „Wie war das?“ und nun der Gestrafte die Geschichte erzählt. Man sieht deutlich, daß die Geschichte in dem Prototyp nicht stand, sondern aus einer andern Recension entnommen ist, wobei sich der, welcher sie aufnahm, nicht einmal die Mühe gab, diesen Zusatz mit der Recension, welche er abschrieb, in äußerliche Uebereinstimmung zu bringen (vgl. §. 139). Der Mangel beider Erzählungen in den erwähnten Handschriften (bezüglich Prototypen) erklärt sich daraus, daß sie, wie wir sogleich sehen werden, in andern Recensionen an früheren Stellen standen; in einer der folgenden wurden sie von dieser an andere versetzt. Indem nun Handschriften theilweise (z. B. das zweite Buch) auf Grundlage von solchen gefertigt wurden, in denen sie ihre frühere Stelle eingebüßt hatten, theilweise (z. B. das fünfte) von solchen, in denen sie ihre neue noch nicht eingenommen hatten, entstanden Recensionen, in denen sie ganz fehlten (vgl. §. 193). Diese wurden dann wol — wie hier — nach denen, die sie enthielten, ergänzt, was in der berliner sehr ungeschickt geschah (vgl. analoge Fälle, die in §. 139 aufgezählt sind).

§. 215. Der Freund kommt nochmals darauf zurück, daß der Gestrafte gutem Rathe hätte folgen sollen, und erzählt zum Beleg die 14. Fabel. Dieses Stadium, welches, wie man sieht, gar nicht einmal ein neues Motiv bringt, fehlt in den Wilson'schen Handschriften und der berliner, und fehlte wahrscheinlich auch in den Prototypen der hamburger Handschriften (s. §. 214), sodaß es deutlich eine neue weitere Ausspinnung ist, um noch eine Geschichte hinzufügen zu können. Die 14. Erzählung selbst fehlt hier in den Wilson'schen Handschriften, sowie in der berliner (wegen der hamburger s. vorigen Paragraphen), befindet sich aber in diesen schon zu Anfang des zweiten Buchs (s. §. 116); das südliche

(Dubois') Pantschatantra enthält sie sogar schon in ihrem ersten Buche (S. 37, f. §. 36). Die arabische Bearbeitung, Somadeva und der Hitopadeśa haben sie gar nicht, woraus natürlich folgt, daß sie erst ein späterer Zusatz ist. Schon §. 36, S. 111, ist die Ueberzeugung ausgesprochen, daß ihre Stellung früher (und zwar in der sanskritischen Grundlage des südlichen Pantschatantra) im ersten Buche war; als dieses zu voll geworden war, gingen wol in einer Recension die 14. in das zweite Buch, in einer andern beide in das fünfte über.

Die Darstellung stimmt an allen vier mir zugänglichen Orten (Kosegarten, hamburger, berliner, Dubois) in den Thatsachen überein; in der berliner Handschrift ist sie sehr kurz, in den übrigen ausführlich.

Die Vögel, welche hier erwähnt werden — in der berliner Handschrift kommen sie in der Mehrzahl vor —, erscheinen wahrscheinlich auch im Mahâbhârata (s. die Anm. zu der Uebersetzung) und scheinen zu noch mehr Fabeln Veranlassung gegeben zu haben, vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 45, 1.

§. 216. Der Gestrafte entläßt den Freund, räth ihm aber, nicht allein zu gehen. Ueber dies hier ganz unpassende Motiv ist schon im §. 36, S. 112, gesprochen. Die 15. und letzte Erzählung fehlt, wie §. 214 bemerkt, in den Wilson'schen Handschriften, erscheint zwar in den hamburger und der berliner, scheint aber in deren Prototypen gefehlt zu haben (s. §. 214). In dem südlichen (Dubois') Pantschatantra findet sie sich schon im ersten Buche (S. 39, f. §. 36), und ich habe oben (§. 36) dieses Buch für ihre frühere Stelle erklärt. Doch ist sie im südlichen Pantschatantra zu einer vollständigen Rahmenerzählung erweitert, und diese Entwickelung ist natürlich viel später. Die Darstellungen in den sanskritischen Texten sind ohne Einschachtelungen und stimmen wesentlich miteinander überein. Die im südlichen (Dubois') Pantschatantra weicht, auch abgesehen von den Einschachtelungen, von ihnen ab und zeigt zwar vorwaltend Neigung zum Raffinement, jedoch auch entschieden Spuren einer ältern Fassung. Der Brahmane pilgert — ohne daß seine Mutter, wie in den sanskritischen Texten,

vorkommt — zu der heiligen Ganga: ein Krebs bittet ihn unterwegs, ihn mitzunehmen, und schon hat dieser eine gewisse Vorahnung, daß er ihm vielleicht nützen werde; zum Beleg erzählt er ihm die §. 130 erwähnte Fabel von dem Elefanten und den Mäusen. Wie in den sanskritischen Darstellungen, legt sich der Brahmane unter einen Baum; unter diesem nistet eine Schlange, auf ihm ein Rabe; beide sind Alliirte: wenn eine Beute kommt, weckt der Rabe die Schlange, sie tödtet diese und die Raben verfreisen sie. Dies geschieht auch jetzt. Der Brahmane wird getödtet. Während ihn aber der Rabe verzehren will, bemerkt er, daß sich etwas im Reisesacke regt; er streckt seinen Kopf hinein; da packt ihn der Krebs mit seinen Scheren. Der Rabe bittet um Gnade; diese will aber der Krebs nur unter der Bedingung verwilligen, daß er den Brahmanen wieder lebendig macht. Die Schlange saugt darauf das Gift wieder aus und der Brahmane lebt wieder auf. Nachdem er alles Vorgegangene erfahren, fordert er den Krebs auf, den Raben freizulassen. Dieser aber erzählt ihm die Fabel „vom Brahmanen und falschen Krokodil" (§. 36, S. 112) und tödtet den Raben alsdann.

Diese Darstellung ist das Mittelglied, durch welches wir erkennen, daß wir auch hier wieder, wie schon so oft, die Umwandlung einer buddhistischen Fabel vor uns haben. Diese erscheint, wie gewöhnlich, in einem Dschâtaka und findet sich bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 311. Sie lautet folgendermaßen:

„Ein Brahmane hatte ein Feld, welches er täglich besuchte. Dabei nahm er stets einen goldfarbigen Krebs in die Hand, welcher in einem Teiche innerhalb der Grenzen dieses Feldes war, und ließ ihn dann wieder dort. Eine Krähe bemerkte diese Freundschaft zwischen dem Brahmanen und dem Krebs, beneidete sie darum und ging zu einer Schlange, welche in einer Höhle am Fuße des Baumes saß, und sagte zu ihr: «Freundin, meine Frau, die bald Eier legen will, hat ein starkes Gelüste nach den Augen des Brahmanen, der jeden Tag das Feld besucht, so daß sie sie ausreißen und fressen möchte; wenn es ihr nicht erfüllt

wird, stirbt sie sicher; wenn du ihr dazu helfen willst, wird sie nicht verfehlen, dich mit ihren Eiern zu belohnen. Du brauchst nur morgen früh dich in einem der Feldwege zu verbergen und ihn zu stechen». Die Schlange war dies zufrieden und verbarg sich. Der Brahmane kam, nahm den Krebs, seinen Freund, aus dem Teiche in die Hand und ging seinen Weg weiter, wie gewöhnlich, in das Feld. Die Schlange stach ihn, sowie er herankam. Der Brahmane fiel wie todt hin. Die Krähe kam sogleich herangeflogen und ließ sich auf ihm nieder, um ihm die Augen auszuhacken. Da packte der Krebs mit der einen seiner Scheren den Hals der Schlange, mit der andern den der Krähe und drohte, sie zu tödten, wenn sie das Gift nicht wegnähmen und seinen Freund wieder herstellten. Die Schlange bat voll Schrecken den Krebs, ihr zu erlauben, ihren Mund an die Wunde zu bringen. So sog sie das Gift wieder heraus, und der Brahmane stand sogleich auf, als ob ihm nichts zugestoßen gewesen wäre. Darauf tödtete der Krebs beide, indem er sagte, daß es unziemlich sei, zwei solche Bösewichter am Leben zu lassen." (Es folgt noch der gewöhnliche Zusatz über das, was die Personen der Fabel in Buddha's Zeit waren; nämlich der Brahmane Buddha selbst, der Krebs einer seiner Schüler, Schlange und Krähe seine Hauptfeinde.)

Es ist schon oben (§. 60) angedeutet, daß ich diese Fabel für eine durch griechischen Einfluß entstandene halte, nämlich aus der dort erwähnten, wo der Krebs eine Schlange tödtet. Denn ich zweifle sehr, daß das Tödten einer Schlange durch einen Krebs eine so gewöhnliche Erscheinung ist, daß sie an verschiedenen Orten zur Bildung einer Fabel Veranlassung geben konnte. Die Geschichte bei Aelian, Historia animal., XVI, 38, „wo die Krebse Schlangen hindern, einen Sumpf zu verlassen", ist gewiß selbst nur eine, ebenfalls mit der alten (schon von Alcäus gekannten) griechischen in Verbindung stehende Fabel. Die ebenerzählte buddhistische Fabel trägt auch das gewöhnliche Kennzeichen der Entlehnung an sich: die Uebertreibung, hier in der Form der Verdoppelung: der Krebs tödtet eine Schlange und eine Krähe; diese

eine Seite, die Tödtung des Vogels, hat sich aber wieder abgesondert und sich zu der §. 60 erwähnten buddhistischen Fabel individualisirt. Mehr übrigens als die Veranlassung dankt die buddhistische Fabel der griechischen nicht: ihre Gestaltung ist im übrigen ganz unabhängig von ihr. Die Tödtung der Schlange ist in ihr Folge der Freundschaft und dient als Beleg für eine Regel der Klugheit.

§. 217. Trotz der Ermahnung (vgl. §. 216 und 36) geht der Freund ohne Gefährten weg. Das Buch sieht aber, wie schon §. 199 angedeutet, nicht wie ein abgeschlossenes aus, sondern fast eher, als ob es hätte noch weiter ausgesponnen werden sollen und in den uns vorliegenden Recensionen noch nicht bis zu dem angestrebten Grade vollendet wäre.

Damit sind die fünf Bücher des indischen Pantschatantra vollendet.

---

§. 218. Die arabische Bearbeitung des sanskritischen Werkes, aus welchem auch das Pantschatantra hervorgegangen ist, enthält außer den dem letztern entsprechenden Abschnitten noch mehrere andere. Wenn wir der ersten, §. 12 erwähnten Einleitung Vertrauen schenken, so waren diese sämmtlich, natürlich mit Ausnahme der vier einleitenden Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension, aus dem Sanskrit entlehnt. Diese schreibt nämlich dem Bidbai die Abfassung von 14 Kapiteln zu (bei Knatchbull, S. 29), und gerade so viel enthält das Kalilah und Dimnah (nach Abzug jener vier) in der Silv. de Sacy'schen Recension. Bei dieser Annahme aber würde selbst das sechste Kapitel als dem Sanskrit entlehnt zu betrachten sein, von dem es doch kaum zu bezweifeln ist, daß es ein nichtindischer Zusatz sei (vgl. §. 109). Wir dürfen schon danach vermuthen, daß auf die Angabe dieser Einleitung kein Gewicht zu legen ist, daß sie eben nur auf der Anzahl der Kapitel beruht, in welchen die arabische Bearbeitung dem Verfasser derselben vorlag und daß er diese ohne weiteres auch für die des indischen Originals annahm. Gewichtvoller sieht eine andere An-

gabe aus, welche sich in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung findet. Dieser hat nämlich am Ende seiner Uebersetzung des zweiten Kapitels in Silv. de Sacy's Recension, welches er als Vorrede des arabischen Uebersetzers betrachtete (s. §. 13, S. 58) einen Zusatz, welchem gemäß von den 16 Kapiteln, in welche — exclusive der zwei Vorreden, der eigenen und der dem arabischen Uebersetzer zugeschriebenen — das Werk bei ihm zerfällt (nämlich zwei einleitende = Kap. 3. 4 der Silv. de Sacy'schen Recension, und 14 eigentliche), nur zehn aus dem Indischen stammten, sechs dagegen das Werk von Buzurdjmihr, Sohn des Bakhtegan (بزرجمهر بن بختكان), sein, d. i. dem Vezier des Khosru Anuschirvan (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 113). In einem berliner Codex dieser Uebersetzung ist das Inhaltverzeichniß der Kapitel so geordnet, daß die sechs, welche hiernach die Zusätze des Buzurdjmihr wären, am Ende stehen. Danach wären sie die beiden einleitenden Kapitel, welche, wie gesagt, dem dritten und vierten der Silv. de Sacy'schen Recension entsprechen; ferner das 14. (die Geschichte von Jladh Beladh u. s. w.), das 16. (Mönch und Gast), das 17. (die dankbaren Thiere) und das 18. (die Reisegefährten). Wie wenig aber auf diese Mittheilung zu geben ist, zeigt sich schon darin, daß sie das dritte Kapitel, welches unzweifelhaft von Almokaffa herrührt (§. 14), dem Buzurdjmihr zuschreibt und ebenso das 17., welches nach §. 69—71 unzweifelhaft aus dem Indischen stammt. Man könnte nun vielleicht annehmen, daß diese Notiz in der berliner Handschrift nur speciell auf falsche Kapitel übertragen sei, daß sie aber bezüglich der Anzahl der hinzugesetzten Kapitel auf einer alten und richtigen Ueberlieferung beruhe. Für diese Annahme könnte zu sprechen scheinen, daß alsdann das eigentliche indische Werk zehn Abschnitte enthalten hätte, eine runde Zahl, wie man sie wol bei derartigen Sammlungen erwarten darf; allein dieser Schein fällt dadurch zusammen, daß wir wol unzweifelhaft 11 Kapitel als dem indischen Original entlehnt finden, nämlich die schon besprochenen 5., 7., 8., 9., 10., und die nun zu besprechenden 11., 12., 13., 14., 17., 18., sodaß

also auch die Zahl in dieser Notiz auf keiner sichern Ueberlieferung beruht. Ich zweifle daher, ob wir dieser ungenauen Angabe irgendeinen Einfluß auf unsere Untersuchungen einzuräumen haben.

Ehe ich mich zu den einzelnen Kapiteln wende, muß ich noch eins bemerken. Die Erzählungen, welche wir im Folgenden finden werden, sind in Bezug auf ihre Form von den besprochenen fünf Büchern des Pantschatantra sehr verschieden, und wer die Gestalt der letztern, zumal in den uns vorliegenden sanskritischen Recensionen, im Sinne hat, möchte, dieses Gegensatzes wegen, sich schwer zu der Annahme entschließen, daß sie mit jenen in einem Grundwerke ursprünglich vereinigt waren. Ich muß deswegen ins Gedächtniß zurückrufen, daß, den bisher geführten Untersuchungen gemäß, die sanskritische Gestalt der fünf Bücher eine verhältnißmäßig sehr neue ist und daß sie sich erst nach und nach immer mehr erweitert haben. Faßt man aber die ältere Gestalt in den Sinn, wie wir sie fast durchweg in der arabischen Bearbeitung reflectirt fanden, so ist der Gegensatz viel geringer, ja in Betreff des vierten und fünften Buches, wie sie uns im neunten und zehnten Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension vorliegen, verschwindet er fast ganz. Von diesen enthielt jedes nur eine Einschachtelung, sodaß sie gewissermaßen die Brücke zu den nachfolgenden Kapiteln bilden, welche größtentheils gar keine Einschachtelung enthalten. Vielleicht wirkte dieser Mangel an Einschiebungen mit dazu, daß im Sanskrit aus dem Grundwerke das mit dessen fünften Buche abgeschlossene Pantschatantra entstand. Die übrigen Kapitel schienen zu verschieden von jenen erweiterten und wurden deshalb weggelassen. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen!

§. 219. Das 11. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension (Wolff, II, 8; Knatchbull, 273) ist bei Symeon Seth eine Stelle weiter gerückt und dessen 8. Abschnitt (S. 87), bei Johann von Capua Kap. VIII (k., 5), deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, Kap. VIII (R., V), spanische Uebersetzung, c. VIII (fol. XLIV, 6), bei Doni, Trattato, V (S. 70); Raimond de Beziers, Kap. X (Not. et Extr., X, 2, 16); bei Nasr-Allah, Kap. IX (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); Anvár-i-Suhaili, c. VII (S. 417);

ebenso Cabinet des fées, XVIII, 43; bei Baldo, fab. XVII (Edélestand du Méril, S. 243); Lafontaine, VIII, 22.

Dieses Kapitel behandelt den Fall, wo sich zwei Feinde (hier Katze und Maus) durch eine momentane Verbindung miteinander vor ihren andern Feinden (die Maus hier vor einer Eule und einem Wiesel, die Katze vor einem Jäger) retten. Die griechische Uebersetzung weicht in einigen Nebendingen ab, so hat sie, als ganz unpassenden Zusatz, daß die Katze das Wieselchen von dem Loche der Maus verjagen soll und verjagt; darin stimmt sie weder zu Johann von Capua, noch zu dem Anvár-i-Suhaili, noch endlich zu dem sogleich mitzutheilenden Sanskritterte. Johann von Capua hat statt des Wiesels canis, worüber §. 201, S. 483 gesprochen ist; statt der Eule hat er einen Vogel ohne nähere Bestimmung; daraus hat die deutsche Uebersetzung einen ar gemacht, und dieses deutsche Wort hat in der spanischen Uebersetzung (vgl. §. 14. 41. 61. 84. III, 4 u. a.) milano herbeigeführt, woraus dann Doni's nibbio geflossen ist. In allem übrigen repräsentirt Johann von Capua hier sicherlich, wie gewöhnlich, den ursprünglichen arabischen Text am treuesten. Denn seine Uebersetzung stimmt mehr als alle bisher bekannten Ausflüsse der arabischen Bearbeitung mit der sanskritischen Darstellung, nicht selten fast wörtlich, überein. Das Anvár-i-Suhaili hat einen Raben statt der Eule. Baldo hat, wie der arabische Text, „Wiesel und Eule". Den Schluß hat er aber auf eigene Hand verändert, indem er die Katze, nachdem sie kaum befreit ist, die Maus fressen läßt. Danach könnte man auch die treulose Katze in „Katze und Maus" in Tausendundeine Nacht, III, 906 (Weil), hierher zu ziehen geneigt sein; allein die Abweichungen sind zu stark. Doch sind auch in dieser Darstellung eine Menge indische Anklänge. Dagegen gehört Abstemius, 70, in Neveleti, Mythol. aesop., wol sicher hierher, obgleich an die Stelle der Katze ein Geier getreten ist.

Wer mit indischen Werken bekannt ist, würde ohne weiteres den indischen Ursprung dieses 11. Kapitels nach Durchlesung desselben aus der Gesammtdarstellung vermuthen und würde diese Vermuthung durch manche Einzelheiten bestätigt sehen, z. B. Wolff,

II, 8, 2 v. u. = Pantschatantra, II, 121; Wolff, II, 18, 2 = Pantschatantra, II, 32. Allein es bedarf solcher Einzelbeweise nicht; die ganze politische Fabel findet sich Mahâbhârata, XII (III, 539), V. 4930 fg., und wird hier, ähnlich wie im Kalilah und Dimnah durch die Frage des Dabschelim, durch die des Yudhishthira eingeleitet. Ich erlaube mir daher, des Vergleichs wegen, auch diese mit zu übersetzen:

„Yudhishthira. Nun wünsche ich deinen Rath zu hören, o du stiergleicher Bharatide! Wie ein König, der von Feinden umringt ist, der kundig des Rechten und des Nützlichen, erfahren in den Schriften über Recht, seiner Sinne Herr bleibt; ich frage dich, o bester Kuruide! erzähle mir dieses, wie sich ein König zu benehmen hat, der von vielen Feinden bedroht ist; dieses allsammt wünsche ich zu hören der Ordnung gemäß. Gar viele früher erzürnte Feinde streben, wegelagernd, einen im Unglück befindlichen König auszurotten: wie könnte der allein, schwach und ohne Helfer, allenthalben von Starken verfolgt, sich aufrecht erhalten? Wie erkennt er den Freund, sowie den Feind auch? und wie muß sich der Feind und Freund bei dieser Gelegenheit benehmen? Wie aber soll ein Mensch gegen einen, der sich als Freund erwiesen, sowie auch gegen einen, der Feind geworden, handeln? oder wie handelnd möcht' es ihm wohlergehen? Mit wem soll er Zwietracht halten, mit wem einen Bund schließen? Oder wie soll er, selbst wenn mächtig, in der Mitte von Feinden sich benehmen? Dieses ist das schwerste Werk von allen Werken, o Feindequäler! Niemand kann es verkünden — selbst einen Hörer zu finden, ist schwer — außer dem getreuen, seinen Leidenschaften gebietenden Bhishma, dem Sohne des Säntanu. Dieses, o Hochglücklicher! hast du erforscht und verkünde es mir all!

Bhishma. Diese deine Frage, o Yudhishthira! ist dir angemessen und bringet Heil. Höre, o Sohn! vollständig die Geheimlehre für Misgeschicke, o Bharatide. Der Feind wird zum Freunde und der Freund auch wird zum Feinde; sich nach der Nützlichkeit richtend, ist der Gang des zu Thuenden

stets [1]) unbeständig: dieser folgend, sei man vertrauensvoll oder feindlich, bei der Entscheidung über das, was man thun und lassen soll, Ort und Zeit genau erwägend. Verständige müssen, ihren Vortheil suchend, nachdem sie sich davon überzeugt, Verträge eingehen: selbst mit seinen Feinden muß man sich vertragen; denn sein Leben soll man schützen, o Bharatide! Denn welcher Mann thörichterweise sich niemals mit seinen Feinden verträgt, der erreicht nimmer seinen Zweck, noch auch Nutzen, o Bharatide! Doch wer mit dem Feinde sich verbindet und sich verfeindet mit dem Freunde, einzig das dem Zweck Angemessene im Auge habend, der erwirbt sich großen Gewinn. Hier erzählt man auch diese alte Geschichte, das Gespräch der Katze und der Maus unter dem heiligen Feigenbaum:

In einem großen Walde war ein großer heiliger Feigenbaum, von einer Fülle von Schlinggewächsen umrankt, mit Scharen von mancherlei Vögeln bedeckt, an Zweigen reich, wie eine Wolke kühlen Schatten gewährend, herzerfreuend, ein in der Nähe eines Waldes gewachsener Baum voll Schlangen und Wild. An dessen Wurzel hatte eine sehr kluge Maus, mit Namen Palita (d. i. der Graue) ein Loch mit hundert Oeffnungen gemacht und wohnte darin. Auf einem Zweige desselben hauste einst vergnügt eine Katze, mit Namen Lomaça (die Haarige), eine Menge Vögel verschmausend. Und dahin kam ein Tschandâla, welcher im Walde wohnte, und stellte da stets, wenn die Sonne untergegangen war, eine Falle auf; nachdem er die aus Därmen geflochtenen Bande, der Ordnung gemäß, zurecht gelegt hatte, ging er vergnügt nach Hause, schlief und ging in der Morgendämmerung wieder hin. Da wurden in der Nacht stets viele wilde Thiere gefangen. Einst ließ sich aus Unvorsichtigkeit auch die Katze darin fangen. Als diese seine stets würgende Feindin verstrickt war, o Hochweiser! trat Palita, diese Gelegenheit wahrnehmend, recht unbesorgt aus seinem Loche hervor. Indem er nun, sorglos gehend, in diesem

[1]) Man trenne sadâ gatih in zwei Worte.

Walde umherwanderte [1]) und Nahrung suchte, erblickte er nach einiger Zeit den Köder; er stieg auf die Falle und fraß ihn, oberhalb seines gefangenen Feindes stehend, im Herzen lachend. Während er nun, an den Köder gefesselt, sich einmal umsieht, sah er einen andern furchtbaren Feind von sich in der Nähe, ein Ichneumon, dem Kriegsgotte vergleichbar, an seinem Erdloche liegend, schnellfüßig, rothäugig, mit Namen Harita (d. i. der Grüne). Eilig war es herangekommen, durch diesen Mäusegeruch gelockt, mit der Zunge leckend, der Speise halber, stand es auf dem Boden, den Kopf in die Höhe gerichtet. Zugleich sah er auf dem Zweige einen andern Feind, die in Höhlen hausende Eule, mit Namen Tschandraka (d. i. kleiner Mond, Pfauenauge), die scharfgeschnäbelte, nachtwandelnde. Indem ihm so Ichneumon und Eule in die Augen fielen und er in diese überaus große Gefahr gerathen war, hatte er folgenden Gedanken: «Wie muß einer, der sein Bestes will, in diesem schweren Misgeschick handeln, wo Tod droht und Gefahr ringsum sich erhoben?» So von allen Seiten eingeschlossen, allenthalben Gefahr erblickend, war er von Furcht zerquält und that den alleräußersten Schritt. Denn unter allen Misgeschicken und Verlusten ist der des Lebens am höchsten zu achten und ebendieses Misgeschick drohte infolge dieser Gefahr von allen Seiten. «Gehe ich rasch in die Erde, so wird mich das Ichneumon fressen; wenn ich hier stehen bleibe, die Eule; die Katze, wenn sie von Banden frei ist. Doch ein Weiser, wie ich, darf sich nicht verwirren lassen; ich werde mein Leben zu retten suchen, indem ich einen den Umständen angemessenen Rath fasse. Denn ein mit Verstand begabter Weiser, der der Schriften über Lebensweisheit kundig, geht nicht zu Grunde, selbst wenn er in große und furchtbare Noth gerieth. Ich sehe aber jetzt hier keine andere Zuflucht, als die Katze. Denn dieser Feind befindet sich in Noth und ich kann ihm Großes leisten. Wie kann aber jetzt einer sein Leben retten, der von drei Feinden verfolgt wird?

[1]) Man corrigire: anucaratâ.

Deswegen gerade suche ich meine Zuflucht bei diesem Feinde, der Katze. Mich auf die Vorschrift der Lebensweisheit stützend, schildere ich ihm seinen Vortheil, damit ich diese Menge von Feinden durch den höhern Verstand täusche. Wenn ich diesem meinem über alle maßen großen, thörichten, ins höchste Unglück gerathenen Feinde seinen Vortheil durch eine Verbindung mit mir begreiflich machen kann, wird er vielleicht, da er in Noth ist, sich mit mir vertragen. Ein Mächtiger, der sein Leben zu schützen hat, soll sich — wie die Lehrer sagen — im Unglück selbst aus einem verachteten Feinde einen Rückhalt bilden. Denn besser ein kluger Feind als ein thörichter Freund! Mein Leben aber ruht auf meinem Feinde, der Katze. Wohlan! ich will ihm ein Mittel angeben, welches zu seiner eigenen Rettung dient. Vielleicht wird jetzt dieser Feind durch die Verbindung klug werden!«

So überdachte die Maus die Gesinnung des Feindes. Darauf sprach sie, kundig, wie man in Wahrheit seinen Zweck erreicht, kennend die richtige Zeit für Vertrag und Feindschaft, zur Katze folgende, freundlich beginnende Rede: «Freundschaftlich richte ich ein Wort an dich: Lebst du etwa, o Katze? denn ich wünsche dein Leben, da unser beider Heil innig miteinander verbunden ist. Du brauchst keine Furcht zu haben, o Lieber! Du wirst deinem Wunsche gemäß leben. Ich werde dich retten, wenn du mich nicht tödten willst. Es ist ein Mittel da — nicht schwer vollziehbar [1]) erscheint es mir —, durch welches du Freiheit, ich Heil erlangen kann. Dieses Mittel habe ich gefunden, meinen Geist hin- und herwendend, sowol zu deinem als meinem Nutzen: denn unser beider Heil ist innig miteinander verbunden. Denn dieses Ichneumon und diese Eule, die bösegesinnt mir nachstellen, wagen sich nicht heran, o Katze! darum bin ich noch unversehrt. Krächzend, mit rollenden Augen sieht die böse Eule mich an, sitzend auf der Spitze des Baumzweigs: vor ihr fürchte ich mich heftig. Sieben Schritte bilden Freundschaft unter Guten [2]): du bist nun mein

[1]) Ich lese: °tràdushkarah = | atra | adush°.
[2]) S. Anm. zu II, Str. 47.

kluger Freund; ich werde gegen dich handeln, als ob ich mit dir in einem Hause wohnte; du hast keine Furcht mehr nöthig. Denn du bist nicht fähig, ohne mich den Strick zu lösen: ich werde deine Stricke lösen, wenn du mich nicht verletzest. Du wohnest auf des Baumes Spitze; ich an dessen Wurzel. Beide wohnen wir lange an diesem Baume, wie dir bekannt. Wem niemand traut [1]) und wer niemandem traut, diese beiden sind stets von Angst erfüllt und werden von Verständigen nicht gelobt. Deswegen möge Liebe unter uns erwachsen; ein ewiger Bund uns sein. Dieselben aber tadeln auch, wenn für einen Vortheil die richtige Zeit verpaßt wird. Höre, wie unser Nutzen hier miteinander verbunden ist: ich wünsche dein Leben, du wünschest mein Leben: irgendjemand setzt auf einem Holzscheite über einen tiefen Strom: er bringt das Holzscheit hinüber und wird durch das Holzscheit hinübergebracht; gerade solch' eine gegenseitige hochwichtige Verbindung wird zwischen uns stattfinden: ich werde dich erretten und du wirst mich erretten.»

Nachdem aber Palita diese für beide dienliche Sache ausgesprochen und, die Umstände berücksichtigend, durch Gründe überzeugend nachgewiesen hatte, sprach die kluge Katze, nachdem sie des Feindes schöne Rede gehört, folgende mit durch Gründe überzeugendem Inhalt versehene Worte; die verständige, redebegabte, nachdem sie ihren Zustand überblickt, verehrte ihn, diese Rede entwickelnd, ebenfalls mit Höflichkeit; darauf sprach die scharfzahnige, mit Augen wie Edelstein und Jaspis versehene Katze Lomaça, ein wenig aufblickend, zur Maus: «Ich lobe es, o Liebe! — Heil sei dir! — daß du mein Leben zu retten wünschest, und wenn du Hülfe weißt, so möge sie ohne weiteres Besinnen gebracht werden, denn ich bin sehr übel daran und du noch übler als ich: zwei, die sich in übler Lage befinden, sollen sich aber verbinden ohne Verzug. Ich werde anordnen, was der Lage angemessen, zur Erreichung des Zwecks dienlich ist, o Herr! Wenn ich aus meiner Noth befreit sein werde, soll deine That nicht verloren sein: ich

[1]) Man lese: nâçvasite, Atmanepadam wegen Metrum.

bin dein gebeugter, ergebener Schüler und thue, was ihm nützlich ist; deinem Befehle folgsam, komme ich hülfesuchend zu dir.»

So angeredet, sprach Palita zu der Katze, die sich ihm unterworfen, folgende nützliche Rede mit passendem Inhalt und sachgemäß:

«Daß du trefflich gesprochen, nimmt mich bei deinesgleichen nicht Wunder. Jetzt höre von mir, welchen Weg ich zu unserm Nutzen ausgedacht: ich werde mich zu dir begeben; ich habe große Furcht vor dem Ichneumon; schütze du mich! tödte mich nicht! ich vermag dich zu retten. Auch vor der Eule schütze mich desgleichen; denn die Abscheuliche verlangt nach mir; ich werde deine Banden zernagen, o Freund! ich schwör' es dir wahrhaftig zu.»

Nachdem Lomaça diese passende, angemessene, sachgemäße Rede gehört hatte, verehrte er den Palita mit einem Willkommen, freudig zu ihm aufblickend. Nachdem die Katze, Freundschaft fühlend, den Palita geehrt hatte, sprach die Heldin vergnügt und eilig, nachdem sie überlegt: «Komm rasch herbei — Heil sei dir! — du bist mein Freund, mir so lieb wie mein Leben: denn durch deine Gnade, o Weiser! werde ich das Leben wieder erlangen. Was immer, o Schützer, nach diesen Vorfällen von mir für dich gethan werden kann, das befehl nur! ich werde es thun; ein Bund, o Freund! sei zwischen uns beiden. Aus dieser Gefahr befreit, werde ich sammt der Schar meiner Freunde und Verwandten alles thun, was dir lieb und nützlich ist, und, aus dieser Noth befreit, o Guter! werde ich gewiß Liebe dir erweisen und die Wohlthat eines Wiedervergeltenden. Ein Vergeltender aber, wenn er auch viel thut, leuchtet doch nicht gleichwie der, der zuerst wohlthat. Denn der eine thut ein Werk, der andere aber bezahlt es nur.» —

Bhishma sprach: «Nachdem die Maus der Katze ihren eigenen Vortheil begreiflich gemacht hatte, setzte sie sich voll Vertrauen in den Schos dieser Schuldbeladenen. Nachdem auf diese Weise die kluge Maus durch die Katze gesichert war, schlief sie unbesorgt an der Brust der Katze, wie an der eines Vaters oder einer Mutter. Als nun das Ichneumon und die Eule die Maus in

den Armen der Katze ruhen sahen, da verloren sie alle Hoffnung: beide sehr erschreckt, nachdem sie eilig sich ihrer Nahrung genähert hatten, geriethen in die größte Verwunderung, da sie die große Freundschaft jener beiden sahen: die beiden Starken, Verständigen und Geschickten saßen nahe, aber infolge dieses Rathschlusses unfähig, Gewalt gebrauchen zu können, da sie Maus und Katze ihres Zweckes willen miteinander verbunden sahen, gingen beide, Ichneumon und Eule, schnell zu ihrer Wohnung. [1]) Palita, der Zeit und des Ortes kundig, an die Glieder der Katze geschmiegt, zernagte, die richtige Zeit erwartend, o Herr der Männer! die Stricke. Die Katze aber, von der Gefangenschaft gequält, Eile begehrend, als sie sah, wie die Maus, ohne sich zu beeilen, die Banden zernagte, begann den Palita anzutreiben, da er sich bei der Zernagung der Stricke so wenig beeilte: «Warum, o Lieber, beeilst [2]) du dich nicht sehr? Warum bist du lässig, nachdem du deinen Zweck erreicht? Sei nicht undankbar [3]) und löse die Stricke, bevor der Jäger kommt». So von der Eilenden angeredet, sprach der verständige Palita zu der bedachtlosen Katze die passende, den eigenen Nutzen im Auge habende Rede: «Schweig still, o Lieber! du hast weder Eile noch Furcht nöthig; denn ich bin da, der ich die rechte Zeit kenne; ich werde die richtige Zeit nicht vorübergehen lassen. Eine That, die zur unrichtigen Zeit gethan wird, ist nicht fähig, Nutzen zu bringen; geschieht aber dieselbe zur richtigen Zeit, so ist sie großen Nutzens fähig. Wenn ich dich zur unrechten Zeit befreite, so würde mir von dir aus Gefahr entstehen. Darum erwarte die Zeit! Warum eilst du so, mein Freund? Wenn ich den Tschändâla kommen sehe, mit dem Messer in der Hand, dann werde ich deine Stricke zernagen. Zu dieser Zeit befreit, wirst du auf den Baum springen: denn alsdann wirst du an nichts weiter als an dein Leben denken. Wenn du

---

[1]) V. 4999.

[2]) Ich lese: atitvarase; denn tri gibt keinen Sinn und ist auch nicht Atmanepadam.

[3]) Ich lese: amitraghnah; denn der Vocativ ist schwerlich hier richtig.

alsdann voll Angſt und Furcht entflohen biſt, o Lomaça! werde ich in mein Loch eilen; du nimmſt den Zweig zu deinem Sitze.»

Nachdem die Katze von der Maus dieſe auf ihren Nutzen berechnete Antwort erhalten hatte, ſprach die Hochverſtändige, nach dem Leben begierig, das Weſen der Rede kennend, zu der zögernden Maus eilend folgende, ihr ſelbſt dienliche, vollſtändig angemeſſene Worte:

«So vollziehen nicht die Guten liebevoll Freundesdienſt; wie du von mir eilig aus der Noth befreit biſt, ſo hätteſt auch du eilig das mir Dienliche thun müſſen; ſtrenge dich an, o Hochweiſer, damit wir beide gerettet ſind. Wenn du aber zögern willſt, weil du unſerer frühern Feindſchaft gedenkſt, dann betrachte, du bös Handelnder, deinen offenbaren Lebensverluſt.[1]) Wenn ich unbewußterweiſe früher irgendetwas Böſes gethan habe; ſo wolle daran nicht denken! ich bitte dich um Verzeihung; ſei mir gnädig!»

Darauf ſagte die Maus, begabt mit der Kenntniß der Schriften, zu der ſo redenden, verſtändigen Katze folgendes, ſehr treffliches, Wort: «Ich habe dich, deine Sache führend, gehört: du hörſt auch mich, die meinige führend: iſt ein gefürchteter Freund zu gewinnen, ein Freund, der durch Gefahr verbunden, ſo ſoll man das mit großer Vorſicht thun, wie man die Hand aus dem Munde einer Schlange zieht. Wer mit einem Mächtigen ſich verbindet und dabei nicht auf ſeiner Hut iſt, dem dient dies ſo wenig zum Vortheil, als wenn er etwas Ungeſundes gegeſſen hätte. Niemand iſt irgendjemandes Freund, niemand iſt irgendjemandes Herzbruder[2]); nur durch Nutzen gewinnt man Freunde, und ſo auch Feinde. Durch Gewinn wird Gewinn gefangen, gleichwie Waldelefanten durch zahme, und kein Menſch kümmert ſich, ſobald das, was er zu thun hatte, gethan iſt, um den, der es gethan. Deswegen ſoll man alles ſo thun laſſen, daß nichts zu thun übrig bleibt. In dieſem Augenblicke biſt du, gequält durch die Furcht

[1]) Nämlich: vor welchem die Katze ſie gerettet hat.

[2]) So hat der Text: man würde eher für das letztere Feind erwarten; auch ließe es ſich leicht hinein emendiren.

vor dem Tschándála, nicht mächtig, mich zu fangen, da dein ganzer Sinn auf deine Flucht gerichtet ist. Der größte Theil des Netzes ist aber zernagt, ein einziger Strick ist nur übrig gelassen; den werde ich zernagen; darum sei nur gleich außer Sorgen, o Lomaça!»

Indem sie so miteinander sprachen, beide auf gleiche Weise in Gefahr, ging diese Nacht zu Ende; Lomaça aber gerieth in Angst. Darauf erschien um die Zeit der Morgendämmerung der misgestaltete, schwarzbraune, durch dicke Hüften entstellte, struppige, von einer Hundeschar umringte, spitzohrige, großmäulige, schmutzige, furchtbar aussehende Tschándála, mit Namen Parigha (d. i. Keule), mit einem Messer in der Hand.[1]) Als die Katze diesen den Boten des Yama (d. i. des Todesgottes) Gleichen erblickte, sprach sie mit zitterndem Herzen voll Furcht das Wort: «Was wirst du jetzt thun?» Aber auch jene beiden — das Ichneumon und die Eule —, den Schreckenvollen erblickend, geriethen in Angst und verloren augenblicklich alle Hoffnung.[2]) Die beiden Starken, Klugen, welche in Verbindung sich genähert hatten, da sie infolge dieses wohlbedachten Rathschlusses Gewalt zu gebrauchen unfähig waren, das Ichneumon und die Eule gingen, als sie sahen, wie Katze und Maus ihres Zweckes wegen sich vertragen hatten, jedes in seine Wohnung, und darauf spaltete diese die Fessel der Katze. Die Katze aber, sobald sie sich frei fühlte, eilte zu diesem selben Baume; Palita, aus diesem Strudel der Angst durch seinen furchtbaren Feind erlöst, ging in sein Loch, und Lomaça nahm auf dem Zweige seinen Sitz. Der Tschándála nahm seine Falle auf, sah sich allenthalben um, blieb einen Augenblick, nachdem seine Hoffnung vernichtet war, stehen; alsdann verließ er diesen Ort und ging nach seinem Hause[3]), o tapferster Bharatide!

---

[1]) Nomin., V. 5028, çastrapâṇiḥ; der Accus. hieß oben, V. 5008, çastrapâṇinam, vgl. dazu Benfey, Kurze Sanskritgrammatik, S. 305, Note, und S. 304, Accusativ.

[2]) V. 5030 u. f. w.

[3]) Es ist wol jagâma ca svabhº zu lesen.

Als darauf Lomaça, nachdem er aus dieser Gefahr befreit war, in Mangel an Nahrung gerieth, sprach er, auf der Spitze des Baumes stehend, zu Palita, der sich in seinem Loche befand: «Ohne mir ein Gespräch zu gönnen, springst du eilig auf und davon. Gegen mich, den Dankbaren, Frommen, hat niemand Verdacht: warum kommst du nun nicht zu mir zu der Zeit, wo Freunde sich einander erfreuen, nachdem du dich mir vertraut und mir das Leben gerettet hast? Denn wer, nachdem er sich vorher Freunde erworben, nachher nicht mit ihnen Umgang pflegt, solch ein Thor hat keine Freunde, weder in Unglück noch in Noth. Du hast mir eine Wohlthat erzeigt, o Freund! durch deine Geschicklichkeit, o Gefährte! Warum willst du dich nun nicht an mir erfreuen, der ich dein Freund geworden bin? Alle Freunde, Verwandte und Bekannte, die ich habe, werden dich verehren, wie Schüler einen geliebten Lehrer, und auch ich werde dich verehren, als einen Zugehörigen meiner Freunde Schar: welcher Erkenntliche möchte nicht verehren den, dem er das Leben dankt? Du sollst der Herr meines Leibes wie meines Hauses sein! und sei mein Gebieter in allen Dingen! sei mein Rathgeber, o Weiser! wie ein Vater regiere mich! Du hast dich nicht vor mir zu fürchten! bei meinem Leben schwör' ich es dir! An Weisheit bist du wie ein leibhaftiger Uçanas: durch deine Macht sind wir besiegt. Denn du bist mit Rath und Stärke versehen, der du mir heute mein Leben gabst.»

So aufs höchste von der Katze geschmeichelt, sprach die Maus, des besten Raths kundig, folgende sanfte, dem eigenen Nutzen dienende, Rede: «Was du der Wahrheit gemäß gesagt hast, habe ich gehört, o Lomaça! Höre auch du mich sprechend, was mir richtig scheint. Die Freunde soll man wohl kennen und die Feinde auch wohl erspähen. Diese Lehre der Weisen erweist sich in dieser Welt als sehr subtil. Denn Freunde zeigen sich unter der Gestalt von Feinden und Feinde in der Gestalt von Freunden; nicht erkannt werden sie, wenn sie untereinander verbunden, und Zorn oder Liebe sie beherrscht. Nirgends gibt es einen Feind überhaupt, ebenso wenig einen Freund; durch die Rücksicht auf das

Angemessene bilden Freunde und Feinde sich. Wer sieht, daß, solange einer lebt, er Nutzen davon zieht, und wenn er nicht lebt, Leid, der ist so lange dessen Freund, als nicht das Umgekehrte eintritt. Es gibt keine feste Freundschaft, und keine unwandelbare Feindschaft; wie das Interesse sich gestaltet, so gestalten sich Freund und Feind. Im Wechsel der Umstände verwandelt der Freund sich in den Feind, und der Feind wird zum Freunde; denn der eigene Vortheil ist die stärkste Macht. Wer auf Freunde vertraut, auf Feinde aber nicht vertraut, wer, ohne des Nutzens Verhältnisse zu scheiden, auf Liebe wendet seinen Sinn, oder auf einen Freund oder Feind auch, dessen Verstand ist ohne Kraft. Nichtvertrauten vertraue nimmer und traue auch den Vertrauten nicht! Gefahr, die durch Vertrauen aufwächst, rottet bis auf die Wurzel aus.[1]) Durch das Verhältniß des Vortheils entstehen Vater, Mutter, Onkel und Vettern, und Verwandte und Bekannte; denn Vater und Mutter verlassen einen lieben Sohn, wenn er gefehlt hat; die Welt sorgt nur für sich: siehe da die Macht des Eigennutzes! Das ist eine gewöhnliche Bezahlung, daß einer unmittelbar nach der Befreiung den Feind erjagt als einen, der unzweifelhaft zu einem leicht Fangbaren gemacht ist. Du bist in ebendieser Wohnung von dem Feigenbaume herabgestiegen und hast aus Leichtsinn die früher gelegte Falle nicht erkannt; ist einer nicht leichtsinnig gegen sich, woher sollte er es gegen andere sein? Darum vernichtet der Leichtsinnige sicherlich alles, was recht ist. Und was die honigsüße Rede betrifft, o Lieber, die du zu mir eben gesprochen: so höre von mir, seiner ganzen Ausdehnung nach, was Freunde macht. Infolge einer Absicht wird einer Freund, infolge einer Absicht zieht er Haß sich zu. Nach Gewinn strebt diese Welt der Lebendigen; keiner irgend ist einem Freund. Die Genossenschaft leiblicher Brüder oder des Mannes und der Frau beruht auf wechselseitigem Nutzen. Ich kenne in dieser Welt keine Liebe, die nicht auf einer Absicht beruhe. (Brüder jedoch oder eine Gattin, wenn sie aus einer besondern Ursache erzürnt sind, lieben sich

[1]) Pantschatantra, II, St. 43.

wieder infolge ihrer Natur: keine andere Person liebt.) [1]) Der eine wird Freund durch Geschenke, der andere durch ein liebes Wort: durch Zaubersprüche, Opfer, Gebete ein anderer: aus einem Grunde nur liebt der Mensch. Zwischen uns entstand Freundschaft bei einer Veranlassung, dauerte bei einem besondern Grunde. Nachdem der Grund weggeräumt ist, hört diese Freundschaft wieder auf. Ist es etwa — sollt' ich meinen — dieser Grund, daß ich dir außer von wegen des Fressens lieb? Auch was das betrifft, sind wir klug: die Zeit verwandelt den Grund: der Eigennutz richtet sich nach ihr: der Weise kennt seinen Nutzen: die Welt richtet sich nach dem Weisen. Doch solltest du nicht derartiges sprechen zu einem Kundigen, seinen Nutzen Kennenden. Denn da du dich ganz gut befindest, so paßt dieser Grund der Liebe nicht zu den Umständen. Darum weich' ich nicht [2]) vom eigenen Nutzen, standhaften Sinnes in Fried' und Krieg: gleichwie sich des Gewölks Formen ändern in jedem Augenblicke, wird, wer eben noch Feind gewesen, augenblicklich wieder Freund und wieder Feind noch heutigen Tags: sieh den raschen Wechsel der Umstände! So lange war Freundschaft unter uns beiden, als früher ein Grund dazu; mit ebendiesem, mit den Umständen in Verbindung stehenden Grunde ist sie vergangen. Denn du, der du infolge deines Geschlechts mein Feind bist, wurdest mein Freund durch die passenden Umstände. Diese That ist zu Ende: die Natur kehrt zur Feindschaft zurück. Wie sollte ich nun, da ich so die heiligen Schriften nach ihrem wahren Sinne kennen gelernt habe, zu deinem Vortheil in die Schlinge gehen? Das sage mir! Durch deine Macht bin ich gerettet, du gleichfalls durch die meinige. Nachdem wir

---

[1]) Ich habe diese Strophe eingeklammert: denn sie paßt gar nicht in den Zusammenhang. Wahrscheinlich hat jemand, empört von dieser egoistischen Darstellung, diese Strophe an den Rand geschrieben, von wo sie dann in den Text überging.

[2]) Ich übersetze, als ob tasmān nāham calo 'smi; so kühn diese Aenderung ist, scheint der Zusammenhang sie notwendig zu fordern.

uns einander gedient haben, findet weiter keine Verbindung zwischen uns statt. Denn du, o Lieber, hast deinen Zweck erreicht, und auch wir haben vollendet, was wir begehrten. Du hast mit mir jetzt weiter nichts in Absicht, als mich zu verschmausen: ich bin dein Essen, du bist mein Esser: ich bin kraftlos und du bist stark. Für uns gibt es keine Verbindung, da verschieden und ungleich unsere Macht ist. Ich habe Respect vor deiner Weisheit, daß unmittelbar nach deiner Befreiung du dein Fressen lösest, traun! mit leichter Arbeit. Denn du, beim Speisesuchen gefangen, wirst, seit du frei bist, von Hunger geplagt: eines Raths aus den Lehrschriften dich bedienend, willst du sicher mich fressen heut': ich weiß es, daß du ausgehungert und dieses deine Essenszeit ist. Du willst mich kirren und suchst wieder Futter: und was du sprichst von Fried' und Freundschaft, stehend zwischen Frau und Kind, so ist das nur, mich zu bethören: doch bei mir, Freund! verschlägt es nicht: wenn deine liebe Frau und Kinder mich mit dir zusammen sehen, warum sollten die mich nicht essen — etwa voll Freude und voll Liebe zu dir? Ich werde nimmer mit dir gehen: aus ist's mit dem Grunde zur Verbindung! Wünsche mir Heil, da du gerettet, wenn du der Wohlthat noch gedenkst: welcher Verständige wird gehen in das Bereich eines gemeinen, gequälten, hungernden Feindes, der nach Nahrung sucht? Leb' wohl, mein Freund! ich will gehen: selbst aus der Ferne fürcht' ich dich. Ich werde nicht mit dir zusammenkommen: davon laß ab, o Lemaça! Wenn du einen Frommen kennst, so suche dessen Freundschaft auf! oder einen Zutrauensvollen, Unvorsichtigen: da eben möchte es dir gelingen. Denn die Nähe eines Mächtigen wird nimmermehr empfohlen; selbst vor einem besänftigten Bösewicht, wenn er stark ist, muß ich mich stets fürchten. Wenn nicht dein Eigennutz im Spiele ist, sprich, was könnte ich für dich thun? Gern werd' ich alles ausliefern, doch mein Leben zu keiner Zeit. Des Lebens wegen soll man lassen Kind, Reich und Gut und Edelstein; alles Eigenthum laß fahren und wahre nur das Leben dir! Denn von Herrschaft, Gütern und Edelgestein hat man, nachdem sie sich zum Freunde zurückwendeten, Wiederumkehr ge-

sehen [1]) zu den noch Lebenden, wie überliefert ist; doch die Auslieferung des Lebens wird nicht, gleichwie die von Schätzen und Edelgesteinen, empfohlen: denn sich selbst soll man zu allen Zeiten schützen, selbst mit Aufopferung von Frauen und Schätzen. Die Menschen, welche für ihres Lebens Schutz sorgen und wohlbedächtig handeln, die trifft kein durch eigene Schuld entstandenes Misgeschick. Die Schwachen, welche einen stärkern Feind richtig erkennen, deren Verstand wird nicht schwankend gemacht; er entscheidet sich nach dem Inhalt der Schriften.»

Nachdem die Katze so mit deutlichen Worten von Palita mit Vorwürfen überhäuft war, schämte sie sich und sprach zur Maus Folgendes: «Ich schwöre es dir wahrhaft zu: als ein treuloser Freund werde ich von dir getadelt: darin sehe ich deine Weisheit, der du, auf mein Wohl bedacht, dem wahren Sachverhalt gemäß, etwas von meiner Ansicht Abweichendes gesagt hast. Doch wolle mich, du Guter! nicht unrecht verstehen! Von dir ist mir eine Freundschaft zu Theil geworden, welche dadurch, daß du mir mein Leben geschenkt hast, entstanden ist. Ich kenne das Gesetz, ich kenne Tugend und vor allem kenn' ich Dankbarkeit; ich liebe meine Freunde und bin vor allem dir ergeben: aus ebendiesem Grunde, o Guter! wolle wiederum mit mir gehen; denn wenn du es heißest, lass' ich sammt meinen Verwandten das Leben; denn die Klugen haben gesehen, daß man sich auf Verständige, wie ich bin, verlassen kann; aus diesem Grunde, o du des wahren Rechts Kundiger! trage keine Sorge!»

Die tiefsinnige Maus, obgleich so von der Katze hochgelobt, sprach zur Katze folgende Rede: «Du bist gut: ich habe die Gründe gehört; ich traue und traue auch nicht dem Freunde; nicht durch Lob noch Gütermenge wirst du meiner wieder Herr. Denn die Verständigen, o Gefährte! kommen nimmer ohne Grund in des Feindes Gewalt; höre zwei Strophen, welche in Bezug hierauf Uçanas abgefaßt hat:

[1]) Man lese: drishtâ.

Hast du gegen gemeinsame Feinde mit Stärkern dich vereint,
Zur Zeit des Bundes dann Vorsicht! und kein Vertrau'n, wenn's Ziel erreicht.
Nichtvertrauten vertrau' nimmer und trau' auch den Vertrauten nicht!
Andern flöße Vertrau'n stets ein, doch selber traue andern nicht! [1])

Darum soll man unter allen Umständen sein Leben schützen; Vermögen, Kinder auch und alles wird dem, der leben bleibt, zu Theil. Den Inhalt aller Schriften über Lebensweisheit drückt am kürzesten das Wort „Mistrauen" aus: Mistrauen gegen die Menschen ist die beste Sorge für sich selbst: denn die nicht trauen, werden nimmer von ihren Feinden gefangen, selbst wenn sie schwach sind; die Vertrauenden werden von ihnen gefangen, selbst wenn sie stark und jene schwach sind. Vor deinesgleichen, o Katze, muß ich mein Leben hüten zu aller Zeit; so auch hüte du dein Leben vor dem sündigen Tschandâla!"

Die Katze darauf, durch die Furcht des so Sprechenden abgeschreckt, verließ den Zweig und ging in Eile schleunig davon. Darauf ging der des wahren Sinns der Schriften kundige, weise Palita, nachdem er die Kraft seines Geistes hatte hören lassen, in ein anderes Loch. So wurden von dem einen schwachen, aber an Weisheit reichen, Palita vermittelst seiner Klugheit viele sehr starke Feinde überlistet. Selbst mit einem Feinde soll der Verständige eine Verbindung eingehen, wenn er ihm helfen kann. Die Katze und die Maus retteten sich durch gegenseitige Hülfe."

Bei einer Vergleichung dieser sanskritischen Darstellung mit denen in den Ausflüssen der arabischen Uebersetzung wird man erkennen, daß sie nicht blos im ganzen, sondern im wesentlichen auch in den Einzelheiten übereinstimmen. Nur ist die sanskritische Darstellung weiter ausgesponnen, vgl. z. B. V. 4999 fg. mit 5030 fg., wo die Entwickelung verdoppelt ist. Wir dürfen demnach auch hier in der arabischen Bearbeitung theilweise ein treueres Abbild der ältern sanskritischen Fassung als im Mahâbhârata erkennen, wodurch bei einer Constituirung des Textes dieses letztern

[1]) Vgl. Mahâbhârata, XII, 5161. 5162.

eine genauere Vergleichung der arabiſchen Bearbeitung, als hier nöthig iſt, erfordert werden wird. Beiläufig bemerke ich noch, daß Johann von Capua, in Uebereinſtimmung mit der griechiſchen Ueberſetzung (das Anvár-i-Suhaili iſt mir in dieſem Augenblicke nicht zugänglich), am Ende einen Abſchluß gewährt, welchen Silv. de Sacy's Recenſion nicht darbietet, der aber, allen bisherigen Reſultaten gemäß, wol unzweifelhaft im ältern Text der arabiſchen Ueberſetzung ſeine Stelle hatte.

Nach allem Vorbergegangenen brauche ich wol kaum noch zu bemerken, daß, nach meiner Ueberzeugung, dieſes Stück einen Beſtandtheil des Grundwerks bildete, aus welchem ſowol das Pantſchatantra als vermittelſt der Pehlewiüberſetzung die arabiſche Bearbeitung gefloſſen iſt. Ob es in dieſes aus dem gewiß ſchon damals exiſtirenden Mahábhárata hinübergenommen war, oder ſpäter aus jenem in das Mahábhárata, wird ſich auf keinen Fall jetzt ſchon mit einiger Sicherheit entſcheiden laſſen.

Schließlich verweiſe ich bezüglich des Zernagens des Netzes durch die Maus auf §. 130, S. 328.

Ueber die Wahrſcheinlichkeit, daß dieſe Erzählung aus buddhiſtiſchen Quellen herrührt, ſ. §. 221.

§. 220. Im Anvár-i-Suhaili ſind eingeſchoben:

1) die Erzählung von der treuloſen Bäuerin (S. 425; Cabinet des fées, XVIII, 49), worüber oben §. 211, S. 507, geſprochen iſt;

2) die Fabel von der Maus und dem Froſch (S. 439; Cabinet des fées, XVIII, 61); aus Aesop. Fur. 307, Cor. 245; vgl. Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, S. 180, Note 12; Robert, Fables inédites, I, 257; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 66, Note 2.

---

§. 221. Das 12. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, bei Wolff, II, 21; Knatchbull, 286, folgt bei Symeon Seth ebenfalls hinter dem vorigen und bildet bei ihm den 9. Abſchnitt, S. 90; ebenſo in der hebräiſchen Ueberſetzung, welche Silv. de

Sacy in den Notices et Extraits, IX, 1, 451, vollſtändig mitgetheilt hat; natürlich auch bei Johann von Capua (k., 6), in der deutſchen Ueberſetzung (Ulm) 1483, S., 2, und in der ſpaniſchen (XLVI, a.); Doni, Trattato, V, 74. Raimond de Beziers' Bearbeitung findet ſich bei Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2. 49 fg.; ſie bildet bei ihm das 11. Kapitel (ebendaſelbſt, X, 2, 16). Bei Nasr-Allah, Kap. X, mitgetheilt von Silv. de Sacy in Not. et Extr., X, 1, 176 fg.; im Anvár-i-Suhaili, S. 444, und in der türkiſchen Bearbeitung (Cabinet des fées, XVIII, 64) iſt es das 8. Kapitel.

Auch dieſes Kapitel ließe ſich ſchon durch Einzelheiten als aus dem Indiſchen ſtammend nachweiſen (vgl. z. B. Wolff, II, 30, 3 v. u. mit Pantſchatantra, III, 5); doch bedarf es auch hier keines Beweiſes aus einzelnen Momenten: das Ganze iſt uns zwiefach im Sanskrit bewahrt, einmal im Mahábhárata, XII (III, 546), V. 5133 fg., und zwar unmittelbar hinter der vorigen Fabel, ſodaß ſowol im Mahábhárata als in der arabiſchen Bearbeitung ſelbſt noch die äußere Verbindung beider Stücke im Grundwerke ſich widerſpiegelt; ferner noch im Harivança, V. 1117 fg., in Langlois' Ueberſetzung deſſelben, I, 96.

Im Mahábhárata lautet es folgendermaßen:

„Yudhiſthira ſprach:

«Es iſt die Regel ausgeſprochen, o Großarmiger: auf Feinde ſetze kein Vertrauen! Wie ſoll ein König nun leben, wenn er nirgend vertrauen darf? Denn aus Vertrauen, o König! entſteht den Königen höchſte Gefahr. Wie ſoll denn ein König, der nicht trauet, o Fürſt! die Feinde bewältigen? Dieſen Zweifel woll' auflöſen! denn in Verwirrung iſt mein Geiſt, ſeitdem ich die Erzählung über Mistrauen, o Großvater! gehört habe.»

Bhiſhma ſprach:

«Hör', o König! was geſchehen iſt in dem Hauſe des Brahmadatta: das Geſpräch des Königs Brahmadatta mit der Púdſchani (d. i. die Ehrende?). In Kámpilja [1]) wohnte lange Zeit mit

[1]) Im Lande Pantſchála, in Nordindien.

Brahmadatta zuſammen, in deſſen innerm Gemache ſich aufhaltend, ein Vogelweibchen, mit Namen Pûdſchani. Dieſes kannte die Sprache aller Weſen, gleichwie ein Dſchivadſchivaka [1]), wußte alles, das eigentliche Weſen von allem, obgleich geboren von einem Thiere; ſie erlangte hier einen ſehr ſtrahlenden Sohn, und zu derſelben Zeit wurde auch dem König ein Sohn von der Königin geboren. Für dieſe beiden brachte das Vogelweibchen jederzeit, zum Ufer des Meeres fliegend, zwei Früchte herbei, um damit ihren eigenen Sohn und den des Königs zu nähren; eine gab ſie ihrem Sohne, die andere dem Prinzen; dieſe an Geſchmack ambroſiagleiche, Kraft und Schönheit vermehrende holte ſie unaufhörlich ſchnell und gab ſie wiederholt dieſen beiden. Da wurde der Prinz durch das Eſſen dieſer Früchte ſehr groß. Da ſah der kleine Prinz, während ihn ſeine Amme auf dem Arme trug, das Kind des Vogels und ging aus Kinderei zu ihm. Darauf ſpielte er aus Kinderei leidenſchaftlich mit dem Vogel, warf den ihm an Alter gleichen Vogel in die Luft und tödtete ihn; dann ging er, o Indra gleicher König! zu der Amme. Darauf kam die Pûdſchani, o König! mit Früchten herbei; ſie ſah ihren Sohn, von dem Knaben getödtet, auf der Erde. Das Geſicht von Thränen erfüllt, ſchmerzvoll, nachdem ſie ihn erblickt, ihren Sohn beweinend, ſprach Pûdſchani, von Schmerz gequält, weinend folgende Worte: «Mit einem Fürſten iſt kein Zuſammenſein, keine Liebe, keine Freundſchaft möglich. Aus Abſicht ſchmeicheln ſie; haben ſie ihr Ziel erreicht, werfen ſie einen weg. Auf Fürſten ſoll man kein Vertrauen ſetzen; allen fügen ſie Unbill zu; und nach der Unbill ſchmeicheln ſie immer unnützerweiſe. Ich will ihm die Feindſchaft heut' mit ähnlicher Strafe vergelten, dem Undankbaren, dem Böſewicht, dem vielfach verrätheriſch Mordenden: denn der Mord des zugleich mit ihm Geborenen und Erwachſenen, mit ihm zuſammen Eſſenden, in ſeinem Schutz ſich Befindlichen iſt eine dreifache Sünde.»

---

[1]) Jîvajîva oder jîvamjîva iſt, nach Wilſon, eine Art Faſan oder ein Tſchakora; es ſcheint aber ein mythiſcher Vogel, der vorliegenden Stelle gemäß.

Nachdem sie so gesprochen, hackte sie mit ihren Krallen dem Prinzen die Augen aus, flog dann in die Luft und sprach folgende Rede: «Eine auf Erden mit Willen gethane Unbill folgt auch sogleich dem Thäter nach; denen, welchen ihre That vergolten wird, geht weder Gutes noch Böses verloren.[1]) Wenn irgendein böses Geschick nicht an ihm sichtbar wird, dann wird es, o König, an seinen Söhnen, der Söhne Söhnen und Enkeln.»

Brahmadatta, da er seinen Sohn durch die Pûdschani der Augen beraubt sah, nahm es für Vergeltung der Unthat und sprach Folgendes zu der Pûrschani: «Wir haben uns gegen dich vergangen: du hast es vergolten, dieses beides ist nun quitt: bleibe, o Pûrschani, gehe nicht!»

Pûdschani sprach: «Hat einer einmal eine Unbill begangen und bleibt an demselben Orte, so billigen das die Klugen nicht; besser ist es: er geht davon. Wird Versöhnung versucht, so trau' er dem Verletzten nie! Wer so thöricht ist, wird rasch gefangen; denn die Feindschaft wird nicht gestillt. Sie bindet Kind und Enkel derer, die sich einander verletzt haben, und sind Kind und Enkel vernichtet, bindet sie die andere Welt.[2]) Mistrauen gegen alle Verletzte hat Heil zur Folge; unter keiner Bedingung soll man denen trauen, die unter der Hülle des Vertrauens morden. Mistrauischen vertraue nimmer und traue Trauenden auch nicht sehr. Gefahr, die durch Vertrau'n aufwächst, rottet sogar die Wurzel aus.[3]) Andern flöße Vertrau'n wol ein; doch selber traue andern nicht.[4]) Von den Verwandten sind Vater und Mutter die besten, die Frau ist ein Dämon; der Sohn ein bloßes

[1]) d. h. die böse That, für welche die Thäter sogleich auf Erden bestraft werden, kommt nicht in das Gonto ihrer Werke, sodaß sie also den Einfluß der guten Werke auf ihre zukünftige Existenz nicht verringert, den der bösen nicht vermehrt. Die Stelle scheint übrigens oppositionell gegen buddhistische Anschauungen, indem darin eine unmittelbare Bestrafung auf Erden — selbst an Kind und Kindeskind — behauptet wird.

[2]) Blutrache angedeutet.

[3]) Vgl. Pantschatantra, II, Str. 43.

[4]) Vgl. Mahâbhârata, XII, 5106.

Samenkorn; Bruder Feind, ein Altersgenosse feuchthändig [1]): denn jeder genießt selbst allein sein Leid und Freud'. [2]) Zwischen solchen, die sich einander Unbill zugefügt haben, ist keine [3]) Freundschaft geziemend, und der Grund ist vorüber, weshalb ich dort wohnte. Wer früher sich vergangen und mit Nutzen und Ehre verehrt wird, deß Herz wird mistrauisch: seine That jagt den Schwachen Furcht vor ihm ein. [4]) Wo erst Verehrung, dann Verachtung auch, solch einen Ort soll man verlassen, selbst wenn man von dem Feinde geehrt geehrt wird. Lange Zeit habe ich in deinem Hause geehrt gewohnt; jetzt ist diese Feindschaft entstanden: gern flieg' ich nun schnell davon.»

Brahmadatta sprach: «Wer ein Unrecht wieder vergolten, der verschuldet sich nicht damit; er zahlt dadurch seine Schuld ab: bleibe, Pûdschani! gehe nicht!»

Pûdschani sprach: «Zwischen dem Verletzten und Verletzer ist keine Genossenschaft wieder zu knüpfen; das fühlt das Herz des Verletzten und Verletzers auch.»

Brahmadatta sprach: «Zwischen dem Verletzten und Verletzer läßt sich das Geschehene wieder beilegen; man hat gesehen, daß Feindschaft aufhört: die Sünde naht nicht wiederum.»

Pûdschani sprach: «Die Feindschaft ist nicht zu Ende: keiner traue, indem er denkt: ich bin versöhnt: durch Vertrauen wird man in der Welt gefangen; darum ist besser: Nichtwiedersehen. Die, welche nicht durch Schnelligkeit, selbst nicht durch sehr scharfe Waffen, gefangen werden können, werden es durch Schmeicheln; gleichwie wilde durch zahme Elefanten.»

Brahmadatta sprach: «Durch Zusammenwohnen entsteht Liebe und Vertrauen zueinander, selbst unter denen, die Lebendiges ver-

---

[1]) Nach der griechischen Uebersetzung der arabischen Bearbeitung (s. weiterhin S. 572) scheint dies „begehrlich" zu bedeuten.

[2]) V. 5163, s. weiterhin.

[3]) Ich lese na für sa.

[4]) Mit starken Varianten kehrt dieser Vers sogleich 5180 wieder; s. Note.

nichten, wie zwischen dem Hunde und dem Tschándála (Jäger); zwischen denen, die sich einander Unbill angethan, entsteht Milde; diese Feindschaft dauert nicht, so wenig wie Wasser, welches in einer Wolke ist.»

Púrschani sprach: «Eine Feindschaft, die auf folgende fünf Arten entstanden ist — wie die Verständigen wissen —, nämlich durch Frauen, Wohnung, Rede, durch einen Rivalen oder Vergeben, darin darf ein Ersatz Gewährender nicht getödtet werden, zumal von einem Kshatriya, weder öffentlich noch heimlich, nachdem er die Stärke oder Schwäche der Schuld erkannt hat. Auf den Verletzten ist kein Vertrauen zu setzen und wenn er auch befreundet wäre: verborgen dauert die Feindschaft fort, gleichwie Feuer im Holz sich birgt. Nicht durch Geld noch Vorwürfe, nicht durch Schmeicheln durch Worte der Schrift, wird gelöscht des Zornes Feuer wie das Wasserfeuer [1]) im Meer: denn nicht blos das Feuer der Feindschaft, auch die aus dem Vergehen entsprungene That kommt nicht zur Ruhe, ohne verbrannt zu haben, o König! ohne den Untergang eines von beiden. Wer mit Nutzen und Ehre überschüttet ward und nachher sich vergangen hat, dem soll man nicht als Freund trauen: die That schreckt mit Gewalt von ihm ab [2]); ebenso wenig irgendeinem, an welchem man sich zu rächen hat: ich nicht dir, du nicht mir; ich habe in deinem Hause gewohnt; von jetzt an trau' ich dir nicht mehr.»

Brahmadatta sprach: «Durch Kála (die Zeit, das Schicksal) geschieht, was geschehen muß, und gleicherweise manche That: durch Kála treten sie ins Leben; wer fehlt auf Erden gegen wen? Auf gleiche Weise entsteht beides: Sterben sowol als auch Geburt. Durch Kála wird es hervorgebracht und durch ihn auch hört das Leben auf. Einige werden miteinander verbunden, und andere nicht. Kála ergreift und verbrennt die Geschöpfe, gleichwie Feuer das Holz verbrennt. Nicht ich bin der Grund, und nicht du auch, der wechselseitige Grund ist der Erhabene. Kála nimmt ohne Auf-

[1]) Ein mythisches Feuer, welches die Inder in das Meer verlegen.
[2]) Dies ist V. 5165 mit starken Varianten, s. oben Note.

hören Glück und Unglück den Sterblichen. So bleib' hier wohnen voll Liebe, unverletzt, nach deinem Wunsch: ich habe verziehen, was gethan ist: verzeih' auch du, o Pûdschani!«

Pûdschani sprach: »Wenn Kâla dir der Urgrund ist, dann hätte keiner irgend Feindschaft. Warum schreiten Verwandte zur Vergeltung, wenn ihnen Verwandte erschlagen werden? Warum schlugen sich vor Alters Götter und Dämonen? Wenn durch Kâla Freud' und Leid zugemessen wäre [1]), Sein und Nichtsein, warum wünschen dann Kranke, daß Aerzte Arzenei bereiten? Wenn von Kâla ihr Los abhängt, wozu nützen dann Arzenei'n? Wozu wird dann diese unnütze Rede von Gramüberwältigten geführt? Wenn Kâla dir der Urgrund ist, woher hätte der Handelnde dann ein Recht? Dein Sohn hat meinen Sohn erschlagen: er ist geschlagen nun von mir: und unverweilt soll ich von dir getödtet werden, o Männerfürst! Denn ich habe aus Kummer über mein Kind Böses gegen deinen Sohn begangen. So höre denn auch von mir, wieso du Gewalt zu gebrauchen hast: des Essens und Spielens wegen wünschen Menschen die Vögel sich: außer Mord und Gefangennehmung ist kein drittes Mittel möglich. [2]) Aus Furcht vor Tod und Gefangenschaft suchen diese ein Mittel, sich zu befreien. Aus Tod und Misgeschick entspringt Leid, wie die der Veden kundigen Männer sagen: jeder liebt sein Leben, jeder liebt seine Kinder: jeder fürchtet sich vor Schmerzen: nach Freud begehret jeglicher. Ein Leid ist das Alter, Brahmadatta! ein Schmerz der Verlust des Vermögens, ein Schmerz das Zusammenwohnen mit Feinden, ein Schmerz die Trennung von Freunden. Schmerz, der durch Tod und Gefangenschaft entsteht: einer, der durch die Frau, und auch ein angeborener; Schmerz über einen Sohn wälzt unaufhörlich die Menschen um. [3]) „Kein Schmerz über eines andern Schmerz", so sagen einige Thörichte. Wer des Schmerzes nicht kundig ist, der schwatzet wie ein weiser Mann; doch wer von Schmerz

[1]) Man lese: nirmânam.
[2]) V. 5193 f. weiterhin.
[3]) Parivartate in Gausalbedeutung.

gequält leidet, wie spräch' ein solcher dieses aus? Wer aller Schmerzen Macht kundig, der fühlt für andere wie für sich. Was ich, o König, dir anthat und was du mir hast angethan, das läßt sich nicht in hundert Jahren ausmärzen, Feindebändiger! Wir haben angethan einander: für uns gibt es kein Bündniß mehr! Sowie du deines Sohnes denkest, wird auch von neu'm dein Haß geweckt. Wer, in tödtlichen Haß verfallen, dennoch Freundschaft zu schließen wünscht, für den gibt es keine Verbindung, wie für ein gebrochenes Thongefäß. Die Entscheidung ist in den Schriften über den eigenen Nutzen, und Vertrauen bringt Misgeschick. So hat auch Uçanas zwei Strophen gesprochen zu Prahläda einst: „Wer seinem Todfeind schenkt Glauben, auf den heiligsten Eid sogar, solch ein Gläubiger bleibt kleben, gleichwie Honig an trocknem Gras.“ Denn im Geschlechte werden Feindschaften und Unbilden nicht vergessen; und es finden sich Erzähler: im Geschlecht erhält sich der Mann; aber die Feindschaften ererbend, schmeicheln sie, o du Männerherr! und zerstoßen ihn dann plötzlich [1]), gleichwie einen Krug am Stein. Nimmer, o König, soll trauen, wer irgendeinem Böses that; denn wer andern Unbill that, zieht durch Vertrauen sich Unglück zu.»

Brahmadatta sprach: «Durch Mistrauen findet man nie Güter und bestrebet sich auch nach nichts; und aus Furcht vor irgendetwas wird man einem Gestorbenen gleich.»

Pûdschani sprach: «Wem die Füße sind verwundet und einer geht zu Fuß herum, dessen Füße werden zerfurcht, wenn er sie unverhüllt [2]) gebraucht; wer mit Augen, die erkrankt sind, gegen den Wind zu blicken wagt, schwer werden an der Windkrankheit deß Augen leiden sicherlich. Wer, auf gefährlichen Weg gerathen, aus Bethörung diesen betritt, ohne seine Kraft zu kennen, dessen Leben geht da zu End. Welcher Mensch aber, ohne die Jahreszeiten zu kennen, sein Feld bebaut, der erlangt, des Menschen-

---

[1]) Ich übersetze, als ob tûrṇam statt pûrṇam stände.

[2]) Der Sinn scheint mir aguptam statt suguptam zu empfehlen.

thuns [1]) ermangelnd, keine Frucht von da: wer aber stets eine taugliche angenehme Nahrung zu sich nimmt — bitter oder sauer oder süß —, der ist fähig, unsterblich zu werden. Wer aber keine gesunde, sondern aus Bethörung schlechte Nahrung genießt, ohne die Folgen davon zu kennen, dessen Leben geht dadurch zu Ende. Schicksal und Menschenthun [2]) stützen sich eines auf das andere: die Braven ziehen das Handeln vor: die Feigen unterwerfen sich dem Schicksal: das Werk, das eines Heil fördert, soll man thun, sei es hart oder leicht: der keiner Thatkraft Fähige wird arm und stets von Nöthen genagt. Deswegen soll man sich anstrengen, ohne alle Rücksicht auf Gewinn: allen Besitz im Stich lassend, thue der Mensch, was Heil ihm bringt. Wissenschaft, Muth und Rechtlichkeit, Stärke und fünftens Standhaftigkeit, die sind die angeborenen Freunde: durch sie leben die Weisen hier. Haus, Metall und Landbesitz, ein Weib und Freund, diese nennt man Unterlagen, die findet allerwärts der Mann. Der Weise freut sich allerorten und allerorten glänzet er: niemand kann ihn in Furcht setzen: vor keinem Schreckbild hat er Furcht. Des Verständigen Besitzthum nimmt selbst vom kleinsten Anfang zu. Wer aber nicht gerecht handelt, deß Werk bleibt wie gebunden stehen. Die Menschen, welche schwachsinnig an Haus und Liebe gefesselt sind, deren Fleisch ißt ein schlechtes Weib, gleichwie .....[3]) Und andere sagen: „Haus, Felder, Freunde und Vaterland“: so denkend versinken die Menschen aus Thorheit in Betrübniß. Aus dem angeborenen Lande, wenn es von Krankheit und Mangel geplagt ist, soll man fliehen: gehen soll man, um anderswo zu wohnen, oder wohnen, wo man stets geehrt ist. Darum werde

[1]) S. weiterhin.

[2]) S. Anm. zu Pantschatantra, II, Str. 140, eigentlich 141.

[3]) Der Text ist hier corrumpirt; die Ausgabe hat mâghamâ çegavâ iva; es liegt nahe, zu schreiben: mâghamâse (oder °mâse) gavâ iva; gavâ, von einem Thema gava für go, welches auch in Zusammensetzungen regelmäßig erscheint, wäre in der epischen Sprache nicht auffallend, allein ich wüßte den Sinn nicht zu deuten; es hieße wörtlich: „wie Kühe in der Zeit (oder in dem Monat) Mâgha“.

ich woandershin gehen; hier zu wohnen, vermag ich nicht; solch Unwürdiges ist mir angethan und deinem Sohne auch, o Fürst! Weit soll man fliehen vom schlechten Weibe, vom schlechten Sohne und schlechten Könige, vom schlechten Freunde und schlechten Verwandten und schlechten Lande! Auf schlechten Sohn ist kein Verlaß, geschweige Liebe bei schlechtem Weib! Bei schlechtem König [1]) kein Wohlsein, in schlechtem Land kein Unterhalt; mit schlechtem Freunde kein Umgang, deß Liebe immer ungewiß; bei schlechtem Verwandten Mißachtung, wenn Vermögen verloren ist. Das ist ein Weib, die Liebe redet: der ist ein Sohn, auf den Verlaß; ein Freund ist, dem man trauen kann; das ist ein Land, wo Unterhalt. Da, wo keine Gewaltthat ist, der Fürst ist ein streng herrschender: wo keine Furcht, der ist Blutsfreund, der den Armen mit Liebe pflegt. Gattin, Vaterland und Freunde, Sohn, Bekannte, Verwandte auch: all dies ist, wo ein Erdherrscher, der tugendhaft, des Rechtes Aug. Die Unterthanen eines, das Recht nicht kennenden, lösen sich auf durch Abweichung vom rechten Wege. Der König aber soll sorgfältig die Wurzel der drei Zustände [2]) hüten. Ein Sechstel als Steuer nehmend verwende er sie für sich. Der König, der seine Unterthanen nicht mit Gerechtigkeit schützt, ist wie ein Dieb. Ein König, welcher, Sicherheit versprechend, aus Habsucht nicht demgemäß handelt, auf den fallen aller Welt Sünden; als Ungerechter fährt er in die Hölle. Ein König, welcher Sicherheit verspricht und demgemäß handelt, der ist als ein Spender alles Heils zu erkennen, schützend den Unterthan nach Recht. Vater, Mutter, Lehrer, Schützer, Feuer, Kuvera (d. i. Gott des Reichthums), Yama (der Todesgott als Herrscher des Rechts), dies sind die sieben Eigenschaften eines Königs, wie Manu sagt, der Wesen Herr. Ein Vater ist des Reichs König, der Mitleid fühlt mit dem Unterthan. Denn so-

[1]) Ich lese kuräje.

[2]) Die drei Zustände, welche speciell auf den König bezogen werden, sind Zunahme, Unveränderlichkeit und Verfall; doch gibt es auch andere Dreiheiten, die hier vielleicht gemeint sind.

bald er ihn falsch leitet, dann gehet in die Quer der Mensch. Wie eine Mutter gibt er Leben, gibt Hülfe dem Bedürftigen; die Bösen verbrennt er, wie Feuer; als Yama bändigt er Fehlende; den Guten spendend Reichthümer, gewährt er Freude, Kuvera gleich; Lehrer ist er als Rechtsweiser und Schützer als Behüter der. Der König, der durch seine Tugend Stadt- und Landbewohner fesselt, dessen Herrschaft wird nie schwanken, weil er selber des Rechtes Hort. Die Verehrung der Stadt- und Landbewohner selbst erfahrend, blickt solch ein König vergnügt in die Zukunft in dieser und in jener Welt. Weß Unterthanen in stetem Schrecken, gequälet von der Steuern Last, durch Misgeschicke vernichtet werden, dem steht der Untergang bevor. Weß Unterthanen zunehmen, wie der Lotus in dem Teich, der König wird als Besitzer aller Früchte im Himmel geehrt. Kampf mit Mächtigen, o König! wird empfohlen zu keiner Zeit; wer mit Mächtigen Kampf führet, wie hätte Herrschaft, Freude der?»

Bhîshma sprach: «Nachdem dies Vogelweibchen so geredet zu Brahmadatta, dem Männerherrn; da nahm es Abschied vom König und ging, wohin es ihm beliebt. So hab' ich dir des Brahmadatta Unterredung mit Pûdschani erzählt, o bester Männerherrscher!»"

Die Darstellung im Harivança gewährt auch den Namen des Sohnes des Brahmadatta, nämlich Sarvasena; dieses, sowie der ein wenig abweichende Name des Vogels, nämlich Pûdschanivâ (die Ehrwürdige), einmal (V. 1135), jedoch auch Pûdschani, wie im Mahâbhârata, dann auch seine Bezeichnung als Sperling (V. 1136), ferner die einerseits verhältnißmäßig sehr kurze Fassung, und andererseits Bereicherung durch einige Zusätze — insbesondere die märchenhafte Schilderung des jungen Vogels, nachdem er ausgebrütet (V. 1131. 1132) — machen es nicht unwahrscheinlich, daß die Fassung im Harivança nicht auf der des Mahâbhârata beruht, sondern auf einer andern Quelle. Doch kann uns das hier gleichgültig sein. Die arabische Bearbeitung ist, wie man bei einer Vergleichung sich leicht überzeugen kann, wesentlich dieselbe, wie die im Mahâbhârata, nicht blos bezüglich der That-

sachen, sondern auch der Reden; nur sind diese im Mahâbhârata — insbesondere gegen das Ende und zwar ganz unpassend — weiter ausgesponnen. Einzelne Differenzen mögen auf Veränderungen, Auslassungen und Zusätzen ebensowol in der uns zu Gebote stehenden, sicherlich späten Recension des Mahâbhârata, als in den Ausflüssen der Pehlewiübersetzung beruhen. So hat z. B. Silv. de Sacy's Recension als Motiv dafür, daß der Prinz den Vogel umbringt, den sonderbaren Zusatz, daß der Vogel den Boden beschmuzt habe; daß dieser nur einem einzelnen Ausflusse angehörte, zeigt die griechische Uebersetzung, wo der Vogel den Prinzen verwundet haben soll, und die hebräische, wo der Prinz ihn blos in Aerger und Ueberdruß auf die Erde wirft. Man sieht, daß die gelehrten Abschreiber ein Motiv für die Unthat vermißten. Wenn dagegen alle uns bekannten Ausflüsse der arabischen Bearbeitung darin übereinstimmen, daß der Vater den Vogel zurückzulecken suche, um sich an ihm zu rächen, so scheint mir, trotzdem, daß sich weder im Mahâbhârata noch im Harivança eine Spur davon findet, dies dennoch aus der ursprünglichen sanskritischen Fassung zu stammen. Das ganze Bestreben, den Vogel zurück zu haben, hat sonst keinen Sinn. Die Weglassung dieses Zuges erklärt sich durch das Bestreben, den König als fromm, fern von allem Rachegefühl darzustellen. Uebrigens muß man dem primären arabischen Texte durch Vergleichung seiner Ausflüsse und des sanskritischen nahe zu kommen suchen; voller zeigt sich, wie gewöhnlich, auch hier die hebräische Uebersetzung; so hat sie — im Gegensatz zu dem Silv. de Sacy'schen Text und der griechischen Uebersetzung — V. 5193 bewahrt (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 462, 11. 12; Johann von Capua, l., 2, b., 17); dagegen scheint die sich sonst nicht widerspiegelnde Ausführung über die Prädestination (Silv. de Sacy, a. a. O., S. 461, 8 fg.; Johann von Capua, l., 2, b., 2) in der That ein Zusatz des jüdischen Uebersetzers, der eine so crasse Lehre nicht ohne Opposition hingehen lassen wollte. Auch hier werden — wie bezüglich der sanskritischen Darstellung des 11. Kapitels (§. 219) — die Ausflüsse der arabischen Uebersetzung für die Constituirung des

entſprechenden Textes im Mahâbhârata von Wichtigkeit ſein: ſo lautet z. B. der 5163. Vers, welcher im Sanskrit keinen beſonders vernünftigen Sinn gewährt (ſ. oben S. 563 von: „Von den Verwandten ſind" bis: „ſein Leid und Freud'"), in Silv. de Sacy's Text (nach Knatchbull's Ueberſetzung, S. 289): „In all family connections as well as in the different relations of life, the sensible man acknowledges the various dependencies, which support and keep together the social system and sets their distinctive value on parents, brethren, wife, sons and daughters; but he learns to consider himself at times as an individual existing for himself"; in der griechiſchen (S. 91): „Φασὶ γὰρ ὡς δεῖ τοὺς νοῦν ἔχοντας τοὺς μὲν γονεῖς λογίζεσθαι φίλων τάξιν ἐπέχειν, τοὺς δὲ ἀδελφοὺς συνοδοιπόρων, τὰς δὲ ὁμοζύγους συνήθων, τοὺς δὲ υἱοὺς μνήμης ἕνεκα προσειλημμένους, τὰς δὲ θυγατέρας ἀντιδίκους, τοὺς δὲ συγγενεῖς δανειστὰς καὶ χρεῶν ἀπαιτητὰς ἑαυτὸν δὲ μεμονωμένον καὶ πάσης συγγενείας ἔρημον": in der hebräiſchen (nach Silv. de Sacy's Ueberſetzung, a. a. O., S. 456, 4): „L'homme prudent doit considérer ses pères comme des compagnons, ses frères comme des amis, ses femmes comme une liaison amoureuse, ses fils comme un monument élevé à sa gloire et qui conserve sa renommée, ses filles comme un sujet d'épreuve et de querelle, ses proches comme ses excrémens; et il doit se regarder lui-même au milieu d'eux comme solitaire et isolé." Die beiden letztern Ueberſetzungen ſtehen einander und dem Sanskrit augenſcheinlich näher als die erſte; ſie erweiſen ſich dadurch als treuere Reflexe des älteſten arabiſchen Textes, ſind aber höchſt wahrſcheinlich auch in Bezug auf das ihnen zu Grunde liegende Sanskritwerk treuer als unſer Text des Mahâbhârata.

In der griechiſchen Ueberſetzung iſt der Vogel zu einem Papagai gemacht — wol nur, weil er ſpricht —: im Anvár-i-Suhaili, ſehr unpaſſend, zu einer Lerche. Im arabiſchen Text bei Silv. de Sacy wird er, wie im Mahâbhârata, nur nach ſeinem Eigennamen benannt: dieſer wird mit der häufiger vorkommenden

Einſchiebung eines Naſals (vgl. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft, XI, 326. 327) بذخ geſchrieben, was wol, in Uebereinſtimmung mit dem ſanskritiſchen Original pûdschani, punza zu ſprechen iſt.

Dieſe ganze Fabel iſt ohne Zweifel buddhiſtiſchen Quellen entlehnt. Denn Brahmadatta ſpielt in ihren Legenden — jedoch als König von Benares bezeichnet, was aber wenig verſchlägt — eine ſehr hervortretende Rolle, vgl. Weber, Indiſche Studien, III, 357 fg.: Spence Hardy, Manual of Buddhism, 101 fg.: Dſanglun, 43: Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, XIX, 53. XX, 3: Harivança, 1048. 1275: Vishṇu-Purâṇa, 452. 453: und bei Behandlung der Vetâlapancavinçati. Iſt aber dieſe Fabel aus buddhiſtiſchen Schriften entlehnt, ſo wird daſſelbe, der Stellung wegen, auch für die in §. 219 beſprochene, ihr unmittelbar im Arabiſchen und im Mahâbhârata, alſo auch ſicherlich im Grundwerke, vorhergegangene höchſt wahrſcheinlich: ſo gut wie gewiß wird es durch den §. 225 nachzuweiſenden buddhiſtiſchen Urſprung des Grundwerkes.

Die Fabel iſt, ihrer Idee nach, mit Pantſchatantra, III, 5, nahe verwandt (vgl. §. 150). Aus ihr entſtanden iſt Morlini, Nov., LVIII. Nachgeahmt iſt ſie, aber ſehr ſchlecht, bei Lafontaine, XII, 12. Vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 66, Note 3.

§. 222. In zwei der von Silv. de Sacy benutzten arabiſchen Manuſcripte iſt eine Erzählung von König Salomon und einem Greif eingeſchoben, nach Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 461, Note. Natürlich iſt ſie ein ſpäterer Zuſatz, wie ſie denn auch in allen übrigen Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung fehlt.

Im Anvâr-i-Suhaili ſind mehrere Erzählungen eingeſchoben.

1) „Der Derwiſch und die Diebe" (Anvâr-i-Suhaili, 449: Cabinet des fées, XVIII, 67); es iſt die Erzählung von den Kranichen des Ibykus (Antipater Sidon. in der Anthol. palat., VII, 745; Plutarch, De garrul., c. XIV, 610 A.; Nemeſ., De nat. hom., 42; Zenob. Adagio, I, 37; Arſen., Viol., 30: vgl.

Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 71, Note 5; Grimm, KM., III, 195).

2) „Die Bäuerin und ihre Tochter" (Anvár-i-Suhaili, 453; Cabinet des fées, XVIII, 71); ebenfalls aus dem Occident, Aesop. Fur. 50, Cor. 20; Robert, Fables inédites, I, 72, wo „Gellert" hinzuzufügen.

3) „Sultan und Muſikant" (Anvár-i-Suhaili, 457; Cabinet des fées, XVIII, 73). Der letztere ermordet ſeinen Rivalen; dennoch wird ſein Leben geſchont: ſchlechte Erzählung.

4) „Der Arzt und der Kranke." Letzterer klagt über Leibſchmerzen und gibt als Grund an, daß er verbranntes Brod gegeſſen. Der Arzt — um ihn aus dem Grunde zu curiren — behandelt nicht den momentan kranken Theil, ſondern als eigentlichen Sitz der Krankheit die Augen, damit er in Zukunft verbranntes von gutem Brode zu unterſcheiden vermöge (Anvár-i-Suhaili, 458; fehlt im Cabinet des fées).

5) „Sultan und Vezier" (Anvár-i-Suhaili, 460; Cabinet des fées, XVIII, 75): eigentlich nur ein Vergleich, der an Pantſchatantra, III, Str. 13 u. ſ. w. erinnert, worüber oben §. 139 am Ende, S. 346.

6) „Derwiſch und Wolf" (Anvár-i-Suhaili, 466; Cabinet des fées, XVIII, 78). Der Derwiſch will dem Wolfe Moral predigen; ſowie dieſer aber eine Heerde Schafe ſieht, läßt er ihn im Stiche.

7) „Araber und Bäcker" (Anvár-i-Suhaili, 468; Cabinet des fées, XVIII, 79). Dieſe Erzählung iſt dem Arabſhah entlehnt, aus welchem ſie Cardonne in ſeinen Mélanges de litérat. orientale, I, 118, überſetzt mitgetheilt hat.

---

§. 223. Das 13. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 34; Knatchbull, 298) folgt bei Symeon Seth ebenfalls auf das vorige und iſt bei ihm der 10. Abſchnitt (S. 94). Bei Johann von Capua dagegen ſteht es vier Kapitel weiter und iſt ebenfalls deſſen 13. (m., 6); ebenſo natürlich in der deutſchen

Ueberſetzung (Ulm 1483, X., IV) und der ſpaniſchen (LII, 6); bei Doni, Trattato, VI, 93; Raimond de Beziers, Kap. XV (Not. et Extr., X, 2, 16). Bei Nasr-Allah und im Anvâr-i-Suhaili folgt es, wie in den erſten beiden Ausflüſſen, auf das vorige, bei Nasr-Allah als 11. (Not. et Extr., X, 1, 124), im Anvâr-i-Suhaili und in der türkiſchen Bearbeitung als 9. (Anvâr-i-Suhaili, 472; Cabinet des fées, XVIII, 83); vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, 66, 4.

Auch dieſes Kapitel gibt ſchon durch ſich ſelbſt ſeinen indiſchen Urſprung zu erkennen. Doch bedarf es auch hier weder einer Berufung auf das Gefühl, noch auf Einzelheiten. Es entſpricht ihm Mahâbhârata, XII (III, 509), V. 4084 fg. Hier lautet die Darſtellung folgendermaßen:

„Yudhiſhthira ſprach:

«Unheilige in Geſtalt Heiliger und Heilige gleichend Unheiligen — wie ſollen wir, o Großvater! durchſchauen Menſchen dieſer Art?»

Bhiſhma ſprach:

«Hier auch erzählt man als Gleichniß folgende Ueberlieferung, das Geſpräch eines Tigers und eines Schakals; dieſes höre, o Yudhiſhthira:

In Purikâ, der glückreichen Stadt, herrſchte vormals Paurika, ein nur auf anderer Verderben ſinnender, grauſamer, niedrigſt geſinnter Mann. Als ſein Leben abgelaufen war, da ging er unerwünſchten Gang, und durch ſeine frühern Werke verſündigt, ward er ein Schakal, doch kannt' er ſeinen vorigen Zuſtand und fühlte die allergrößte Reue; er enthielt ſich Fleiſch zu eſſen, ſelbſt von andern dargereicht. Ohne ein Weſen zu verletzen, Wahrheit redend, ſeinem Gelübde treu, nährte er ſich, ſo lange er lebte, von abgefallenen Früchten nur. Seine Wohnung gewählt hatte auf einem Kirchhof der Schakal und aus Liebe zu ſeinem Geburtsort fand er Gefallen an keinem ſonſt. Alle Thiere ſeines Geſchlechts, ob ſeiner Tugend voll Verdruß, ſuchten mit liebreich beginnenden Reden ihn abzubringen von ſeinem Sinn. „Wohnend im furchtbaren Väterwalde, wünſchſt du zu leben tugendhaft;

dieſes Treiben iſt unziemlich, dieweil du ein fleiſchfreſſend Thier. Darum führe dich gleich uns auf! wir werden Speiſe geben dir! Laß fahren Tugend und ſchmauſe! unſere Nahrung ſei [1]) deine auch!"

Nachdem er dieſe Rede gehört hat, da antwortet er voll Bedacht mit ſüßen und beſcheidnen Worten, wohlbegründeten, höflichen: „Meine Geburt iſt nicht beſtimmend: durch Tugend bildet ſich das Geſchlecht; ich begehre nach den Werken, durch welche Glanz erworben wird. Wenn meine Wohnung auf dem Kirchhof, ſo hört, was ich beſtrebe, an! Das Herz bewirkt die Früchte der Handlungen: nicht durch eine Einſiedelei wird das Recht begründet; wenn einer in der Einſiedelei einen Brahmanen tödtet, begeht er da etwa nicht eine Sünde? Oder wenn er an einem andern Ort als eine Einſiedelei eine Kuh ſpendet, wäre dieſe Gabe darum umſonſt? Ihr, durch Eigennutz getrieben, ſeid auf Nahrung allein bedacht: daran knüpfen ſich drei Schäden; dieſe ſeh'n die Bethörten nicht. Darum finde ich kein Gefallen an dieſem tadelnswerthen Leben: denn es iſt aus Mistrauen geſchaffen [2]), leidet an falſcher Betrachtung der Dinge und iſt in dieſer und jener Welt verhaßt."

Ein Tiger von berühmter Stärke, ihn als weiſe und tugendhaft erkennend, macht' ihn zum Miniſter und ließ ihn ehren wie ſich ſelbſt.

Der Tiger ſprach: „O Frommer! ich habe dein Weſen erkannt: bringe dein Leben mit mir zu! Du kannſt wählen die Genüſſe, welche du wünſcheſt, und kannſt dich von vielen [3]) fern halten: wir werden zwar ſtreng genannt, dir aber ſagen wir: du wirſt mit Glück und Segen Freundlichkeit gepaart finden."

Nachdem der Schakal darauf dieſe Rede des großherzigen Indra (d. i. höchſter Herrſcher) des Wildes verehrt hatte, ſprach

---

[1]) Ich leſe: tad astu te.

[2]) Sollte apratyayakritam zu leſen ſein: „es ſchaffet Mistrauen"?

[3]) Wäre nicht câpushkalâh zu ändern: „und dich fern halten von denen, die nicht die höchſten"?

er, ein wenig sich beugend, folgende demüthige Worte: „Diese Rede in Bezug auf mich ist deiner würdig, o großer König! daß du tugendhafte Genossen suchest, die erfahren in Nutzen und Recht. Denn es ist nicht möglich, die Herrschaft zu führen ohne einen Minister oder vermittelst eines schlechten Ministers, o Held! der ein Feind des (eigenen) Körpers. Ergebene Genossen aber, der Regierungskunst kundige, eng verbundene, die nicht miteinander verbrüdert sind, zu überzeugen begierige, von Habsucht freie, die sich keine Betrügereien erlaubt haben, weise, auf das Gute bedachte, verständige, die mögest du ehren, o Glückreicher! wie Lehrer und wie Aeltern. Mir aber liegt nichts am Herzen als Genügsamkeit; ich liebe keine angenehmen Genüsse und keine Herrschaft unter dir. Denn meine Tugend paßt nicht zu deinen alten Dienern und diese Bösgesinnten werden Zwietracht zwischen dir und mir säen. Denn mit andern, selbst Tugendhaften umzugehen, ist nicht löblich [1]); mein Geist ist geläutert; ich bin mit hohem Glück versehen, selbst unter Sündern ohne Furcht, weitblickend, von mächtigem Willen, reich an Kenntniß und an Kraft, ich habe mein Ziel erreicht, verliere die Frucht meiner Handlungen nicht und bin mit Genüssen reich geschmückt. Nicht mit sehr Wenigem bin ich befriedigt; Freiheit von Leid hab' ich mir zum Ziel gesetzt; im Hofdienst bin ich unerfahren, im Walde wandernd nach freiem Willen. Tadel und Vergehen der Könige fallen alle auf die unter seinem Schutz Wohnenden; den im Walde Wohnenden ist aber furchtlose Uebung ihrer Gelübde, frei von aller Begierde. Die Furcht, welche im Herzen eines von einem König Gerufenen herrscht, kennt der Genügsame, von Wurzeln und Früchten im Walde sich Nährende nicht. Wenn ich leidlosen Trunk und süße Speise unter Furcht vergleiche, dann sehe ich wahrlich, daß da Freude, wo Sorglosigkeit ist. Nicht werden so viel Unterthanen von den Königen wegen Vergehen belehrt, als durch Unbilden beeinträchtigt umkommen. Wenn dieses jedoch von mir nothwendig gethan werden soll, o Indra des Walds! dann — wenn es dir

[1]) Die Asceten müssen, als Einsiedler, eigentlich stets ohne Umgang leben.

beliebt — wünsche ich einen Vertrag [1]) gemacht, wie es in Bezug auf mich gehalten werden soll: Die Meinigen mußt du verehren und gutem Rathe Gehör geben; und was von mir beschlossen ist, das muß fest bei dir bestehn; niemals darf ich nöthig haben, mit deinen übrigen Ministern zu berathen; der Lebensklugheit Unkundige, (mir) Nachstellende müssen umsonst sprechen, wenn ich folge; nur mit dir allein zusammenkommend, gebe ich meinen guten Rath insgeheim: und bezüglich der Angelegenheiten der Verwandten darfst du mich nicht fragen, sei es Gutes oder Böses; und nachdem du mit mir Rath gepflogen und später, darfst du gegen die Minister keine Unbill begehn; und gegen die Meinigen darfst du im Zorn keine Strafe verhängen."

„So sei es!" Mit diesem Worte ward er vom Indra des Wildes beehrt und der Schakal erhielt aus dem Schose des Tigers das Amt eines Ministerraths.

Als die frühern Diener ihn so hochgestellt sahn, geehrt in seinen Werken, so haßten sie ihn sehr und schlossen fort und fort Verbindungen gegen ihn; und nachdem sie unter dem Schein der Freundschaft dem Schakal geschmeichelt und seine Gunst erworben hatten, suchten sie, feindlich gesinnt, ihn durch Anschuldigungen zu stürzen. Die sonst früher damit zugebracht hatten, daß sie sich an anderer Gut vergriffen, konnten jetzt, vom Schakal im Zügel gehalten, kein fremdes Gut nehmen; wünschend, daß er sich etwas zu Schulden kommen lasse, reizen sie ihn mit Reden auf und suchen seinen Sinn durch große Güter zu verlocken: aber auch dadurch nicht wich dieser Hochweise von seiner Standhaftigkeit. Darauf verschworen sich andere zu seinem Untergang: wohl zurechtgemachtes Fleisch, welches der Indra des Wildes liebte, das stahlen sie selbst und legten es in seinem Hause nieder. Er wußte aber dies alles, weshalb es weggenommen war [2]) und von wem dies angerathen war: aber mit Absicht ließ er es geschehen. Dieser Vertrag war von ihm gemacht, als er das Ministeramt an-

[1]) Corrigire: samayaṁ.
[2]) V. 4128.

trat: „Keine Unbill darfst du begehen, o König, wenn du hier Freundschaft wünschst.“

Als der Indra des Wilds nun hungrig war und aufgestanden, um zu essen, so ließ sich das Fleisch nicht finden, welches zum Essen aufgetragen werden sollte. Da befahl der König des Wildes, daß der Dieb erforscht werde; von den Heuchlern wurde nun dem Indra des Wilds gesagt, „Dieses Fleisch ist von deinem Minister gestohlen, dem gelehrten, sich weise dünkenden“. Als der Tiger die Unzuverlässigkeit des Schakals hörte, gerieth er in Zorn, und in seiner Wuth beschloß der König den Tod des Schakals. Als die frühern Minister diese Blöße desselben sahen, da sprachen sie: „Dieser bringt uns alle um unsern Lebensunterhalt!“ Nachdem sie das erwogen, schilderten sie wieder seine Thaten: „Dieses, so was hat der gethan! Was wäre der nicht fähig zu thun?! Auch hat der Herr schon früher gehört, wieso er so ist: nur in Worten ist er der Gerechteste, seinem Wesen nach aber schrecklich: denn unter dem Schein der Gerechtigkeit ist er ein Bösewicht, der heuchlerisch Gelübde übt; eines Zweckes halber übt er Entsagung in Gelübden, die Speise zum Gegenstand haben; wenn du keinen Glauben gewährst, so wollen wir es dir beweisen“. Darauf wurde rasch dieses Fleisch augenblicklich von dem Schakal geholt. Als der Tiger den Diebstahl des Fleisches erkannt und diese Reden gehört hatte, befahl er, daß der Schakal getödtet werden solle. Als die Mutter des Tigers dessen Rede hörte, kam sie herbei, um den König des Wilds durch dienliche Reden zur Vernunft zu bringen. „O Sohn! du darfst dies aus Thaten des Trugs Verbundene nicht annehmen; der Redliche möchte durch den Unredlichen zu Schaden kommen, durch Sünden, welche aus Neid auf sein Thun entstanden sind; keiner erträgt Größe; Vorzug gebiert Feindschaft; denn selbst auf einen redlichen Weisen wird Vergehen geworfen; selbst dem Mönche gegenüber, der, im Walde wohnend, seine Werke verrichtet, gibt es drei Standpunkte, Freunde, Feinde und Gleichgültige; die Redlichen [1]) werden gehaßt

[1]) V. 4143.

von den Habſüchtigen, die Mutigen von den Feigen, die Weiſen von den Thoren, die Reichen von den Armen, die Gerechten von den Ungerechten, die Schönen von den Häßlichen. Viele gelehrte Thoren, Habſüchtige, von Trug Lebende können Schuld dem Unſchuldigen aufbürden nach Vrihaspati's Meinung. Und wenn auch dieſes Fleiſch aus dem leeren Hauſe dir genommen iſt — er genießt es ja nicht einmal [1]), wenn es ihm gegeben wird —, gut dann! ſo laß es verziehen ſein! Treuloſe haben den Schein von Treuen, und Treue ſehen wie Treuloſe aus: es zeigen ſich mancherlei Zuſtände: in denen geziemet Prüfung ſich. Der Himmel ſieht aus wie ein Boden, ein Glühwürmchen dem Feuer gleich [2]), und doch iſt kein Boden am Himmel und im Glühwürmchen iſt kein Feuer. Darum iſt es geziemend, eine Sache zu prüfen, ſelbſt wenn man ſie vor Augen ſieht: wer befiehlt, nachdem er die Sachen geprüft hat, der braucht nachher nicht zu bereuen. Das iſt nichts Schweres, daß ein Mächtiger des Feindes Tod bewirkt: hoch zu preiſen und ruhmvoll iſt in der Welt der Mächtigen Geduld. Dieſer von dir Angeſtellte, o Sohn! iſt unter den Häuptlingen weltberühmt: ſchwer wird ein würdiger Mann erlangt: erhalte dieſen deinen Freund! Denn wer einen Redlichen, der durch ſeiner Feinde Schuld angeklagt iſt, auf ungerechte Weiſe behandelt, der geht, nachdem er ſelbſt ſeinen Miniſter verletzt, ſchleunig zu Grunde."

Auch kam ein Gerechtigkeitliebender von dieſen gegen den Schakal verſchworenen Feinden und ſagte aus, wie dieſer Betrug angezettelt ward. Nachdem darauf ſeine Rechtlichkeit anerkannt war, wurde er mit Wohlthaten überhäuft, freigeſprochen und voll Liebe von dem Indra des Wilds wiederholt umarmt. Der Schakal aber, kundig der Schriften über Lebensklugheit, bat den Indra des Wilds um ſeine Entlaſſung: ſchwer gequält durch dieſen Verdruß, begehrte er ſich niederzuſetzen, um ſich zu Tode zu faſten. Der Tiger aber, die Augen weit aufreißend, ſuchte liebevoll den ſehr gerechten Schakal zurückzuhalten, ihn verehrend mit Ehren-

[1]) V. 4146.
[2]) V. 4148.

bezeigung. Der Schakal aber blickte den in Verwirrung Gerathenen liebevoll an und sprach, sich neigend, mit von Thränen gebrochener Stimme folgende Worte: „Erst bin ich von dir geehrt und nachher ebenso entehrt; gestoßen in die Reihe der Feinde, kann ich nicht bei dir bleiben. Unzufriedene [1]), von ihrer Stelle gefallene, von ihrer Ehre wieder herabgestürzte Diener, die von dem Herrn selbst verletzt [2]) sind, denen ihre Feinde nachgestellt haben, Arme und Habsüchtige, Erzürnte, Furchtsame, Getäuschte, des Ihrigen Beraubte, Stolze, sehr Begehrliche, die nichts an sich ziehen können [3]), und alle, welchen Unbill zugefügt ist und die einer Fülle von Unglück entgegensehen, alle diese sind geheime und verstellte Rüstzeuge der Feinde; oder wie könntest du wieder Vertrauen fassen zu einem mit Verachtung Behandelten, von seiner Stellung Gestürzten? oder wie ich mich halten? Nachdem du mich als einen Tauglichen gewählt und als Geprüften angestellt, hast du den gemachten Vertrag gebrochen und mich entehrt. Wen man zuerst als rechtschaffen in dem Rathe bezeichnet hat, den zeihe man nicht der Untugend, wenn man sein Wort in Ehren hält. [4]) So wirst du kein Vertraun fassen zu mir, den du entehret hast, und vor dir, der du das Vertrauen zu mir verloren, werde ich in Furcht sein. Du bedenklich und ich furchtsam, wir bieten dem Feinde Blößen dar; Nichtliebende und Unzufriedene — das ist ein Ding an Ränken reich. Schwer wird verbunden, was getrennt ist, und was verbunden, schwer getrennt; doch bei Freundschaft, die erst getrennt und dann wieder verbunden, da waltet Liebe nimmermehr. [5]) Denn keiner lebt für den Nutzen [6]) eines Herrn,

[1]) V. 4159 fg.

[2]) Ich übersetze, als ob apakritah stände, ohne jedoch zu verkennen, daß sich, obgleich mit Mühe, auch apahritäh erklären ließe, vgl. weiterhin die griechische Uebersetzung dieser Stelle.

[3]) Oder wäre tyaktadänä zu lesen, „die keine Geschicke erhalten"? Vgl. weiterhin die griechische Uebersetzung.

[4]) Vgl. Pantschatantra, I; Str. 274.

[5]) Vgl. ebend., III, Str. 135 und Anm. dazu.

[6]) Ich verbinde hite.

weder des der Feinde noch des seinigen: den eignen Nutzen haben sie im Auge: liebende Herzen sind schwer erlangt. Schwer sind die Menschen zu erkennen: denn leicht beweglich ist ihr Sinn. Tüchtige oder Furchtlose gibt's unter hundert einen nur. Unnütz ist es, Menschen hoch stellen, unnütz, sie zu erniedrigen; nur Glück und Unglück sind mächtig, des Sinnes Wechsel darzuthun."

Nachdem er eine so gestaltete versöhnliche Rede gesprochen, begründet auf Nutzen, Genuß und Recht, und den König sich gnädig gestimmt, ging der Schakal in den Wald: und nachdem der Weise diesen Indra des Wilds zufriedengestellt hatte, unterwarf sich der Schakal einem zu Tode Fasten und stieg, nachdem er seinen Körper verlassen, zum Himmel empor."

Wer die arabische Bearbeitung mit der eben aus dem Mahábhárata gegebenen vergleicht, wird, trotz aller Differenzen, anerkennen, daß beide auf Einem Grunde beruhen. Auch sind die Differenzen, wenngleich stärker als bei den zuletzt besprochenen Kapiteln, doch keineswegs bedeutend. Der Eintritt des Löwen im Arabischen statt des Tigers hat nichts Auffallendes und ist uns schon vorgekommen: vgl. §. 22, wo ich die Vermuthung ausgesprochen habe, daß das Arabische hier nicht willkürlich geändert habe, sondern so schon das sanskritische Original gehabt haben mochte. Der Hauptunterschied liegt darin, daß im ganzen die Darstellung, gegen die sonstige Lust der Inder an Breite und Ausführlichkeit, viel kürzer und minder ausführlich ist als die arabische. Die Unterhandlung des Löwen mit dem Schakal ist im Arabischen reicher und ausführlicher, ebenso die Anklage der Feinde des Schakals, seine Vertheidigerin, die Mutter des Thierkönigs, hält im Arabischen zwei Reden, während sie im Mahábhárata nur eine hält. Ein zweiter Unterschied liegt ferner darin, daß sich der Schakal — obgleich er zuletzt wesentlich dieselbe Rede hält, wie im Mahábhárata (vgl. weiterhin) — dennoch bewegen läßt, sein Amt wieder anzunehmen; ob die arabische Bearbeitung hierin mit dem ihr mittelbar zu Grunde liegenden Original stimmt, oder ob das Mahábhárata dessen treuerer Spiegel in dieser Beziehung ist, wage ich mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Denn so sehr ich

mich dazu neige, im ganzen die arabische Bearbeitung als ein treueres — ja wol fast ganz treues — Abbild des sanskritischen Originals zu betrachten — wofür man hier die ungleich vollkommenere Darstellung in den arabischen Ausflüssen geltend machen darf —, so scheint doch die ganze Anlage der Fabel dahin zu zielen, daß der Schakal allem weltlichen Treiben am Ende entsagt. Dagegen läßt sich jedoch geltend machen, daß das Grundwerk, welches diese Fabel wol ohne Zweifel ebenfalls, wie die beiden vorigen Abschnitte und so viele andere Fabeln und Erzählungen, buddhistischen Quellen entlehnte — denn ihr Charakter im ganzen, sowie auch viele Einzelheiten, verrathen sich als speciell buddhistisch —, diese Tendenz zwar nicht verwischte, dennoch aber, um den Werth eines so frommen Ministers recht deutlich zu zeigen, ihn wieder in den Dienst treten ließ. Diese Ansicht erhält auch dadurch eine Bestätigung, daß das Ganze nur mit dieser Veränderung eine passende Stellung in einem Werke über Regierungskunst finden konnte: sollte gezeigt werden, was ein König alles thun müsse, um sich einen mit Unrecht verletzten, redlichen Minister zu erhalten, so mußte seine Bemühung nothwendig auch gelingen. Nehmen wir aber dies an, so können wir nicht gut annehmen, daß die Darstellung im Mahâbhârata aus dem Grundwerke des Pantschatantra u. s. w. geflossen sei; es ist alsdann eher entweder das Umgekehrte der Fall, oder beiden liegt eine gemeinschaftliche Quelle zu Grunde. Die Darstellung wäre in dem sanskritischen Grundwerke dem politischen Zwecke gemäß geändert. Dafür, daß auch die zweite Rede der Königin in dem sanskritischen Grundwerke stand — dieses also nicht, wie das Mahâbhârata, ihr nur eine in den Mund legte —, spricht der Umstand, daß die griechische Uebersetzung und die des Johann von Capua — im Gegensatz zu Silv. de Sacy's Recension, wo sie fehlt — eine Stelle enthalten, welche augenscheinlich Pantschatantra, I, Str. 376. reflectirt, auf jeden Fall wenigstens deren zweite Hälfte: im Griechischen lautet sie (S. 100): „καὶ μὴ καταφρονήσῃς τούτων ὡς μηδαμινῶν· ὁ γὰρ ἀσθενὴς χόρτος συνδεδεμένος σχοινίον ἀποτελεῖ, δυνάμενον τὸν παμμεγέθη κατέχειν ἐλέφαντα“;

bei Johann von Capua, n., 2, b: „Ac nunquam contra te et fideles tuos consilium intelligent. Nam herbae et foenum agri quando junguntur ût ex illis funis cum qua ligatur camelus".

Unter den Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung ſcheint, wie gewöhnlich, die hebräiſche Ueberſetzung der treueſte Spiegel; ſie reflectirt V. 4148 und 4143 und 4144 (vgl. oben S. 579. 580, Note) des Mahâbhârata, welche bei Silv. de Sacy und in der griechiſchen Ueberſetzung nicht zu erkennen ſind: den erſtern ſehr dunkel (n., 2, a.) durch die Worte: „Aut sicut lucerna (?) vermis dencte (ſo!) lucens videns eam estimat fore magnam. Sed manu apprehensa parva et quasi nihil est et in ea nullum videt colorem"; die andern (ebend.): „Et scire debes quod a die mundi creationis semper stulti invident sapientibus. Impii vero justis et nobilibus ignobiles". Ueberhaurt iſt die Darſtellung hier mehrfach voller, ſo z. B. gleich die einleitende Rede des Philoſophen (welche in der griechiſchen Ueberſetzung ganz ausgelaſſen iſt); ferner die zweite der Königin. Eine andere Stelle in V. 4146, welche bei Silv. de Sacy fehlt, hat außer Johann von Capua auch die griechiſche Ueberſetzung; hier lautet ſie: „πῶς ὁ τοιοῦτος ἐν χρόνῳ τοσούτῳ κρεῶν ἀπεχόμενος" (S. 99); bei Johann von Capua (a. a. O.): „cum non comedat". In der Schlußrede des Aſceten dagegen hat die griechiſche Ueberſetzung eine Stelle des ſanskritiſchen Originals bewahrt, welche ſowol bei Silv. de Sacy als bei Johann von Capua fehlt, nämlich Mahâbhârata, V. 4159: ſie lautet hier (S. 110): „δεῖ γὰρ τοὺς βασιλεῖς παρατηρεῖν τοὺς παρ' αὐτῶν ἀδίκως βλαπτομένους καὶ τοὺς πλοῦτον ὁμοίως ἁφαιρουμένους καὶ τοὺς ποτὲ οἰκείους, ἀναιτίως ἀπομακρυνθέντας καὶ τοὺς στερηθέντας μισθοῦ τινος καὶ τοὺς πλεονέκτας καὶ ἁπλήστους καὶ λογιζομένους τὴν τῶν βασιλέων ὠφελείαν οἰκείαν βλάβην καὶ τὴν ἐκείνου βλάβην ἰδίαν ὠφελείαν, οὗτοι γὰρ πάντες ἐχθρῶν τάξιν ἐπέχουσι, καὶ φευκτέοι εἰσί."

§. 224. Im Anvâr-i-Suhaili ſind auch in dieſem Kapitel mehrere Erzählungen eingeſchoben:

1) eine, wo insbesondere philosophische Betrachtungen bei Gelegenheit des Schicksals von Fliegen angestellt werden, die sich an den Rand oder in die Tiefe eines Honigtopfs gesetzt haben (Anvár-i-Suhaili, 482; Cabinet des fées, XVIII, 88);

2) „der Sultan und dessen schöne Geliebte"; jener tödtet diese, weil er sie zu sehr liebt (Anvár-i-Suhaili, 489; Cabinet des fées, XVIII, 95). Nicht unähnlich ist Somadeva, Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 67 fg., wo die Königin aus einem ähnlichen Grunde für todt ausgegeben wird. Eine weitläufige Ausführung dieses Motivs, wo die vorliegende Erzählung des Anvár-i-Suhaili als Rahmen dient, findet sich in Tausendundeine Nacht, III, 903—IV, 24 (Weil);

3) eine ganz närrische, wo sich ein Kaufmann umbringen läßt, um einen Derwisch, den er haßt, in den Verdacht zu bringen, daß er ihn ermordet habe (Anvár-i-Suhaili, 498; Cabinet des fées, XVIII, 102).

4) Der König von Yemen — in der türkischen Bearbeitung Nuschirvan genannt — ist so edelmüthig, einen verjagten Diener, der ihn bestiehlt, wieder anzustellen (Anvár-i-Suhaili, 506; Cabinet des fées, XVIII, 110).

---

§. 225. Das 14. Kapitel bei Silv. de Sacy (Wolff, II, 55 fg.; Knatchbull, 314) geht in der griechischen Uebersetzung schon dessen 10. voraus und ist ihr 7. Abschnitt (S. 78); bei Johann von Capua folgt es dem 12. der Silv. de Sacy'schen Recension und ist das 10. (l., 3), ebenso in der deutschen, Ulm 1483 (S., VI), und spanischen (fol. XLVI, a.), bei Doni, Tratato, VI (S. 78); Raimond de Beziers, Kap. XII (Notices et Extr., X, 2, 16). Bei Nasr-Allah ist es das 14. Kapitel (Not. et Extr., X, 1, 124) und folgt hinter dem 16. der Silv. de Sacy'schen Recension; damit übereinstimmend ist es im Anvár-i-Suhaili und in der türkischen Bearbeitung das 12. Kapitel (Anvár-i-Suhaili, 550; Cabinet des fées, XVIII, 148).

Der Inhalt dieses Kapitels ist bisjetzt in indischen Schriften,

in seiner Totalität entsprechend, nicht nachzuweisen. Dennoch erinnert auch diese Erzählung durch ihren Charakter im ganzen und ebenso durch Einzelheiten so sehr an Indisches, daß ich, schon ehe ich den im Folgenden zu gebenden Beweis — wegen Mangels von Spence Hardy, Manual of Buddhism — zu geben fähig war, für meine Person überzeugt war, daß sie ebenfalls, sowie die drei vorhergehenden Kapitel in dem sanskritischen Originale stand, nach welchem die Pehlewiübersetzung gefertigt ist, und ebenfalls höchst wahrscheinlich aus buddhistischen Quellen ursprünglich stammte. Dafür sprechen folgende zwei Momente: 1) die lateinische Uebersetzung des Johann von Capua, welche, wie wir sogleich weiterhin bemerken werden, wie gewöhnlich, auf einem vollern und gewiß auch ältern und bessern Text beruht als Silv. de Sacy's arabische Recension, hat m., 2, b., 29, in Uebereinstimmung mit der griechischen Uebersetzung, 85, 17. 18: „Quatuor sunt qui timent quod non est timendum: quaedam parva avis quae stans in arbore elevat unum pedem suorum timens ne forte cadat coelum super eum"; die griechische Uebersetzung hat richtiger: „ὁ ὑψῶν τοὺς πόδας εἰς τὸν οὐρανόν." Diese Stelle reflectirt nämlich die 357. Strophe des ersten Buchs des Pantschatantra, welche sich aber hier in keinem der uns bekannten Ausflüsse der arabischen Uebersetzung findet und in dem sanskritischen Originale, welches die mittelbare Grundlage der arabischen Uebersetzung ist, höchst wahrscheinlich auch noch nicht stand (vgl. §. 82); sie ist also schwerlich von einem Nichtinder hierher gesetzt, sondern spricht dafür, daß das Original indisch war; 2) der Umstand, daß die Scene nach Indien verlegt ist und das eigenthümliche Auftreten der Brahmanen in der Erzählung. Entscheidend aber war für diese Ansicht, daß sich der Haupttheil dieser Erzählung als buddhistisch erweist. Sie zerfällt nämlich augenscheinlich in zwei Theile, welche durch eine deutlich erkennbare Naht erst miteinander verbunden sind. Der erste enthält des Königs Träume, die Auslegung der Brahmanen, den Rath der Königin, den Kibarinun zu fragen, und den glücklichen Ausgang dieses Raths. Diesem Theile entspricht nun, abgesehen von Einzelheiten, fast vollständig

die buddhistische Legende bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 303. Diese lautet ungefähr folgendermaßen: „Der König von Koçala, Pasénádi (im Sanskrit Prasenadschit, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 98, Note 3), hatte sechzehn Träume in Einer Nacht. Am Morgen erzählt er sie den Brahmanen. Sie sagten, es drohten seiner Herrschaft und seinem Leben große Gefahren. Um diese abzuwenden, empfehlen sie je vier Thieropfer. Dies hatten sie zu ihrem eigenen Vortheil gerathen und beeiferten sich, die Ausführung zu veranlassen. Als dies die Königin Mallikâ [1]) bemerkte, fragte sie, was vorginge? und als sie es erfuhr, rieth sie dem Könige, sich an Buddha zu wenden. Der König folgt ihr und erzählt ihm in Sewet (Çrávasti) seine Träume. Der erste ist: vier wilde Bullen nähern sich einander, um zu kämpfen, als aber die Leute sich versammeln, laufen sie weg." Ebenso unbedeutend und theilweise närrisch sind die übrigen Träume und werden, wo möglich, durch die Auslegungen noch an Thorheit übertroffen. Ich enthalte mich daher, sie aufzuzählen und bemerke nur, daß keiner derselben mit denen in der arabischen Bearbeitung, welche übrigens fast von derselben Gattung sind, übereinstimmt.

Mit dieser Legende ist der erste Theil des 14. Kapitels augenscheinlich wesentlich identisch. Eine Hauptabweichung ist zwar, daß in jener Buddha befragt wird; vielleicht ist dies aber ein bloßer Schein. Denn die Königin räth in der griechischen Uebersetzung (S. 80), τὸν παρ' ἡμῖν ἀσκητήν zu befragen. Dies heißt wörtlich „unsern Asceten", und das Wort „unsern" scheint schon, dieser wörtlichen Uebersetzung gemäß, einen Gegensatz zu den von dem König befragten Brahmanen zu bilden. Diese Deutung erhält aber keine geringe Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns einer andern Legende von der Königin Mallikâ erinnern. Diese erzählt Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 285, etwa folgender-

[1]) Vgl. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Śâkyamuni's, S. 52, Note 57, der sie Mâlinî nennt; die sanskritische Form ist wol Mâlikâ, „die Blumenverkäuferin".

maßen: „Die Tochter des vornehmsten Blumenhändlers von Koçala legte einst, als sie ausging, um Blumen zu sammeln, drei Kuchen in ihren Korb, um sie zu essen, wenn sie hungrig würde. An demselben Morgen erkannte Buddha, daß sie verdiene, von ihm Beistand zu erhalten. Als er mit 500 Priestern nach Sewet ging, um Almosen zu sammeln, begegnete er ihr; sie gab ihm die Kuchen. Er lächelte und sagte: daß die Religion (natürlich die buddhistische) von ihr einst große Hülfe haben würde; zu Ananda sagte er, daß sie Königin von Koçala werden würde. Das Mädchen hörte dies und wunderte sich, wie es möglich sein würde. Im Garten dachte sie an das, was sie gehört, sang und pflückte Blumen. Der König war Pasénádi (Prasenadschit), Sohn des Mahákoçala, dessen Tochter mit Bimbisára, dem König von Radschagriha, verheirathet gewesen war. Deren Mitgift war Sewet (Çrávasti). Als aber ihr Sohn Adschátaçatru seinen Vater ermordet hatte, hatte ihr Vater Sewet wieder erobert. Darüber war ein Krieg mit Adschátaçatru ausgebrochen. Zuletzt hat Adschátaçatru den König von Koçala geschlagen. Dieser flüchtete aus der Schlacht und kam eben, als das Mädchen sang und pflückte. Als sie ihn sah, dachte sie an Buddha's Wort. Der König fragte sie, wer sie wäre und ob sie verheirathet sei? Nicht lange nach seiner Ankunft ließ er sie holen und machte sie zur ersten Königin. Sie hieß Koçala-Mallikâ, die Blumistin von Koçala."

Beide Legenden gehören zusammen und beziehen sich auf die Bekehrung des Königs Prasenadschit, welcher später dann einer der eifrigsten Buddhisten ward: Köppen, a. a. O., S. 99. Die von ihm an die Spitze der Frauen gestellte Geliebte ist schon Bekennerin des Buddhismus: der König noch dem Brahmathum zugethan, und die Legende scheint die Veranlassung seines Uebertritts zu berichten. Sákyamuni trat, wie Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme, S. 154, mit Recht hervorgehoben, nur als einfacher Ascet auf (Burnouf, S. 642: Çâkya est un simple ascète), und es würde damit, sowie mit dem Bekenntniß der Königin, in vollständiger Uebereinstimmung stehen, wenn sie ihn, wie in der

griechiſchen Ueberſetzung, „ihren Aſceten“ nannte, ſomit alſo ſelbſt noch in einem der arabiſchen Manuſcripte die Identität des hier vorkommenden Weiſen mit Buddha hervortrat. In Silv. de Sacy's Texte wird der Weiſe Kibariûn genannt (كبارىون Silv. de Sacy, Text, S. 248): bei Johann von Capua heißt er Kynaron, wo das n ſtatt des b ſich durch die ſo häufige Verwechſelung von arabiſch ب n mit ب b erklärt. Dieſe Benennung erinnert an das ſanskritiſche kevalin, welches einen in Contemplation verſenkten Aſceten bedeutet und bei den Dſchainas, den Nachfolgern der Buddhiſten in Indien, einen Arhant bezeichnet (Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, u. d. W.), eine Art Heilige, welche bekanntlich auch in der buddhiſtiſchen Hierarchie eine der bedeutendſten Stellungen einnehmen, ſ. Körper, Religion des Buddha, S. 405 fg. Den Zuſtand oder die Thätigkeit eines kevalin drückt das, wie mir ſcheint, mit Unrecht von kevala abgeleitete Abſtract kaivalya, „vollſtändige Abſtraction, Contemplation“ aus (ſ. Böhtlingk-Roth, a. a. O., u. d. W.): dieſes mit ayana, „gehend, Gang, Weg“ zuſammengeſetzt, würde, ganz nach Analogie von purushâyana, „zum Purusha (Geiſt) ſtrebend“, Praçnopan. 6, 5, bei Böhtlingk-Roth, u. d. W. ayana, bedeuten: „nach dem Zuſtand eines kevalin ſtrebend“, oder noch eher „den Weg der tiefſten Abſtraction habend“, d. h. „in der tiefſten Abſtraction wandelnd“. Daß kaivalyâyana mit dem ſo gewöhnlichen, insbeſondere im perſiſchen Sprachgebiet — wo das Zend gar kein l kannte — gar nicht auffallenden Uebergange von l in r ſich zu arabiſch kibariun endlich verändern konnte, bedarf, bei den großen Veränderungen, welche fremde Wörter gerade im Arabiſchen erlitten haben, keiner weitern Ausführung. Es wäre alsdann kein Eigenname, ſondern ein Appellativ und würde ebenfalls als eine Bezeichnung des Buddha ſelbſt — und zwar als eine zur Zeit der Bekehrung des Prâſenadſchit, wo Buddha noch als einfacher Aſcet waltete, ſehr paſſende — zu betrachten ſein. Doch wir haben — bei den übrigen Uebereinſtimmungen — auf keinen Fall nöthig, auf dieſe Wahrſcheinlichkeit: daß in dem ſanskritiſchen Original noch Buddha ſelbſt als der Befragte hervorgetreten ſei, ein bedeutendes Gewicht zu legen.

Derjenige, der die Legende von der Bekehrung des Prasenadschit im übrigen so zu seinem Zwecke umänderte, wie sie uns in der arabischen Bearbeitung — nach Analogie des übrigen Inhalts des Kalilah und Dimnah, gewiß ohne wesentliche Abweichung vom sanskritischen Original — vorliegt, konnte sich vielleicht auch ermächtigt, ja — in Rücksicht auf die Aenderungen, welche er sich erlaubt hatte — sogar für verpflichtet halten, an die Stelle des Buddha einen andern Namen zu setzen. Dieser war dann vielleicht ebenfalls Kaivalyâyana oder Kaivalâyana, jedoch als Eigenname mit der Endung, welche gerade in buddhistischen Namen häufig vorkommt (vgl. Maudgalyâyana u. a.). Verwandt würde der Eigenname Kaivalaya sein, welchen Böhtlingk-Roth, a. a. O., u. d. W., in Kaivaleya ändern wollen. Auf jeden Fall trägt der Name sanskritisches Gepräge und entscheidet also ebenfalls wenigstens für Abstammung des Kapitels aus dem sanskritischen Original. Einen ähnlichen und noch schlagendern Beweis dieser Art gewährt auch der Name des von den Brahmanen verlangten Sohnes des Königs, جربر Dchavir (Silv. de Sacy, Text, S. 248), welcher deutlich ebenfalls ein indisches Gepräge trägt und wahrscheinlich Dschayavîra ist.

Unzweifelhaft und viel bedeutender ist die andere Veränderung der Legende. Während es sich in dieser nur um ein paar Opferthiere handelt, steht in der Darstellung, wie sie in der arabischen Bearbeitung vorliegt, das Leben der geliebtesten Königin, des geliebtesten Sohnes, Neffen, Veziers, Freundes, selbst des Kibarian (ähnlich, wie in buddhistischen Legenden Devadatta den Buddha ermorden lassen will, Köppen, a. a. O., S. 110; Kibariun fehlt jedoch, gewiß mit Unrecht, in der griechischen Uebersetzung unter denen, deren Leben gefordert wird) und anderes Wichtige, mit einem Worte, des Königs ganze Herrschaft auf dem Spiele. Dieser Blutdurst muß natürlich stärker motivirt werden; dies geschieht dadurch, daß angegeben wird, der König habe 12000 Brahmanen umbringen lassen (Wolff, II, 56; Knatchbull, 315); zugleich wird angedeutet, daß dieses durch Einfluß des Kibarian geschehen sei (Wolff, II, 57; Knatchbull, 316; doch fehlt diese Stelle in

Johann's von Carua und der griechischen Ueberſetzung, und da ſie gar nicht zu dem milden Charakter des Buddha paßt, ſtand ſie wahrſcheinlich nicht im ſanskritiſchen Original). Dieſe Darſtellung des Religionskampfes zwiſchen den Buddhiſten und Brahmanen ruht augenſcheinlich auf den großen Dimenſionen, welche er in einem erſt lange Zeit nach Buddha's perſönlichem Wirken eingetretenen Stadium annahm. Die Sage aber hat ſchon früh dieſe auch in Buddha's eigene Zeit zu verſetzen angefangen. Hier iſt keine Rede mehr von dem im Verhältniß dazu naiven Kampfe für die Opferemolumente und die Almoſenſpenden, welche die Brahmanen durch die Buddhiſten zu verlieren fürchteten, und welchen die alten Legenden, weſentlich in demſelben Charakter wie die eben mitgetheilte und gewiß der Wahrheit getreu, ſchildern (vgl. z. B. Köppen, S. 107); hier handelt es ſich um die Machtſtellung der Brahmanen und es iſt nach vielen Andeutungen kaum zweifelhaft, daß Vorgänge, wie die hier geſchilderten — zwar wol nicht in dieſer echt buddhiſtiſchen arithmetiſchen Uebertreibung — ſeit der Buddhismus unter Aſoka angefangen hatte, eine dominirende Stellung einzunehmen, an den indiſchen Höfen nicht ſelten vorkamen (vgl. die ſivaitiſche Legende über die Bekehrung eines buddhiſtiſchen Königs, gewiſſermaßen das Widerſpiel der unſerigen, indem hier Königin und Miniſter heimlich brahmaniſch geſinnt ſind und nach des Königs Bekehrung 8000 buddhiſtiſche Prieſter umkommen; vgl. oben §. 212, S. 512, aus W. Taylor, Orient. hist. manuscripts, I, 111 fg.). Der König iſt dargeſtellt als einer, der ſchon durch Einfluß oder als Bekenner des Buddhismus eine große Verfolgung gegen die Brahmanen hatte ergehen laſſen, nun aber, durch Träume erſchreckt, ſeine Zuflucht wieder zu ihnen nimmt; dieſe wollen dieſe Gelegenheit benutzen, durch Ausrottung der Stützen des Buddhismus den König zu iſoliren und ihre Macht durch Vernichtung deſſelben zu befeſtigen. Der Verſuch mislingt jedoch. Während in der alten Legende bei der unbedeutenden Forderung der Brahmanen natürlich von keiner Strafe die Rede ſein konnte, ſteht es hier anders; die Brahmanen werden zum Tode verurtheilt.

Daß dies wesentlich auch der Inhalt des sanskritischen Originals gewesen sein muß, daß diese Veränderungen der diesem Theile der Erzählung zu Grunde liegenden Legende weder von Persern noch Arabern vorgenommen sein konnten, wird gewiß kaum dem geringsten Zweifel unterworfen werden können. Welche Rolle spielen aber da die Brahmanen? Unzweifelhaft eine so gehässige und erniedrigende, daß wir mit Entschiedenheit behaupten dürfen, daß der Verfasser von dieser Erzählung keiner der brahmanischen Sekten angehören konnte. Wir dürfen vielmehr keinen Augenblick bezweifeln, daß er ein Buddhist war. Ebenso unanzweifelbar ist aber auch, daß, wer diesen Abschnitt abfaßte, auch der Verfasser von allen übrigen ist, welche in dem sanskritischen Werke vereinigt waren, das Barzûweh in das Pehlewi übersetzt hat. Denn in dessen Ausflüssen tritt ihre Zusammengehörigkeit noch mit voller Entschiedenheit hervor. Daraus folgt aber alsdann, daß das ganze Pantschatantra nebst Zubehör ursprünglich von einem Buddhisten abgefaßt ist. Dieses Resultat hat für uns nichts Ueberraschendes mehr, nachdem es erwiesen ist, daß die Sammlung von Erzählungen, welche den Titel Vetâlapancavinçati führt, ebenfalls ursprünglich buddhistisch war; daß dasselbe höchst wahrscheinlich mit dem sanskritischen Original des Sindabadkreises der Fall war (Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, hist.-philolog Kl., 1857, 4 16. Sept. = Mél. asiat., III, 188 fg.) und gleiche Entstehung sehr bald von der vierten Sammlung von Erzählungen, der Sinhâsana-dvâtrinçat, nachgewiesen werden wird (vgl. Schiefner, ebend., 1857, S. 65). Bestätigt wird es auch durch die große Menge Fabeln und Erzählungen, welche, wie im Laufe dieser Untersuchungen nachgewiesen ist, aus buddhistischen Quellen stammen. Es folgt aber ferner daraus, daß noch zur Zeit, wo das Grundwerk ins Pehlewi übersetzt wurde, der Charakter desselben buddhistisch war, und auch dieses hat so wenig Auffallendes, daß man sich eher über das Gegentheil wundern würde; denn zu dieser Zeit war der Buddhismus noch mächtig und angesehen in Indien. Bestätigt wird dieser Schluß durch die arabische Bearbeitung — abgesehen von dem eben besprochenen

Kapitel — zwar nicht, da hier alles, was indische Religionen verrathen könnte, geändert ist, aber ebenso wenig spricht sie dagegen: abgesehen von Zusätzen oder Aenderungen, welche überhaupt nichtindischen Charakter verrathen, ist nichts in ihr, welches nicht in einem buddhistischen Werke hätte stehen können. Ganz anders dagegen ist es mit den sanskritischen Texten des Pantschatantra. Diese sind in den zwölf Jahrhunderten, welche der Uebersetzung ins Pehlewi gefolgt sind, wie wir aus den deutlichen Spuren der vielfachen Recensionen, die sie erfahren haben, erkennen, überaus viel gelesen und verändert, seit Verdrängung und Vernichtung des Buddhismus in Indien, natürlich einzig durch Anhänger des Brahmathums. Diese haben zwar nicht jede Spur der ursprünglich buddhistischen Abfassung — wol aber jede zu verrätherische — verwischt oder verändert und unser Kapitel, weniger wol, weil es zu schwer war, seinen buddhistischen Charakter zu verdecken oder umzugestalten, als wegen der gehässigen, feindseligen und demüthigenden Behandlung der Brahmanen in demselben vollständig vernichtet, gerade wie sie es mit andern buddhistischen Werken gethan haben (s. Wilson, Sanscrit dictionary, 1. Ausg., S. XV), und wahrscheinlich auch mit dem sanskritischen Original des Sindabadkreises, vielleicht weil darin einer der hervorstechendsten buddhistischen Heiligen, Nágasena, verherrlicht war (s. Bulletin der St.-Petersburger Akademie, a. a. O.).

Den zweiten Theil dieses Kapitels bildet folgender Inhalt: Der König wird durch eine Kleinigkeit gegen seine sonst so geliebte Frau aufs höchste erbittert und befiehlt ihren Tod. Der kluge Vezier vollzieht aber den Befehl nicht, sondern versteckt sie. Wie er vorausgesehen hat, fühlt der König bald Reue, und nach vorausgegangenen Warnungen und Lehren, welche echt buddhistischen Charakter tragen (z. B. die Zählung von verwandten oder für verwandt genommenen Begriffen, vgl. Schiefner, Mél. asiat., II, 356), führt er sie ihm wieder zu. Die Naht, durch welche beide Theile verbunden sind, ist, daß die Kleinigkeit, durch welche der König so aufgebracht wird, in der Belohnung, welche er ihr für den im ersten Theile gegebenen guten Rath schenkt, ihre Ver-

anlassung findet und zugleich die Erfüllung des achten Traums bildet. Sonst ist dieser zweite Theil eine Geschichte für sich, die augenscheinlich nur an die alte, im ersten Theile umgewandelte Legende angeheftet ist. Die Kleinigkeit, durch welche der König so aufgebracht wird, ist so naiv alterthümlich und im Charakter der buddhistischen Legenden, daß ich, obgleich ich sie nicht erweisen kann, doch die Vermuthung nicht zu unterdrücken vermag, daß auch dieser Theil aus einer alten Legende umgearbeitet ist. Der König stellt ihr nämlich frei, zur Belohnung entweder eine Krone oder ein schönes Kleid zu wählen; das, was sie nicht wähle, sollte eine seiner andern Frauen erhalten. Die Königin wählt die Krone und die Nebengemahlin erhält das Kleid. Nun war es Sitte, daß die Gemahlin, bei welcher der König den Abend zubringen wollte, ihm ein Gericht Reis vorsetzte (wo der Reis entschieden auf indische Abfassung deutet). Dies geschah bei der Königin, welche die erhaltene Krone trug; da erschien die Nebenfrau in dem Gewande, welches sie erhalten hatte: der König war darüber erstaunt und sagte zu jener: „es wäre thöricht von ihr gewesen, die Krone zu wählen und jener das Kleid zu lassen". Ueber diese Worte wurde sie so eifersüchtig und wüthend, daß sie dem König die Schüssel mit Reis über den Kopf schüttete, sodaß ihm der Reis „über das Gesicht floß" (vgl. im Pantschatantra die neunte Erzählung des fünften Buchs).

Daß auch dieser Theil aus dem sanskritischen Original stammt, was nach allen vorhergegangenen Untersuchungen schon an und für sich wol niemand bezweifeln wird, folgt mit Entschiedenheit daraus, daß gerade in ihm die schon angeführte, auf Pantschatantra, I, Str. 457 sich beziehende Stelle vorkommt. Wenn die gerade in ihm erscheinende Einschiebung, „die Fruchtkammer der Tauben", auch im sanskritischen Original des Sindabad stand, so würde auch dies für den sanskritischen Ursprung dieses Theils noch geltend gemacht werden können, vgl. jedoch §. 227, 1.

Das Verstecken von Personen, welche ein indischer oder irgendein Despot überhaupt ohne genügenden Grund zum Tode verurtheilt hat, mag oft genug in Wirklichkeit vorgekommen sein und

vorkommen, ſodaß es für den Bearbeiter dieſes Theils keines literariſchen Vorbilds dazu bedurfte. Doch mögen deren ſchon viel exiſtirt haben. In Bezug auf eine Königin kenne ich zwar kein Analogon in der indiſchen Literatur, wol aber iſt die Geſchichte des Miniſters Vararutſchi, der von Sakatâla hingerichtet werden ſoll, aber verſteckt wird und ſpäter zur Freude des Königs wieder erſcheint, weſentlich gleich; Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, V, 28 fg., Brockhaus' Ueberſetzung S. 13; vgl. Sinhâsana-dvâtrinçat, erſte Erzählung.

Bezüglich der Differenzen der Darſtellung in den mir zugänglichen Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung iſt, wie gewöhnlich, Johann von Capua voller als die übrigen, insbeſondere von m., 2, a., 3 v. u. an; und da ihm in dieſen Zuſätzen bald das Anvâr-i-Suhaili beiſtimmt, bald die griechiſche Ueberſetzung, ſo ſieht man daraus, was ſich übrigens nach allem Bisherigen ſchon von ſelbſt annehmen ließ, daß ſie nicht willkürlich von ihm hinzugefügt ſind, ſondern aus einem beſſern, auf jeden Fall vollern, arabiſchen Manuſcript ſtammen; ſo iſt z. B. Johann von Capua, l., 6, b., 5 v. u. = Anvâr-i-Suhaili, 580, 9 v. u.; — m., 2, a., 12 = Symeon Seth, 84, 7; — m., 2, b., 1—6 = Symeon Seth, 84, 20—27 (aber von dieſem wol nicht richtig verſtanden); — m., 2, b., 10—13 = Anvâr-i-Suhaili, 590, 21—24 und Symeon Seth, 84, 5 v. u. bis 85, 2; — m., 2, b., 13 = Symeon Seth, 85, 3; — m., 2, b., 21 fg. = Symeon Seth, 85, 8, dann die oben bemerkte, aus dem Sanskrit entſchieden ſtammende Stelle, m., 2, b., 2, 29. 30 = Symeon Seth, 85, 17. 18; — m., 3, a., 2 bis 5 = Symeon Seth, 85, 8 bis 3 v. u.; — m., 3, a., 12 v. u. fg. vgl. mit Anvâr-i-Suhaili, 591 fg. Dagegen hat Johann von Capua, oder vielmehr der hebräiſche Ueberſetzer, die Zahl von 16000 Frauen (Wolff, II, 78; Knatchbull, 333), welche ich für entſchieden indiſch halte — denn in buddhiſtiſchen Zahlenangaben iſt auffallend vorwaltend die Grundzahl acht —, wol im Intereſſe des Anſtands, willkürlich auf 100 reducirt (Symeon Seth hat 10000).

§. 226. Die Erzählung dieses Kapitels bildet, wie schon Keller, Li Romans des Sept Sages, CXCVII, bemerkt hat, die Grundlage der in den Sieben weisen Meistern erscheinenden Erzählung: „der Kaiser geblendet"; Hist. Sept. Sap., 22; Hystori von den syben (Augsburg 1473 und 1478), Bl. 16; holländische Uebersetzung (Goude), D., 4; Keller, Romans des Sept Sages, V. 3274; Dyocletian, V. 2841; Gesta Romanorum, II, 189; als russisches Volksmärchen bei Vogl, Die ältesten Volksmärchen der Russen (Wien 1841), S. 45—54; vgl. auch Keller, Romans, CXXII; Dyocletian, Einleitung, 56; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 149; Dunlop, übers. von Liebrecht, 68. Da diese Erzählung in keiner der orientalischen Recensionen des Sindabadkreises erscheint, sondern nur in den occidentalischen, so ist es nicht wahrscheinlich, daß sie sich in dem indischen Original des Sindabadkreises befand; dagegen spricht der Umstand, daß, wie wir sogleich sehen werden, eine der eingeschobenen Erzählungen im Originale des Sindabadkreises gestanden zu haben scheint, schwerlich

Der zweite Theil der Erzählung ist in den Vierzig Vezieren nachgeahmt (Behrnauer, S. 140); in Tausendundein Tag (Cabinet des fées, XVI, 166; Prenzlau, X, 305) ist es ein Mädchen, die versteckt gehalten wird, in den Vierzig Vezieren dagegen ein Knabe (gemäß der päderastischen Neigungen des Orients); selbst wenn diese letztere die einzig richtige Form und von dem französischen Uebersetzer aus Anstandsgefühl verändert wäre, so würde die Nachahmung dennoch unzweifelhaft sein; vgl. Keller, Romans, CLXXI.

§. 227. In die Erzählung selbst sind zwei kleine Fabeln eingeschoben:

1) „Die Fruchtkammer der Tauben", Wolff, II, 76; Knatchbull, 331; Symeon Seth, 83; Johann von Capua, m., 1; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, V, II; spanische Uebersetzung, XLIX, b.; Doni, 85; Anvâr-i-Suhaili, 588; Cab. des fées, XVIII, 181.

Diese Erzählung findet sich auch im Sindabadkreise, jedoch nur in dem orientalischen und auch hier nur im Sindibâd-nâmeh

(Asiatic Journal. XXXVI. 7), dem Sandabar. 46. und Syntipas, 126. Die erste Fassung weicht von der vorliegenden stark ab, die beiden letztern stimmen dagegen fast ganz überein. Ich zweifle daher, daß die Erzählung aus dem indischen Original des Sindabadkreises hierher gelangte, glaube vielmehr, daß hier (wie §. 201. S. 482) das Kalilah und Dimnah die unmittelbare Quelle war: vgl. Keller, Romans. CLXXX; Dyocletian, Einleitung. 54; Loiseleur-Deslongchamps, Essai. 113. Note 2. Daran schließt sich, aus der vielgelesenen und ins Volk gedrungenen deutschen Uebersetzung stammend. Grimm, KM., Nr. 2, vgl. die Mittelformen III, 7.

2) Unmittelbar auf jene erste folgt „der Affe und die Linsen", Wolff, II, 77: Knatchbull, 332: Symeon Seth, 83: Johann von Capua. m. 1. b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483. V.. II, b.; spanische Uebersetzung, L.. a.; Doni, 86. Im Anvár-i-Suhaili fehlt sie als unbedeutend: natürlich auch in der türkischen Bearbeitung. Dem Gedanken nach schließt sie sich an Pantschatantra, IV, 8. vgl. §. 191: der Ausführung nach erinnert sie an Hitopadesa, II, 5 (Max Müller, S. 80).

Beiläufig bemerke ich, daß in einer der größtentheils ganz vortrefflichen und sicher aus dem indischen Original stammenden Stellen, welche sich bei Johann von Capua finden und in Silv. de Sacy's Recension fehlen, unter den vieren, welche fürchten, was nicht zu fürchten ist, die Fledermaus erscheint (m., 2. b., 30; auch bei Symeon Seth, 85, 18), welche nicht bei Tage fliegt, weil sie glaubt, daß sie sonst ihrer Schönheit wegen gefangen und eingesperrt werden würde. In Aesop. Fur. 124. Cor. 42 und S. 301: Robert, Fables inédites. II. 334 (der Grundlage der Reisefabeln, vgl. Grimm, KM., Nr. 18 und III. 27) wird ein anderer Grund dafür angegeben.

§. 228. Im Anvár-i-Suhaili sind zwei neue Erzählungen eingeschoben:

1) König Salomon verschmäht auf den Rath des Reihers die Unsterblichkeit, da er sie allein genießen soll und alle Freunde und

Verwandte um ihn sterben würden (Anvár-i-Suhaili, 562: Cabinet des fées, XVIII, 158). Sie stammt sicherlich aus dem persischen Tútinámeh, wie wir daraus schließen können, daß sie sich in dessen türkischer Bearbeitung (Rosen, I, 197) wenig abweichend findet. Die Gründe erinnern an die, weshalb die Empfänger des Unsterblichkeitsapfels in der Sinhásana-dvátrinçat (bengalische Uebersetzung, S. 8) ihn immer weiter geben. Sollte sie eine Umarbeitung von dieser im islamitischen Sinne sein, ähnlich, wie wir oben §. 166, S. 392, die Sage von Sivi auf Moses übertragen sahen?

2) „König von Yemen." Dieser hat aus Unvorsichtigkeit auf der Jagd einen Menschen, den er für ein Thier hielt, getödtet. Voll Reue wendet er sich an einen Eremiten, der ihm drei Sprüche aufschreibt, die er sich vorlesen lassen soll, wenn er im Begriff ist, im Aerger unüberlegt zu handeln. Er liebt eine junge Sklavin so sehr, daß die Königin eifersüchtig wird und der Sklavin ein Gift an Kinn und Hals einreiben läßt, damit der König, wenn er sie küßt, umkomme. Ein Sklave hat dies gehört: er will es dem König mittheilen: dieser ist aber so betrunken, daß die Mittheilung nichts helfen würde. Da entschließt er sich, das Gift selbst abzuwischen. Indem er es aber thut, erwacht der König und will ihn aus Eifersucht umbringen. Durch die Sprüche kommt er aber so weit zur Besinnung, daß er die Sache erst untersucht (Anvár-i-Suhaili, 582: Cabinet des fées, XVIII, 174).

Der erste Theil der Erzählung erinnert ganz und gar an Daçaratha's Jagdunglück, Rámáyana, II, 65, Gorreño; vgl. auch die Erzählung aus den Adjaïbel Mouaser bei Cardonne, Mél. de litér. orient., I, 49. Der zweite Theil erinnert ebenso sehr an die That des Ministers in der oben (§. 168) besprochenen tamulischen Erzählung, daß wir ihn nicht davon trennen dürfen. Von Einfluß auf die Umwandlung waren die Märchen, in denen der Werth von Sprüchen veranschaulicht wird (vgl. §. 127). Wie hier durch den Spruch die Bestrafung eines Unschuldigen verhütet wird, so finden wir in europäischen Märchen auf ziemlich ähnliche Weise den Mord des eigenen Sohnes verhütet. Da wir beide

Theile dieſer Erzählung im Indiſchen wieder finden, wird auch wol das Ganze daher ſtammen.

Die ganze Darſtellung dieſes Kapitels im Anvár-i-Suhaili findet ſich wenig verändert in Tauſendundein Tag, IV, 274—306.

§. 229. Das 15. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 86; Knatchbull, 339) folgt bei Symeon Seth erſt ſechs Stellen weiter, als das vorige bei ihm, und iſt deſſen 13. Abſchnitt (S. 106); bei Johann von Capua folgt es, wie bei Silv. de Sacy, unmittelbar hinter dem vorigen und iſt Kap. XI (m., 4); ebenſo in der deutſchen Ueberſetzung, Ulm 1483 (V., VIII), und in der ſpaniſchen (LI, 6); Doni, 91; Raimond de Beziérs, Kap. XII (Not. et Extr., X, 2, 16). In Nasr-Allah's Ueberſetzung folgt es hinter Silv. de Sacy's 13. Kapitel und iſt das 12. (Not. et Extr., X, 1, 124); dieſelbe Stellung hat es im Anvár-i-Suhaili und der türkiſchen Bearbeitung, wo es das 10. iſt (Anvár-i-Suhaili, 514; Cabinet des fées, XVIII, 118).

In dieſer Erzählung ſind die Züge ſo indiſch, ſo ſpeciell buddhiſtiſch, daß mir für meine Perſon nicht der geringſte Zweifel bleibt, daß uns hier eine ganz buddhiſtiſche Geſchichte vorliegt. Daß die Löwin aufhört, Fleiſch zu eſſen und nur von Früchten lebt (vgl. oben Kap. 13) und, als ſie von der Taube hört, daß dieſe nun den daran gewöhnten Thieren fehlen, nur Gras iſt, konnte nur in Indien erſonnen werden und urſprünglich wol nur von Buddhiſten. Die Erinnerung an den Schmerz der Aeltern der von ihr getödteten Thiere ſtimmt ganz mit der Art, wie Buddha die kinderfreſſende Harini bekehrt: er verſteckt einen ihrer 500 Söhne, und als ſie über deſſen Verluſt jammert, ſpricht er ebenſo zu ihr, wie hier der Schakal zu der Löwin: „Du biſt ſo betrübt, daß du von deinen 500 Söhnen nur einen vermiſſeſt: was glaubſt du nun, daß die leiden müſſen denen du das einzige Kind tödteſt und frißſt?“ (Schiefner in den Mém. de l'académie de St.-Petersbourg par divers savants, VI, 297, und Hiouen-Thſang, Mémoires sur les contrées occidentales etc., trad. de

Stan. Julien. I. 120. Note.) Da wir nun in §. 225 unzweifelhaft den buddhistischen Ursprung des Pantschatantra festgestellt zu haben glauben, so dürfen wir in diesem Kapitel wol auch noch entschieden einen starken Widerschein dieser buddhistischen Conception erkennen.

An dieses Kapitel schließt sich die Fabel des Syntipas, XI, in Aesop. Fur. 332. Cor. 373; statt des Jägers ist ein Stier, statt des Fuchses ein Eber eingetreten; dieser sagt: „ὦ πόσοι ἄρα συγχάνουσιν ἀνθρωποι θρηνοῦντες ὧν τὰ τέκνα ὑμεῖς ἐκτείνατε."

Im Anvár-i-Suhaili ist die Erzählung stark geändert. Ein Löwe (statt der Löwin) hat einen Luchs zum Diener; dieser ist über des Herrn Blutgier entsetzt; einst sieht er, wie eine Maus, trotz des Bittens des Baums, dessen Wurzeln benagt; wie diese Maus zur Strafe von einer Schlange verschlungen wird, diese von einem Stachelschwein getödtet, dieses von einem Fuchs, dieser von einem Hund, der Hund von einem Leoparden, der von einem Jäger, der Jäger von einem Reiter, der Reiter durch einen Sturz mit dem Pferde. Diese Strafen der Ungerechtigkeit (vgl. oben §. 59) bestimmen ihn, seinen Herrn zu verlassen. Dieser tödtet, trotz der Bitten der Mutter, zwei Hirschkälber; als er zu seiner Höhle zurückkehrt, findet er seine beiden Jungen so, wie im Arabischen. Von hier an fallen beide Darstellungen im wesentlichen zusammen; doch fehlt im Anvár-i-Suhaili das Ende mit der Taube u. s. w., welches jedoch auch in der griechischen Uebersetzung mangelt, also in dem benutzten arabischen Manuscript sich nicht fand. Es sind im Anvár-i-Suhaili zwei Erzählungen eingeschoben:

1) „Der Ungerechte und der Derwisch" (Anvár-i-Suhaili. 523; Cabinet des fées. XVIII. 126). Mehr ein Wortwitz als eine Erzählung. Ein Despot treibt Holzhandel nach Despotenart: er bestimmt den Einkaufs- und Verkaufspreis nach seinem Nutzen. Ein Derwisch macht ihm vergebens Vorstellungen darüber. In einer Nacht brennt sein ganzes Magazin ab. Am folgenden Tage sieht ihn der Derwisch wieder. Der Despot weiß nicht, woher der Brand entstanden; der Derwisch antwortet: „Von dem Rauche aus dem Herzen der Armen und dem Herzbrande der Gedrückten."

2) „Affe und Eber" (Anvár-i-Suhaili, 527: Cabinet des fées, XVIII, 130); ſchon oben §. 173 beſprochen.

---

§. 230. Das 16. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion folgt bei Symeon Seth hinter einem zwiſchenſtehenden, in der arabiſchen Ausgabe fehlenden, als 15. und letzter Abſchnitt (S. 111), bei Johann von Capua folgt es hinter dem vorigen als Kap. XII (m., 5); ebenſo in der deutſchen Ueberſetzung, Ulm 1483 (X., II), und in der ſpaniſchen (LII, a.); Doni, 92; auch bei Raimond de Beziérs nimmt es dieſelbe Stellung ein als Kap. XIV (Not. et Extr., X, 2, 16); ebenſo bei Nasr-Allah, wo es Kap. XIII (a. a. O., X, 1, 24), und im Anvár-i-Suhaili und der türkiſchen Bearbeitung, wo es Kap. XI (Anvár-i-Suhaili, 531; Cabinet des fées, XVIII, 135).

Dieſes Kapitel macht auf mich abſolut nicht den Eindruck indiſcher Abſtammung; wäre es dennoch dem Sanskrit entlehnt, ſo müßte ſchon einer der älteſten nichtindiſchen Abſchreiber es überaus ſtark geändert haben; denn auch die einzelnen nichtindiſchen Züge, wie das Lernen von Hebräiſch (in der griechiſchen Ueberſetzung), das Eſſen von Datteln, kommen in allen mir zugänglichen Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung gleichmäßig vor: ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß dies Kapitel nicht aus dem Indiſchen ſtammt, ſondern ein fremder Zuſatz iſt. Dafür ſpricht vielleicht auch einigermaßen, daß es in der griechiſchen Ueberſetzung, welche in ihrer Ordnung höchſt wahrſcheinlich nicht willkürlich verfuhr, ſondern ihrem Originaltext folgte, die letzte Stelle, hinter unzweifelhaft (vgl. §. 235 fg.) zugeſetzten Abſchnitten einnimmt.

Die eingeſchobene Fabel, welche den geſpreizten Gang des Raben daraus ableitet, daß er das Rebhuhn habe nachahmen wollen und darüber ſeine urſprünglich ſchöne Bewegung eingebüßt habe — Wolff, II, 95; Knatchbull, 345; Symeon Seth, 111; Johann von Capua, m., 5, b., deutſche Ueberſetzung, Ulm 1483, X., III, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, LII, b.; Doni, 93; Anvár-i-Suhaili, 546; Cabinet des fées, XVIII, 146 — erinnert an

occidentalische Fabeln, wo Thiere sich unter andere eindrängen wollen, z. B. Krähe Aesop. Fur. 253, Cor. 101; Fur. 217, Cor. 188; Fur. 78; Fur. 125, Cor. 109; Phaedr., I, 3 u. a., vgl. Edelestand du Méril, Poésies inédites, 177. 186; Robert, Fables inédites, I, 247. Auf jeden Fall nähert sie sich diesen mehr als der buddhistischen Legende von der Eule, welche des Buddha schönen Gang bewundert (Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 375): diese möchten vielleicht die vergleichen, welche auch für dieses Kapitel indische Abstammung behaupten wollen.

Im Anvár-i-Suhaili ist dieses kurze Kapitel sehr erweitert und hat drei Einschiebungen erhalten:

1) Der Kranich will wie ein Falke jagen, sinkt dadurch in den Koth und wird gefangen (Anvár-i-Suhaili, 537; Cabinet des fées, 137). Es ist dies augenscheinlich eine Nachahmung von Aesop. Fur. 3, Cor. 203, „Adler und Krähe", vgl. Robert, Fables inédites, I, 147.

2) Der Mann mit zwei Frauen, der alten und der jungen Anvár-i-Suhaili, 358; Cabinet des fées, XVIII, 139. Die bekannte äsopische Fabel Fur. 199, Cor. 162; Robert, Fables inédites, I, 73. 74; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 71.

3) „Der Fischer und Vogelsteller, die Gelehrten und der Sultan." Ein Fischer und Vogelsteller mußten einst sich zankende Gelehrte durch das Geschenk von zwei Vögeln zur Ruhe bringen. Dafür lernt er den Gegenstand ihres Streits, das Wort „Hermaphrodit" kennen. Als er nun einst dem Sultan einen wunderschönen Fisch bringt, befiehlt dieser, ihm 1000 Goldstücke zu geben. Auf den Rath des Veziers möchte er diese übermäßige Freigebigkeit rückgängig machen: „er solle fragen, ob der Fisch ein Männchen sei, und wenn der Fischer dies bejahe, solle er sagen, dann möge der Fischer erst das Weibchen bringen und dann sein Geschenk erhalten". Der schlaue Fischer merkt aber die Absicht der Frage und antwortet: „es sei ein Hermaphrodit" (Anvar-i-Suhaili, 541; Cabinet des fées, XVIII, 142).

§. 231. Das ſanskritiſche Original des 17. Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion iſt in die berliner Handſchrift des Pantſchatantra aufgenommen und ſchon oben §. 69—71 beſprochen. Es folgt in der griechiſchen Ueberſetzung und bei Johann von Capua, ſowie Raimond de Beziérs hinter dem 13., bei Nasr-Allah, im Anvár-i-Suhaili und der türkiſchen Bearbeitung hinter dem 14. der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (ſ. oben a. a. O.).

§. 232. Das 18. und letzte Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 108; Knatchbull, 354) folgt auch bei Symeon Seth hinter dem vorigen als 12. Abſchnitt (S. 104), bei Johann von Capua an derſelben Stelle als Kap. XV (n., 5, b.), in der deutſchen Ueberſetzung (Ulm 1483) natürlich ebenſo, Y., VIII, nicht minder in der ſpaniſchen (LV, b.); Doni, S. 98; bei Raimond de Beziérs gleichfalls in derſelben Stelle als Kap. XVII; ebenſo bei Nasr-Allah, wo es Kap. XVI (Not. et Extr., X, 1, 124), und im Anvár-i-Suhaili und in der türkiſchen Bearbeitung, wo es Kap. XIV (Anvár-i-Suhaili, 624; Cabinet des fées, XVIII, 205, und wol getreuer aus dem Türkiſchen bei Cardonne, Mél. de littérature orient., I, 287); nachgeahmt von Lafontaine, X, 16; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 66, 5.

Das, wie ich annehmen zu dürfen glaubte, ſanskritiſche Original dieſes Kapitels findet ſich, obgleich mit ſtarken Abweichungen, auch in der berliner und den Wilſon'ſchen Handſchriften des Pantſchatantra; demgemäß iſt es ſchon §. 101—106 behandelt, wo man vgl.

Ueber die darin eingeſchachtelte Fabel von den ſchätzezeigenden Tauben ſ. §. 104 und insbeſondere §. 159.

Hier habe ich nur noch hinzuzufügen, daß im Anvár-i-Suhaili die Erzählung, insbeſondere im Anfang, ſtark verändert iſt und noch eine Erzählung eingeſchoben (S. 631). Dieſe fehlt, gleichwie die ebenerwähnte (ſ. §. 104), in der türkiſchen Bearbeitung bei Cardonne. Sollen wir danach vermuthen, daß ſie urſprünglich auch im Anvár-i-Suhaili fehlte und deshalb nicht in die tür-

kische Bearbeitung übergeben konnte, später aber dort hinzugefügt sei? Kenner des Originals des Humayun-nameh werden darüber Auskunft zu geben vermögen.

Diese Erzählung ist eine der vortrefflichsten im Anvár-i-Suhaili: das Schicksal bringt eine Summe Geldes stets zu ihrem ehrlichen Besitzer zurück. „Ein Pächter wirft, da er von Fremden überrascht wird, seinen Beutel mit Geld in einen Eimer: er geht, ohne ihn wieder herauszunehmen. Seine Frau gibt den Eimer, ohne den Beutel darin zu bemerken, einem vorübergehenden Metzger, um ihr etwas Wasser zu holen. Der Metzger steckt den Beutel zu sich. Um ihn sicher zu verbergen, läßt er ihn von der Kuh, die er vor sich hertreibt, verschlingen, in der Absicht, diese zu Hause zu schlachten. Vor seinem Dorfe begegnet ihm sein Sohn und theilt ihm Nachrichten mit, die ihn nöthigen, nach der Stadt zurückzukehren und die Kuh dem Sohne zu übergeben. Diesem begegnet der Pächter und kauft ihm die Kuh ab. Zu Hause sucht er vergebens nach dem Gelde; nachdem er die Kuh geschlachtet, findet er es in ihr. Von da an trägt er das Geld stets an seinem Leibe. Einst aber badet er sich, legt es währenddes ab und vergißt es nachher. Nun findet es ein Hirt und trägt es stets bei sich: einst sieht er Reiter: diese hält er für Diebe, und versteckt den Beutel in einer Grube; um diese Zeit kommt der eigentliche Eigenthümer: der Wind weht seinen Turban in die Grube: er steigt hinab und kommt so wieder zu dem Seinigen. Er verwendet nun zwei Drittheile davon. Einst begegnet er aber dem Hirten und dieser klagt ihm, daß er einen Beutel mit Gold in eine Grube geworfen und nicht wiedergefunden. Er glaubt nun, daß die von ihm gefundene Summe nicht die seinige gewesen sei, und gibt das noch übrige Drittheil dem Hirten zurück. Dieser höhlt nun einen Theil seines Stocks aus und versteckt das Gold darin (vgl. Sancho Pansa als Richter in seiner Insel). Dieser fällt einst ins Wasser und schwimmt fort. Der Pächter findet ihn und nimmt ihn mit sich: seine Frau kocht gerade: er zerbricht ihn zum Brennen: da kommt das Gold zum Vorschein. Nach einigen Tagen klagt ihm der Hirt wieder seinen

Verluſt. Da fragt ihn der Pächter: »wieſo er zu dem Golde gekommen ſei, das er nun ſchon zweimal verloren habe?« Der Hirt ſagt die Wahrheit und der Pächter erkennt nun, daß das Gold ſeinen wahren Eigenthümer immer wieder aufgeſucht habe."

Sehr ähnlich iſt Gesta Romanorum, c. 109 (bei Swan, II, 95) und wol die einfachere ältere Form dieſer gewiß urſprünglich orientaliſchen und ganz im Charakter des islamitiſchen Orients gedichteten Erzählung. Hier iſt eine Variante der Geſchichte mit den Käſtchen (worüber man §. 166 vergleiche) eingeflochten: ſ. auch Val. Schmidt, Beitr. zur Geſchichte der roman. Poeſie, S. 100, und Swan, Gesta Romanorum, II, 425.

§. 233. Hiermit ſchließt die Silv. de Sacy'ſche Recenſion, ſowie die Ueberſetzung von Naṣr-Allah, das Anvár-i-Suhaili und die türkiſche Bearbeitung. Die griechiſche Ueberſetzung dagegen hat noch einen Abſchnitt und die des Johann von Capua in Uebereinſtimmung mit ihrem hebräiſchen Original und Raimond de Beziérs, noch zwei Kapitel.

§. 234. Der im vorigen Paragraphen erwähnte Abſchnitt der griechiſchen Ueberſetzung iſt ihr 14. (S. 108) und enthält eine Erzählung, „die Maus und ihre Miniſter". Dieſe findet ſich auch, und zwar viel ausführlicher und beſſer, in mehreren arabiſchen Manuſcripten (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor ſeiner Ausgabe, S. 33. 34), ſie fehlt aber in der hebräiſchen (natürlich auch bei Johann von Capua), bei Raimond de Beziérs, bei Naṣr-Allah (und natürlich auch im Anvár-i-Suhaili und der türkiſchen Bearbeitung). Sie iſt alſo unzweifelhaft ein, wenn auch alter, ſchon vor dem 12. Jahrhundert hinzugekommener, doch nicht zu dem urſprünglichen Text der Ueberſetzung gehöriger Zuſatz einer arabiſchen Recenſion, der jedoch nicht in alle Handſchriften Eingang fand.

In dem erwähnten Mém. hist. findet ſich eine Analyſe dieſer Fabel, S. 61—63, nach zwei arabiſchen Handſchriften. Sie iſt dadurch intereſſant, daß, ſoviel mir bekannt, in ihr zuerſt der Rath gegeben wird, „der Katze eine Schelle anzuhängen". Ob dieſes Sprichwort daraus entſtanden oder älter und die Veran-

lassung der Fabel ist, kann ich nicht entscheiden, doch vermuthe ich das erstere; denn die Fabel ist vielfach nachgeahmt und konnte dadurch große Verbreitung erhalten; vgl. Robert, Fables inédites, I, 99 fg. zu Lafontaine, II, 2; Robert ist die Quelle unbekannt geblieben. Historisch erscheint das Sprichwort schon unter König Jakob III. von Schottland (1460—1488), vgl. Robert, a. a. O., I, S. XXXVIII.

§. 235. Die hebräische Uebersetzung und nach ihr die lateinische von Johann von Capua (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor seiner Ausgabe, S. 35) haben noch zwei Kapitel. Diese finden sich auch in Raimond de Beziérs' Bearbeitung, und da dieser, neben einer von der hebräischen unabhängigen spanischen, auch die lateinische des Johann von Capua benutzte (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 9 fg., und insbesondere 20. 25. 29. 33. 38. 39), so könnte man auf den ersten Anblick geneigt sein, anzunehmen, daß er diese beiden Kapitel aus der letztern kennen gelernt hat. Doch sprechen einige, in den beiden folgenden Paragraphen zu erwähnende Differenzen mit Entschiedenheit dafür, daß er beide auch in der spanischen gefunden haben muß.

Das erste Kapitel findet sich auch in einem von Silv. de Sacy benutzten arabischen Manuscript, jedoch mit dem Zusatze, daß es nicht zu dem Kalilah und Dimnah gehöre (Silv. de Sacy, Mém. hist., S. 59, 4). Es versteht sich demnach von selbst, daß der hebräische Uebersetzer es in seinem arabischen Manuscript ebenfalls fand und es der Vollständigkeit wegen mit übersetzte. Da wir aber im Verlauf unserer ganzen Untersuchung keinen irgend erheblichen willkürlichen Zusatz des hebräischen Uebersetzers erkennen konnten, so würden wir schon danach berechtigt sein, anzunehmen, daß auch das letzte Kapitel aus dem arabischen Manuscript des hebräischen Uebersetzers stamme. Wie sich das vorige bisjetzt erst in einem nachweisen ließ, so würde diese Annahme selbst dadurch nicht unsicherer werden, wenn sich das letzte Kapitel in gar keinem arabischen Manuscript fände. Doch läßt sich dies keineswegs voraussetzen, da die Manuscripte des Kalilah und Dimnah erst sehr unzulänglich untersucht sind. Ja nach einer,

§. 237 zu erwähnenden Angabe ist es kaum zu bezweifeln, daß es sich in dem arabischen Manuscript fand, auf welchem mittelbar die spanische Uebersetzung beruhte, nach welcher Raimond de Beziers gearbeitet hat.

§. 236. Das erstere dieser hinzugefügten Kapitel ist bei Johann von Capua (n., VI, a.), sowie in der deutschen Uebersetzung, Ulm 1483 (Z., VI, b.), und der spanischen (LVI, b.) das 16. Kapitel, bei Raimond de Beziers das 18. (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 17). Bei Doni fehlt es sammt dem folgenden. Bei Johann von Capua hat es die Ueberschrift: „De avibus et est de sociis et proximis qui se invicem decipiunt" und enthält drei eingeschobene Erzählungen. Bei Raimond de Beziers dagegen ist die Ueberschrift (Not. et Extr., X, 2, 17): „De duabus avibus habentibus tibias longas et colla longa; et vocatur haec avis garcn vulgariter et arabico holgos et de quadam ave quae arabice marzam (weiterhin nennt er ihn maziam) dicitur habens longum rostrum et dicitur vulgaliter moratico ..... Et hoc capitulum continet septem fabulas." Den Namen holgos hat zwar auch Johann von Capua (n., VI, a., 3 v. u.); er gibt ihn aber für hebräisch aus; statt marzam oder maziam hat Johann von Capua mosaz und mozan; das Wichtigste aber ist die Mittheilung der vulgären Namen, von denen Johann von Capua keine Spur hat und die augenscheinlich spanisch sind: es ist demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, daß dieses Kapitel von Raimond de Beziers auch in der alten spanischen Uebersetzung gefunden war. Ob er die drei oder vier (je nachdem man die Rahmenerzählung bei den angegebenen sieben mitzählt oder nicht) eingeschobenen Erzählungen, welche er mehr als Johann von Capua hat, in der spanischen Uebersetzung fand oder selbst willkürlich hinzufügte, läßt sich, da weder Raimond noch die spanische Uebersetzung bisjetzt mir zugänglich sind, nicht entscheiden.

Die Erzählung lautet etwa folgendermaßen:

„Das Weibchen eines Vogels hat eine Freundin. Das Männchen will sich an einem andern Orte niederlassen; das Weib-

chen will dies der Freundin heimlich mittheilen. Unter dem Vorwande, ein Arzeneimittel zu suchen, durch welches ihre Jungen wachsen können, will sie sich entfernen. Das Männchen sagt, die Aerzte gäben Mittel an, die man nur auf gefährlichen Wegen erlangen könne, und erzählt als Beleg:

die erste Einschiebung vom Affen, der einen Drachenkopf sucht, um seinen Freund von der Kräze zu heilen, und dabei umkommt.

Das Weibchen läßt sich dadurch nicht zurückhalten, sondern geht zu ihrer Freundin und theilt ihr — trotz des Verbots des Männchens — mit, wohin sie ziehen. Diese weiß es nun einzurichten, daß das Männchen ihr auch gewogen wird und ihr erlaubt, mitzuziehen. Das Weibchen stellt sich an, als ob ihr dies unangenehm wäre. Das Männchen aber antwortet, sie könne ihnen vielleicht nüzlich sein, und erzählt zum Beleg:

die zweite Einschiebung, wie eine Menge Katzen einen Wolf tödten, indem eine tapfere Katze ihm erst die Augen auskrazt (vgl. §. 147).

So ziehen die drei Vögel zusammen nach ihrem neuen Wohnorte. Lange Zeit leben sie vergnügt. Da wird aber die Nahrung spärlich, und die falsche Freundin faßt den Entschluß, das Pärchen aus dem Wege zu schaffen und zwar zuerst das Männchen mit Hülfe des Weibchens. Sie räth diesem, jenes zu tödten: sie wolle ihm ein anderes schaffen: sonst würde es ihm gehen wie der Maus. Dies ist:

die dritte Einschiebung. Ein Hausherr hat ein hundeähnliches Thier (murilegus, Maushund, für Katze) sich verschafft, um die Mäuse aus dem Hause zu schaffen. Diese wollen sich mit ihm verbinden, aber es bewahrt seinem Herrn seine Treue und erklärt dem Gesandten, welcher mit ihm unterhandelt, daß es ihm drei Tage Zeit gebe, das Haus zu verlassen. Da es sich in diesen drei Tagen — dem Versprechen gemäß — nicht um sie bekümmert, wird die Maus immer muthiger: sowie aber die drei Tage verstrichen, wird sie von ihm gefressen.

Das Weibchen tödtet ihr Männchen: als es aber von der

Freundin den versprochenen andern Mann fordert, wird es von ihr einem Fuchs ausgeliefert."

Die Erzählung ist, wie jeder erkennt, ebenso schlecht erfunden als ausgeführt.

§. 237. Das 17. Kapitel der hebräischen und lateinischen Uebersetzung (bei Johann von Capua auf dem letzten Blatte, Ulm 1483, A., VIII, spanische Uebersetzung LIX, b.), entspricht dem 19. bei Raimond de Beziers. Bei Johann von Capua lautet die Ueberschrift: „De homine qui praestat aliis consilium, sibi autem nullum potest praestare." Bei Raimond de Beziers dagegen: „Nonum decimum capitulum erit de columba et vulpe et quadam ave dicta vulgariter Alcharam"; ein anderer Codex hat acharam, im Kapitel selbst wird er nur als passer bezeichnet, in der hebräischen Uebersetzung als ערור „Vogel" überhaupt (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 17). Von diesem Alcharam oder Acharam hat Johann von Capua keine Spur und wir können daraus folgern, daß der Name von Raimond de Beziers aus der spanischen Uebersetzung entlehnt ist, ja der arabische Artikel al macht es höchst wahrscheinlich, daß er entweder irrthümlich als der vulgäre Name bezeichnet, oder eher irgendeine in die vulgäre Sprache übergegangene Entstellung eines arabischen ist. Darin liegt der oben (§. 235) angedeutete Beweis, daß auch dieses Kapitel in einer arabischen Recension stand. Es enthält eine kurze Fabel:

„Der Fuchs weiß eine Taube, die auf einem Baume sitzt, so in Schrecken zu setzen, daß sie ihm, um ihr Leben zu retten, ihre Jungen herabwirft. Als der Fuchs weg ist, kommt der Spatz zu ihr und sagt: sie hätte antworten sollen, er solle sein Möglichstes thun und wenn er auf den Baum klettere, so würde sie auffressen und davonfliegen (die deutsche Uebersetzung hat verbessert: „so würde sie mit ihnen auf einen andern Baum fliegen"). Als der Fuchs wiederkommt, gibt sie ihm diese Antwort. Der Fuchs erwidert: «Ich will deine Jungen schonen, wenn du mir sagst, wer dir dies geraten». Sie sagt: «der Sperling». Darauf geht der Fuchs zu diesem und fragt ihn: «Wenn der Wind

dich trifft, wohin legst du dann deinen Kopf?» Der Spatz antwortet: «Unter die linke Seite». Darauf fragt der Fuchs: «Wenn er dich vorn trifft, wohin dann?» Der Sperling: «An mein Hinterteil». Der Fuchs: «Wenn er dich aber von allen Seiten trifft, wohin dann?» «Unter meine Flügel.» Darauf fragt der Fuchs: «Wieso er das könne? Er könne es nicht glauben; wenn er es aber könne, so habe er seinesgleichen noch nicht gesehen.» Der Sperling macht es ihm nun vor. Da packt ihn der Fuchs und sagt: «Du konntest der Taube raten, aber nicht dir selbst», und frißt ihn auf."

Es ist dies augenscheinlich die Fabel im NF., wo der Fuchs den Hahn beredet, mit geschlossenen Augen zu singen und ihn so fängt, doch wird er hier später befreit; vgl. oben §. 118.

§. 238. Die arabische Bearbeitung hat einen Abschluß des Gesammtwerks (Wolff, II, 122; Knatchbull, 365), der in Wünschen und Lobeserhebungen für den König besteht. Ungefähr denselben hat auch die griechische Uebersetzung (S. 111). Verschieden ist zwar der im Anvár-i-Suhaili, doch scheint er durch einen in der persischen Grundlage vorgefundenen veranlaßt und ist dann mit der allgemeinen Umwandlung in Uebereinstimmung gebracht. Bei Johann von Capua dagegen findet sich keine Spur eines solchen, vielleicht nur infolge der angeschlossenen Zusätze, vor denen er natürlich weggelassen werden mußte; später mochte man denn vergessen haben, ihn hinter dem neuen Schluß nachzutragen.

Daß auch das sanskritische Grundwerk nicht ohne einen ähnlichen Abschluß war, ist höchst wahrscheinlich — auch durch die Schlüsse von Pantschatantra, I und III; ob er aber dem in den Ausflüssen der arabischen Uebersetzung entsprach, ist natürlich nicht zu entscheiden.

§. 239. Schließlich bemerke ich, daß ich aus den verschiedenen Anordnungen dieser in den Ausflüssen des Kalilah und Dimnah hinter den Resteren des Pantschatantra erscheinenden Kapiteln die ursprüngliche Anordnung nicht zu erkennen vermag. Dennoch halte ich es für dienlich, hier eine Zusammenstellung zu geben, wie sie bei Symeon Seth, Johann von Capua (= der hebrä-

ſchen Ueberſetzung) und Nasr-Allah aufeinander folgen; bei Raimond de Beziérs folgen ſie ſich wie bei Johann von Capua. Die römiſche Ziffer bezeichnet die Kapitelzahl bei Silv. de Sacy, die danebenſtehende deutſche die der Ueberſetzungen:

Symeon Seth	Johann von Capua	Nasr-Allah
XIV (7)	XI (8)	XI (9)
XI (8)	XII (9)	XII (10)
XII (9)	XIV (10)	XIII (11)
XIII (10)	XV (11)	XV (12)
XVII (11)	XVI (12)	XVI (13)
XVIII (12)	XIII (13)	XIV (14)
XV (13)	XVII (14)	XVII (15)
(14)	XVIII (15)	XVIII (16)
XVI (15)	(16)	
	(17)	

Kapitel XVII und XVIII folgen in allen drei aufeinander und ſcheinen demnach ſchon urſprünglich nebeneinander geſtanden zu haben; dafür ſpricht auch vielleicht ihre ſpätere Aufnahme in das erſte Buch des Pantſchatantra. XI. XII. XIII. folgen in der griechiſchen und perſiſchen Ueberſetzung aufeinander: XI. XII. nur in der hebräiſchen; dieſe beiden ſtehen auch dicht hintereinander im Mahâbhârata (vgl. §. 219. 223); alle drei finden ſich in demſelben Buche des Mahâbhârata. XV und XVI folgen in allen aufeinander. Die ſchwankendſte Stellung nimmt XIV ein. Beachtenswerth iſt noch, daß, was im Silv. de Sacy'ſchen Text des Kalilah und Dimnah in Bezug auf das 5., 6., 7., 8. Kapitel ſtattfindet (daß ſie nämlich ſo miteinander verſchlungen ſind, daß die einleitende Frage des folgenden den Gedanken des frühern recapitulirt, wodurch die Ordnung fixirt iſt), in Johann's von Capua Ueberſetzung bis zu deren 11. Kapitel (incluſive) reicht. Die griechiſche Ueberſetzung hat etwas Aehnliches nur im Anfang ihres 6. Abſchnitts = Pantſchatantra, III. Wenn dieſe Verſchlingungen in Johann's von Capua Ueberſetzung alt ſind, ſo wäre dadurch auch ſeine Ordnung bis 11. geſchützt.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Pantschatantra.

Zweiter Theil.

Pantschatantra:

Fünf Bücher

indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen.

Aus dem Sanskrit übersetzt

mit Einleitung und Anmerkungen

von

Theodor Benfey.

Zweiter Theil.

Uebersetzung und Anmerkungen.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1859.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Univ.-Bibl.
München

Inhaltsübersicht des zweiten Theils.

Seite

Uebersetzung des Pantschatantra ..... 1—363

Einleitung 1

Erstes Buch. Verfeindung von Freunden 3

Erste Erzählung: Der übergeschäftige Affe 8
Zweite Erzählung: Der Schakal und die Pauke 21
Dritte Erzählung: Dantila und der Schloßfeger 27
Vierte Erzählung: Drei Mißgeschicke aus eigner Schuld 34
Fünfte Erzählung: Der Weber als Vischnu 48
Sechste Erzählung: Die Krähen und die Schlange 57
Siebente Erzählung: Der Kranich und der Krebs 58
Achte Erzählung: Der Löwe und der Hase 62
Neunte Erzählung: Die Wanze und die Laus 71
Zehnte Erzählung: Der blaue Schakal 73
Elfte Erzählung: Der Löwe, seine Minister und das Kameel .. 80
Zwölfte Erzählung: Der Strandläufer und der Ocean 87
Dreizehnte Erzählung: Die unfolgsame Schildkröte 90
Vierzehnte Erzählung: Die drei Fische 91
Funfzehnte Erzählung: Der Bund der Schwachen gegen den Elefanten 95
Sechszehnte Erzählung: Der listige Schakal 103
Siebenzehnte Erzählung: Die Affen und der Vogel Sutschimukha 111
Achtzehnte Erzählung: Der Affe und das Sperlingsweibchen ... 112
Neunzehnte Erzählung: Dharmabuddhi und Pápabuddhi 113
Zwanzigste Erzählung: Kranich, Krebs und Ichneumon ... 118
Einundzwanzigste Erzählung: Wunder über Wunder 120

Nachtrag zum ersten Buch 124
Nachtrag I. 124

Seite

Erste Erzählung: Der König der durch unbedachte Rede seinen Leib verliert ... 124
Nachtrag II. ... 128
Zweite Erzählung: Die dankbaren Thiere und der undankbare Mensch ... 128
Nachtrag III. ... 132
Dritte Erzählung: Der Schwan und die Eule ... 133
Nachtrag IV. ... 135
Vierte Erzählung: Löwe und Zimmermann ... 135
Nachtrag IV^{b}. Darstellung der vierzehnten Erzählung in der berliner Handschrift ... 137
Nachtrag V. ... 138
Fünfte Erzählung: Ein alter Schwan rettet eine schon gefangene Schar von Schwänen ... 139
Nachtrag VI. ... 140
Sechste Erzählung: Der Widder und der Löwe ... 140
Nachtrag VII. ... 141
Siebente Erzählung: Der verbrannte Bettelmönch ... 142
Achte Erzählung: Der verzauberte Brahmanensohn ... 144
Neunte Erzählung: Der Götter Ohnmacht gegen den Gott des Todes ... 146
Nachtrag VIII. ... 148
Zehnte Erzählung: Die durch verschiedenen Umgang verschieden gearteten Papagaiengeschwister ... 149
Elfte und zwölfte Erzählung: Die drei Freunde ... 150
Elfte Erzählung: Der kluge Feind ... 150
Zwölfte Erzählung: Der thörichte Freund ... 154

Zweites Buch. Erwerbung von Freunden ... 156
Erste Erzählung: Die Maus und die beiden Mönche ... 169
Zweite Erzählung: Warum Mutter Sandili enthülste Sesamkörner für unenthülste verkauft ... 172
Dritte Erzählung: Der allzugierige Schakal ... 174
Vierte Erzählung: Was ein einziger Spruch werth ist ... 183
Fünfte Erzählung: Der arme Somilaka ... 190
Sechste Erzählung: Die Hoden des Stiers ... 194

Nachtrag zum zweiten Buch ... 207
Nachtrag I. ... 207
Erste Erzählung: Die Elefanten und die Mäuse ... 208

Seite

Nachtrag II. ... 210

Zweite Erzählung: Tschitränga's frühere Gefangenschaft und Befreiung ... 210

Drittes Buch. Krieg der Krähen und der Eulen ... 213

Erste Erzählung: Der schlaue Hase ... 226

Zweite Erzählung: Die Katze als Richter zwischen Sperling und Hase ... 231

Dritte Erzählung: Ein Brahmane wird um eine Ziege geprellt 238

Vierte Erzählung: Die Schlange und die Ameisen ... 240

Fünfte Erzählung: Die Gold spendende Schlange ... 244

Sechste Erzählung: Die Schwäne und der fremde Vogel .. 245

Siebente Erzählung: Der Jäger und die Tauben ... 247

Achte Erzählung: Der alte Ehemann und die junge Frau 252

Neunte Erzählung: Wenn sich die Bösen zanken, kommt's den Guten zu gut ... 254

Zehnte Erzählung: Die beiden Schlangen, die eine der andern Geheimniß verrathen ... 256

Elfte Erzählung: Der Zimmermann und sein treuloses Weib ... 258

Zwölfte Erzählung: Die verwandelte Maus soll sich einen Bräutigam wählen ... 262

Dreizehnte Erzählung: Der Gold entleerende Vogel und die Thoren, die ihn besaßen ... 267

Vierzehnte Erzählung: Der vorsichtige Schakal ... 268

Funfzehnte Erzählung: Die Schlange, die sich von den Fröschen reiten läßt ... 273

Sechszehnte Erzählung: Der Brahmane und sein ehebrecherisch Weib ... 276

Nachtrag zum dritten Buch. Eingang der Darstellung der zwölften Erzählung in den hamburger Handschriften ... 281

Erste Erzählung: Die Kleider der Heiligen ... 283

Viertes Buch. Verlust von schon Besessenem ... 285

Erste Erzählung: Der Froschkönig ruft eine Schlange zu Hülfe 289

Zweite Erzählung: Der Esel, der weder Herz noch Ohren hat 295

Dritte Erzählung: Der Töpfer als Kriegsmann ... 299

Vierte Erzählung: Der junge Schakal in der Löwenfamilie 301

Fünfte Erzählung: Wie eine Frau Liebe belohnt ... 303

Sechste Erzählung: Weibertücken ... 306

Siebente Erzählung: Der Esel im Tigerfell ... 308

Seite
Achte Erzählung: Die von ihrem Galan betrogene Ehebrecherin 310
Neunte Erzählung: Das Kameel mit der Glocke 313
Zehnte Erzählung: Wie der Schakal sich gegen Löwe, Tiger, Leopard und einen andern Schakal im Besitz eines todten Elefanten erhält 316
Elfte Erzählung: Der Hund in der Fremde 319

Fünftes Buch. Handeln ohne sorgfältige Prüfung 321

Erste Erzählung: Die beiden Mörder 321
Zweite Erzählung: Die Brahmanin und das Ichneumon 326
Dritte Erzählung: Die Schätze suchenden Brahmanen 327
Vierte Erzählung: Je gelehrter desto verkehrter 332
Fünfte Erzählung: Die Buchgelehrten 334
Sechste Erzählung: Die allzuklugen Fische 337
Siebente Erzählung: Der Giel als Sänger 339
Achte Erzählung: Der doppelköpfige Weber 341
Neunte Erzählung: Der zerbrochene Topf 345
Zehnte Erzählung: Des Affen Rache 346
Elfte Erzählung: Der gebissene Affe 352
Zwölfte Erzählung: Wunderbare Heilung eines Blinden, Buckligen und einer dreibrüstigen Prinzessin 355
Dreizehnte Erzählung: Der Brahmane, der durch eine Frage sein Leben rettet 356
Vierzehnte Erzählung: Der Vogel mit zwei unverträglichen Köpfen 360
Funfzehnte Erzählung: Der rettende Krebs 362

Anmerkungen zum Pantschatantra 364
Nachträge zum ersten Theil 527
Nachträge zum zweiten Theil 552

Einleitung.

Verehrung dem hohen Ganeſa![1])

1. Brahman, Rudra, Kumára, Hari, Varuna, Jama, Vahni, Indra, Mond und Sonne, Sarasvati, der Ocean, die Wolken und Berge, Wind, Erde, Schlangen, Genien, die Flüſſe, die beiden Aſvins, Sri, Diti, die Söhne der Aditi, die Tſchandikä und die übrigen Mütter, die Veden, die heiligen Stätten, die Opfer, die Diener des Siva, die Waſu's und die göttlichen Weiſen, ſo wie die Himmelskörper mögen ewig Schutz gewähren.[2])

2. Dem Manu und dem Watſchaspati, dem Sukra, Paräſara ſammt ſeinem Sohn und auch dem weiſen Tſchánakja Preis, die der Lebensweisheit Regeln gelehrt.[3])

3. Nachdem er dies als Eſſenz von allen Schriften über das, was in der Welt nützt, erkannt, hat Wiſchnuſarman in fünf Büchern dieß ſehr ergötzliche Werk verfaßt.

Es wird nämlich erzählt: In einer Provinz des Südens liegt eine Stadt Mahilároppa[4]) mit Namen. Da war ein König Amarafakti*) genannt, ein Paradiesbaum aller Wiſſenſchaften[5]), deſſen Füße von der Strahlenfülle der Kronjuwelen der vorzüglichſten Fürſten bedeckt waren[6]) und welcher Meiſter war in allen Künſten. Und dieſer König hatte drei Söhne von der allergrößten Dummheit: Bahufakti**), Ugrafakti***) und Anantafakti†) mit Namen. Da nun der König ſah, daß dieſe keinen Sinn für Wiſſenſchaft hatten, rief er ſeine Räthe zuſammen und

*) „unſterbliche Kraft" oder „Kraft der Unſterblichen" habend.
**) „viele Kraft habend".
***) „furchtbare Kraft habend".
†) „unendliche Kraft habend"

sprach: „Es ist euch bekannt, daß diese meine Söhne keinen Sinn für Wissenschaft haben, und ohne Urtheilskraft sind. Drum macht mir mein Königreich, obgleich frei von Dornen[7]) — so ich jene ansehe — keine Freude. Sagt man ja doch mit Recht:

4. Besser ein Sohn wird gar nicht geboren, oder stirbt, als daß er thöricht sei; kurz ist der Kummer um jenes beides: der Thor betrübt, solang er lebt.[8])

5. Wozu kann eine Kuh nützen, die weder Milch noch Kälber gibt? Wozu kann uns ein Sohn helfen, der weder klug noch tugendhaft?

6. Lieber auf Erden den Tod eines Sohnes, als die Dummheit eines in der Familie geborenen, wegen deren sich ein Mensch in der Mitte der Weisen wie ein Bastard schämt.

7. Gilt diejenige für Mutter, welche einen Sohn geboren hat, dem beim Beginn der Zählung der Schar der Tugendhaften nicht vor Entzücken der Stift aus den Händen sinkt, sprich, welch Weib ist dann noch unfruchtbar?[9])

8. Besser eine Fehlgeburt, besser Enthaltung von Liebesgenuß, besser eine unfruchtbare Gattin, besser sogar daß eine Tochter geboren wird, besser daß er kaum geboren stirbt, besser Verbleibung im Mutterschos — nur keinen unverständigen Sohn und wäre Schönheit und Reichthum auch sein Theil![10])

9. Ein einz'ger Sohn von bravem Sinn, guten Thaten und reinem Stamm ist ein Schmuck des ganzen Hauses, wie eine Perle des Diadems.

Deswegen muß jedes irgend mögliche Mittel angewendet werden, ihren Verstand zu erwecken."

Darauf sagten einige[11]): „Majestät! Schon die Grammatik allein erfordert ein Studium von zwölf Jahren.[12]) Wenn diese einigermaßen erkannt ist, werden die Schriften über Recht, Erwerb, Genuß und Befreiung studirt[13]), und dann findet Erweckung des Geistes statt."[14])

Da sprach unter ihnen ein Minister Namens Sumati*): „Majestät! des Lebens Dauer ist nicht ewig. Die Erlernung der grammatischen Regeln nimmt eine lange Zeit weg. Drum ist für die Erweckung ihres Geistes ein abgekürztes Verfahren zu ersinnen. Man sagt auch:

*) „großen Verstand habend".

10. Unendlich traun ist der Grammatik Umfang, das Leben kurz, Störungen aber zahlreich, drum weg was unnöthig und nimm den Saft nur, gleichwie der Schwan Milch aus des Wassers Mitte.[15])

Nun gibt es, o König! einen Brahmanen Namens Wischnusarman, der berühmt ist als einer der in vielen Wissenschaften Vollkommenheit erreicht hat. Diesem übergieb sie! Er wird sie sicherlich in kurzer Zeit aufgeweckt machen."

Der König aber, nachdem er dies gehört, ließ Wischnusarman rufen und sprach: „O Hochweiser! erweise mir die Gewogenheit und bewirke, daß diese meine Söhne in der Wissenschaft des Nützlichen in kurzer Zeit alle andern übertreffen. Ich werde dich dafür mit hundert Präbenden belohnen."

Darauf sagte Wischnusarman zu dem König „Majestät! höre mein wahrhaftiges Wort! Ich verkaufe Wissenschaft nicht: selbst nicht für hundert Präbenden. Wenn ich aber nicht bewirke, daß diese binnen sechs Monaten[12]) die Wissenschaft der Lebensweisheit erkannt haben, dann will ich meinen Namen nicht mehr führen. Wozu vieler Worte?! Höre hier meinen Schlachtruf! Ich sage es nicht aus Begierde nach Schätzen — mir, der ich achtzig Jahr alt bin und allen sinnlichen Dingen entsagt habe, sind Reichthümer von gar keinem Nutzen — nur, um deinen Wunsch zu erfüllen, werde ich der Sarasvati Spiel spielen.[16]) Drum laß den heutigen Tag niederschreiben: wenn ich nicht binnen sechs Monaten[12]) bewirke, daß deine Söhne in der Lebensweisheit alle anderen übertreffen, dann möge Gott mir die Götterstraße nicht zeigen!"[17])

Der König aber, nachdem er dies gehört, war höchst erfreut, übergab sie ihm mit Ehrfurcht und fühlte sich ganz beruhigt. Wischnusarman übernahm sie, ging mit ihnen nach Hause, schrieb ihrethalben die nachfolgenden fünf Bücher — nämlich 1) Verfeindung von Freunden; 2) Erwerbung von Freunden; 3) Krähen- und Eulenkrieg; 4) Verlust von schon Besessenem; 5) Handeln ohne sorgfältige Prüfung — und ließ des Königs Söhne sie lesen. Diese aber, nachdem sie sie durchstudirt hatten, wurden in sechs Monaten zur Befriedigung des Königs so, wie ihm vorhergesagt war. Seit dieser Zeit dient dieses „Die fünf Bücher" genannte Lehrbuch der Lebensweisheit auf Erden zum Unterricht der Kinder. Mit einem Wort:

11. Wer unaufhörlich dies Werk der Lebensweisheit liest oder hört, der erleidet nie und nimmer selbst durch Sakra[18]) ein Mißgeschick.

Erſtes Buch.

Verfeindung von Freunden.

Hier beginnt das erſte Buch „Verfeindung von Freunden“ genannt. Deſſen erſte Strophe iſt folgende:

1. Im Wald wird durch den heimtück'ſchen habgierigen Schakal zerſtört des Löwen und des Stiers Liebe, die große immer wachſende.[19])

Es wird nämlich erzählt: In einer Provinz des Südens liegt eine Stadt Mahilâropja[20]) mit Namen. In dieſer lebte ein Kaufmannsſohn Namens Vardhamânaka*), der ſich auf rechtlichem Wege ſeinen Lebensunterhalt erwarb. Als dieſer einſt nachts auf ſeinem Lager lag, entſtand in ihm der Gedanke, daß man ſelbſt bei großem Vermögen Mittel des Erwerbs erſinnen und ausführen müſſe. Denn man ſagt ja:

2. Giebt's doch in aller Welt gar nichts, was nicht mit Geld ſich machen läßt. Drum ſoll der Kluge auch einzig mit Eifer ſtreben nach Beſitz.

3. Wer Geld beſitzt, beſitzt Freunde; wer Geld beſitzt, Verwandte auch; wer Geld beſitzt, der iſt ein Mann: wer Geld beſitzt, ein Weiſer ſelbſt.[21])

4. Kein Wiſſen gibt es, kein Handwerk, keine Gabe und keine Kunſt, keinen Muth der von Dürft'gen den Reichen nicht nachgerühmet wird.[22])

5. In dieſer Welt wird ſelbſt Blutsfreund ein Feind, wenn er nur Geld beſitzt; ein Blutsfreund aber, der arm wird, iſt auch ſogleich ein ſchlechter Menſch.

6. Denn aus den vollen thurmhohen Reichthümern und Gebirgen auch entquellen — jedes Werk jenen und aus dieſen jedweder Fluß.

*) „der Gedeihende“ Geſegnete.

7. Geehrt wird, wer der Ehr' unwerth, gesucht, wer nicht des Suchens werth, gerühmet, wer nicht werth Rühmens: so gewaltig ist Geldes Macht.

8. Wie durch Nahrung des Leib's Sinne, so alle Thaten auch durch Geld! darum nennet man Reichthum das allesbewirkende Mittel auch.

9. Wer Geld bedarf, sucht Kirchhöfe bei lebendigem Leibe auf[23]); verläßt den Vater, wenn er arm ist, und wandert in die weite Welt.

10. Und von allen Erwerbsmitteln wird das Geschäft des Handelsmanns zum Gelderwerb anempfohlen; jedes andere ist zweifelhaft.

11. Grauköpfe, selbst wenn nur reich sie, gelten trotzdem für Jünglinge; wer ohne Geld, wenn auch Jüngling, wird wie ein Graukopf angesehn.

Vermögen aber wird den Menschen durch sechs Mittel zu Theil; nämlich[24]) durch Betteln, Königsdienst, Ackerbau, Erwerb vermittelst etwas Erlernten, Wucher und Handel; aber keines von diesen allen kann sich mit dem Gelderwerb durch Handel messen. Denn man sagt auch:

12. Gemeine lassen sich ein auf Betteln; ein König — ach! — schenkt nicht nach Verdienst; mühselig ist Ackerbau; das Lernen sehr erschwert durch die Demuth, die man dem Lehrer erweisen muß; Ende des Wuchers ist Armuth, weil man sein Vermögen andern anvertraut: ich kenne kein Erwerbsmittel, das besser als der Handelsstand.[25])

Und dieser Handel dient auf siebenfache Art zum Erwerb von Reichthum, nämlich durch betrügerisches Maß und Gewicht, durch Angabe falscher Preise, durch Annahme von Pfändern, durch Ankunft eines reichen Käufers, durch Maklergeschäft, durch Handel mit Aromen, und durch Waarentransport in fremdes Land. Denn man sagt auch:

13. Bald voll bald aber falsch messen, die reichen Leute hintergehn, stets falsche Preise angeben, sei der Kiraten[26]) Eigenheit.

14. Der Kaufmann, dem ein Makelgeschäft vertraut ist, denkt voller Freud in seiner Brust: die schatzgefüllte Erde ward mir zu Theil; was will ich mehr?[27])

15. Sieht der Kaufmann einen reichen Käufer voller Eifer nahn, dann freut er ſich im eignen Herzen, gierig nach deſſen Geld, wie über einen neugebornen Sohn.

Und ſo:

16. Kommt ein Unterpfand ins Haus, ſo fleht der Kaufherr zu ſeinem Hausgott: „Laß raſch den Eigenthümer ſterben! ich bring ein Opfer dir dafür.[28])

17. Vor allem Handel der mit Aromen! wozu andre mit Gold und ſonſt? Denn was immer für eins gekauft iſt, das wird für hundert abgeſetzt.

Doch dieſes paßt ſich nur[29]) für Arme, nicht für Reiche. Denn man ſagt auch:

18. Die die großen Reichthum haben, holen mit großen Schätzen ſelbſt Schätz' aus der Ferne, wie man große Elefanten mit Elefanten fängt.

19. Zwiefach, dreifach mehren den Reichthum die des Großhandels Kundigen durch ihre Müh, indem ſie ziehen in entferntes fremdes Land.

Und ferner:

20. Die vor der Fremde ſich ſehr fürchten, ſehr träge oder läſſig ſind, die ſterben in dem eignen Lande: gemeine Menſchen, Hirſche, Kräh'n.[30])

Und ein Spruch der Lebensweisheit lautet:

21. Wer nicht aus der Heimat wandert und ſich die ganze Welt beſieht, die voll von tauſendfachen Wundern, der gleichet einem Brunnenfroſch.[31])

22. Was iſt zu ſchwer für hinlänglich Starke? was fern Beharrlichen? wo eine Fremde für den Weiſen? wer Feind dem liebvoll Redenden?[32])

Nachdem er ſo in ſeinem Herzen überlegt hatte, nahm er Waarenballen, welche nach Mathurâ[33]) beſtimmt waren, verabſchiedete ſich von ſeinen Aeltern und Freunden, beſtieg einen Wagen und machte ſich an einem glücklichen Tag auf den Weg. Er hatte zwei gute Stiere, die in

seinem Hause geboren waren, Nandaka*) und Sandschiwaka**) mit Namen, welche sich als Zugthiere an einer trefflichen Deichsel befanden. Von diesen glitt der eine, nämlich Sandschiwaka, am Ufer der Jamunâ[34]) in einem Sumpfe aus und brach das Bein, sodaß er niedersank. Als ihn nun Vardhamânaka in diesem Zustande sah, versank er in die tiefste Betrübniß und unterbrach aus Mitleid drei Nächte lang seine Reise. Als sie ihn nun bekümmert sahen, sagten die Gefährten der Karavane zu ihm: „Ach, Kaufherr! Warum bringst du so um eines Stieres willen die ganze Karavane in diesem von Löwen und Tigern angefüllten und gefahrenreichen Walde in Unsicherheit? Man sagt auch:

23. Um einer Kleinigkeit willen bringt sich der Klug' um Großes nicht, sondern klug ist, wer sich Großes durch Verlust von Kleinem wahrt."[35])

Indem er dies nun beherzigte, befahl er einigen Leuten auf Sandschiwaka zu achten und zog weiter, um die übrige Karavane zu sichern. Die Wächter aber, welche wußten, wie gefährlich der Wald war, ließen Sandschiwaka im Stich, gingen der Karavane nach und sagten am folgenden Tag fälschlicherweise zu dem Kaufmann: „O Herr! Sandschiwaka ist gestorben und wir haben ihn in Feuer bestattet." Der Kaufherr, nachdem er dies gehört, verrichtete aus Dankbarkeit voll Mitleid alle Todtengebräuche von der Freilassung des Stieres[36]) an bis zu Ende. — Dem Sandschiwaka aber, da er am Leben geblieben war, wurde sein Körper von dem Wasser der Jamunâ, dem Walde und den kühlsten Winden gestärkt; er erhob sich allmählich und ging zum Ufer der Jamunâ. Hier genoß er die trefflichsten smaragdgleichen Gräser, erhielt dadurch in wenigen Tagen einen starken Buckel, wurde so kräftig wie Hara's[37])

*) „Erfreuer".

**) „Der Zusammenlebende", vielleicht der „gesellig Lebende", aber dann wol nicht in Bezug auf das gesellige Leben der Rinder überhaupt, sondern auf die Freundschaft die er mit dem Löwen schließt. Aus demselben Grunde möchte in der Bearbeitung, welche Dubois' Uebersetzung des Pantschatantra zu Grunde liegt, der Affe im IV. Buch Sandschiwaka heißen. — In der berliner Handschrift heißt der Stier stets Samdschiwanaka; da nun samdshivani vidyâ „die Wissenschaft des Wiederbelebens" heißt, so könnte der Stier diesen Namen davon haben, daß er wider Erwarten wieder aufsteht. So ließe sich auch die Form Sandschiwaka deuten. Letztere Form hat auch Somadeva, bei welchem sie durch das Metrum geschützt ist und sie liegt auch der Gestalt im Kalilah und Dimnah zu Grunde.

Stier und brachte nun Tag für Tag damit zu, daß er brüllend mit ſeinen Hörnern die Gipfel der Erdhügel durchwühlte. Richtig ſagt man auch:

24. Wer unbeſchützt, findet ſich vom Geſchick beſchützt; was wohl beſchützt, kömmt vom Geſchick geſchlagen um: am Leben bleibt, der in dem Walde hülflos lag; trotz aller Mühe ſtirbt der im Haus Verpflegete.[38])

Da hörte einſt ein Löwe, Namens Pingalaka*), welcher, von Durſt gequält, umgeben von ſämmtlichem Wild, zum Ufer der Jamunâ herabſtieg, um Waſſer zu trinken, ſchon aus weiter Ferne das ſehr tiefe Gebrüll des Sandſchiwaka. Dieſer Ton ſetzte ſein Herz in große Angſt; doch verbarg er ſeine Furcht und blieb unter einem Feigenbaume ſtehen, wo er ſein Gefolge in vier Kreiſen aufſtellte; zugleich ſagte er: „die Aufſtellung in vier Kreiſen iſt die des Löwen! des Löwen Gefolge iſt furchtſam und feig!“ und auch:

25. „Weder geſalbt noch auch geweiht wird der Löwe vom Wild des Walds: durch Tapferkeit erwirbt er Macht und wird von ſelbſt des Wildes Herr.“[39])

Dieſem folgten nun immer zwei Schakale nach: Karataka**) und Damanaka***) mit Namen, Söhne von Miniſtern, welche aber ihr Amt verloren hatten[40]). Dieſe berietben ſich miteinander.[41]) Da ſagte Damanaka: „Lieber Karataka! Unſer Gebieter Pingalaka hier hat ſich ja auf den Weg zum Ufer der Jamunâ gemacht, um Waſſer zu trinken; weswegen iſt er nun, obgleich von Durſt gequält, umgekehrt, hat eine Schlachtordnung eingenommen und iſt, von Muthloſigkeit überfallen, hier unter dem Feigenbaum ſtehen geblieben?“ Karataka antwortete: „Wozu ſich um Dinge bekümmern, die uns nichts angehen? Denn man ſagt auch:

26. Der Mann, der ſich in Ding' einläßt, welche nicht ſeines Amtes ſind, der geht zu Grund, gleichwie der Affe, der den Keil aus dem Balken zog.“[42])

Damanaka ſprach: „Wie war das?“ Jener erzählte:

---

*) „Der Dunkelgelbe“.

**) „Krähe“; doch hat das Wort karaṭa, von welchem karaṭaka abgeleitet iſt, noch manche andere Bedeutungen, von denen jedoch keine zur Erklärung des Eigennamens beſſer zu paſſen ſcheint. Wilkins (Heetopades S. 309) gibt ihm die Bedeutung „der ein vorwurfsloſes Leben führende“, allein aus den bisher bekannten Bedeutungen des Wortes karaṭa (ſ. Böhtlingk-Roth Wörterbuch) läßt ſich dieſe nicht entnehmen.

***) „Bändiger“.

Erste Erzählung.

Der übergeschäftige Affe.

An einem Orte in der Nähe einer Stadt hatte ein Kaufmannssohn in der Mitte einer Baumgruppe den Bau eines Göttertempels begonnen. Da gingen nun die Werkleute, der Baumeister sowol als die übrigen, wenn es Mittag wurde, in die Stadt um zu essen. Einstmals aber kam eine Affenheerde, welche in der Nähe hauste, und sich hier und da herumtrieb. Es befand sich da ein von einem Handwerksmann halb gespaltener Balken von Andschanaholz mit einem Keil von Khadiraholz mitten darin. Da fingen nun die Affen an nach Herzenslust auf den Wipfeln der Bäume, den Spitzen des Tempels und den Flächen der Balken herum zu spielen, und einer von ihnen, welchem ein naher Tod beschieden war, setzte sich, seiner beweglichen Natur folgend, auf diesen halbgespaltenen Balken, warf den Balkenbindestrick[42]) weg und sprach: „Ah! da hat einer einen Keil an einer unrechten Stelle eingetrieben!“ Dann ergriff er diesen mit beiden Händen und fing an, ihn herauszuziehen. Es waren aber seine Hoden in die Oeffnung des Balkens gerathen und, sobald er den Keil aus seiner Stelle herausgebracht hatte, geschah ihm, was ich dir schon vorher gesagt habe. Darum sage ich:

Der Mann, der sich in Ding' einläßt ...

und so weiter.

Außerdem haben wir auf vierundzwanzig Stunden zu essen übrig.[44]) Was geht uns also jene Geschichte an?“

Damanaka sagte: „Steht dein Sinn denn auf weiter nichts als Essen? das paßt sich nicht. Denn es heißt auch:

27. Seinen Freunden Nutzen zu schaffen, seinen Feinden Schaden zu thun, begehrt der Weise des Königs Nähe; den Bauch allein füllt jedermann.[45])

Ferner:

28. Durch wessen Leben viele leben, der lebt wahrhaftig in der Welt! Füllen nicht mit ihrem Schnabel ihre Bäuche die Vögel auch?[46])

Und so:

29. Das rühmen die, die dessen kundig, als des Lebens wahrhaft'ge Frucht, wenn — sei's auch einen Augenblick nur — man lebet von den Menschen belobt, mit der Erkenntniß herrlichen Gaben, der Tapferkeit und hohen Macht. Lange lebet auch die Krähe und frißt, was ihr vorgeworfen wird.[47])

30. Wer nicht sich selbst nicht seinen Aeltern, Verwandten, dem Armen nicht, noch seinen Dienern spendet, von welcher Frucht ist dessen Leben auf Erden? Lange lebet auch die Krähe und frißt, was ihr vorgeworfen wird.[48])

31. Leicht zu füllen sind kleine Flüßchen und leicht des Mäuschens Pfötchen auch; leicht zufrieden gemeine Menschen; mit kleinen Bißchen freun sie sich.[49])

Und ferner:

32. Was nützt es, wenn ein solcher geboren und der Mutter die Jugend raubt, der nicht, wie eine Standarte, an seines Geschlechtes Spitze steht?[50])

33. Welcher Mensch wird in der Wesen Kreislaufe nicht zur Welt gebracht? Doch wahrhaft geboren ist einzig, wer hervorstrahlt an Segen reich.[51])

34. Selbst des Grases am Ufer des Baches Geburt ist glücklich zu preisen, wenn es dem Mann, deß Sinne schwinden, im Untergehn zur Stütze dient.

Und so:

35. Brave Männer, die standhaft und edel lindern der Menschen Noth, sind so selten als wie Wolken, die hoch und feucht und schattig sind.

Dann auch[52]):

36. Der Mutter allerhöchste Ehre ist nach der Weisen Urtheil die: wenn sie irgendeine Frucht trug, die selbst von Großen wird geehrt.

Und ein anderes:

37. Der Starke, der seine Kraft nicht zeigt, der wird verachtet in der Welt; das Feuer, so lang's im Holze wohnt, wird übersehn, nicht wenn es brennt."[53])

Karataka sagte: „Wir sind jetzt beide ohne Amt. Was geht uns also die Sache an? Man sagt auch:

38. Wer amtlos redet vor dem König unaufgefordert, der ist ein Thor: nicht nur gewinnt er keine Ehre, sondern zieht sich Verachtung zu.[54])

Und so:

39. Da ist das Wort an seiner Stelle, wo das Gesagte Nutzen bringt, und für alle Zeiten haftet, gleichwie Farbe auf weißem Zeug."

Damanaka sagte: „Bruder! sprich nicht so! Man sagt auch:

40. Wer ohn' Ansehn, gewinnt Ansehn, wenn er eifrig dem König dient; wer angesehn, verliert Ansehn, wenn er lässig im Dienste ist.

Und so:

41. Wer in der Näh', an den hängt sich der König, wenn er auch unwissend, niedern Stamms und unbekannt. Denn Könige, Frau'n und Schlinggewächse umschlingen was ihnen zur Seite steht.[55])

Und so:

42. Die Diener, welche Mittel suchen, zu beschwichtigen den Zorn, besteigen mit der Zeit den König und schlüg' er auch hinten und vorne aus.

43. Wissenbegabten, Hochherz'gen, geschmückt mit Kunst und Tapferkeit und des Fürstendienstes Kundigen ist bei Fürsten die einzige Statt.

44. Wer sich an Fürsten nicht anschließt, die mächtig durch Geburt und sonst, dem ist zur Reue zugemessen Dürftigkeit bis zu seinem Tod.[56])

45. Die Thoren, welche angeben, daß Fürsten nicht zu lenken sind, verkünden ihre eigne Schwäche und Dummheit und Schwerfälligkeit.[57])

46. Gibt's doch Mittel, wie Elefanten, Schlangen, Tiger und Leu'n man zähmt! Und ein König?! — o Kleinigkeit für einen Weisen, versäumt er nichts.

47. Der Weiſe, der ſich auf einen König ſtützt, ſteigt zum höchſten Ort: außer auf des Malaja[58]) Gipfel wächſt nirgendwo der Sandelbaum.

48. Weiße Sonnenſchirme gibt es, Roſſe, welche das Herz erfreun, mutherfüllte Elefanten, ſobald der König gnädig iſt.“[59])

Karataka ſagte: „Was beabſichtigſt du denn nun zu thun?“ Jener antwortete: „Unſer Gebieter hier, Pingalaka mit Namen, iſt ſammt ſeinem Gefolge[60]) in Angſt: ich werde alſo, ſobald ich zu ihm gegangen bin, den Grund der Angſt erforſchen und ihn durch Frieden oder Krieg oder Abzug oder Abwarten oder Schutzbündniß oder Zweizungigkeit[61]) wegräumen.“ Karataka ſagte: „Woher weißt du, daß dieſer Herr von Angſt erfüllt iſt?“ Jener antwortete: „Was iſt da zu fragen? Sagt man doch:

49. Was ausgeſprochen, das begreift ein Vieh ſogar; wenn angefeuert ziehen Roß und Elefant; Unausgeſprochenes ſelbſt verſteht der weiſe Mann; des anderen Mienen zu erkennen iſt der Weisheit Frucht.[62])

Und ſo:

50. Durch Mienen und durch Andeutung, durch die Stimme, Bewegung, Gang, durch des Augs, des Geſichts Wechſel wird, was im Herzen liegt, erkannt.[63])

So will ich ihm denn, nachdem ich ihn von Furcht erfüllt geſehen, ſeine Furcht benehmen, ihn dann durch die Macht meines Verſtandes unterwerfen und ſo zu der mir gebührenden Miniſterſtelle gelangen.“

Karataka ſagte: „Du kennſt ja die Natur des Fürſtendienſtes nicht. Wie willſt du ihn alſo dir unterwerfen können?“ Jener antwortete: „Wie ſollte ich des Fürſtendienſtes unkundig ſein? Habe ich doch[64]), in meines Großvaters Schoß ſpielend, deſſen treffliche Gäſte das Werk über Lebensweisheit declamiren gehört und mir die Quinteſſenz des Fürſtendienſtes daraus ins Herz geſchrieben. Höre nur das Folgende:

51. Drei Männer ſind es, die gewinnen der Erde goldenen Blütenkranz: der Kriegesheld, der weiſe Mann und wer den Fürſtendienſt verſteht.

52. Dienſt heißt, daß man des Fürſten Wohl will, beſonders wohl zu reden weiß; durch dieſe Mittel gewinnt der Weiſe den König, nicht auf andre Art.[65])

53. Wer Gaben nicht zu würdigen weiß, den bedienet der

Weise nicht: denn keine Frucht entsprießt diesem, wie schlechtem Land, selbst gut bebaut.

54. Hat einer ehrenwerthe Gaben, dien' ihm, fehlt ihm auch Gut und Macht: denn mit der Zeit wird Unterhalt, als Frucht, von jenem dir zu Theil. [66])

55. Der Weise sitzt wie ein Baumstumpf, eh'r verdorrend und nothgenäht, als daß er Unterhalt suchte, der ihm nicht angemessen ist. [67])

56. Der Diener tadelt seinen Herrn, wenn er sich geizig, grob beträgt: warum nicht sich, da er nicht weiß, wes Dienst man sucht und wessen nicht?

57. Ein Fürst, der gegen Noth seinem Gefolge keinen Schutz gewährt, den soll man meiden wie Arka [68]), obgleich er Blüt' und Früchte trägt.

58. Des Königs Mutter und Gattin, den Kronprinzen, den ersten Rath, den Hauskaplan und Thürhüter behandle, wie den König selbst. [69])

59. Wer bei Befehlen „leb hoch!" ruft und, wissend was zu thun was nicht, unbedenklich sie ausführet, der wird des Königs Liebling sein.

60. Wer von des Königs Gunst entstammte Schätze wendet auf Würdige, Kleider und Schmuck dem Leib anlegt, der wird des Königs Liebling sein.

61. Wer sich nicht mit des Harems Dienern, noch mit des eignen Königes Gemahlinnen in Rath einläßt, der wird des Königs Liebling sein.

62. Wem Spiel gleichwie des Tod's Bote und Wein wie stärkstes Gift erscheint, des Königs Frau'n wie Trugformen, der wird des Königs Liebling sein.

63. Wer in den Schlachten stets vor ihm schreitet, zu Hause hinter ihm, im Harem an des Herrn Thür steht, der wird des Königs Liebling sein.

64. Wer auf des Königs Wort keine widersprechende Antwort gibt, in seiner Näh nicht laut lachet, der wird des Königs Liebling sein.

65. Wer nicht vom rechten Pfad weichet, in Noth selbst, denkend „ich bin stets vom Könige geehrt worden", der wird des Königs Liebling sein.

66. Wer was den König anwidert, immer im höchsten Grade haßt, und begünstigt, was ihm lieb ist, der wird des Königs Liebling sein.

67. Wer, frei von Furcht, das Schlachtfeld wie seine Wohnung, die Fremde wie die eigne Vaterstadt ansieht, der wird des Königs Liebling sein.

68. Wer mit des Königs Frau'nzimmern nicht verkehret und sich sowol vor Tadel als Gezänk hütet, der wird des Königs Liebling sein."

Karataka sprach: „Aber, wenn du hinkommst, was wirst du denn zuerst sagen? Laß doch einmal hören!" Jener antwortete: „Man sagt auch:

69. Aus der Rede erwächst Rede, wenn einer mit dem andern spricht, gleichwie aus trefflich durchnäßtem Samen sich neuer Samen hebt.

Und ferner:

70. Die Weisen zeigen, wie mit der Lebensweisheit Lehren verknüpft, aus ihr vorstrahlend gleichsam, Mißgeschick durch Wahl des Schädlichen sich erzeuget, dagegen Glück durch Wahl des Nützlichen.[70])

71. Bei einigen (zeigt sich die Weisheit) im Wort wie bei Papagaien, bei andern (ruht sie) im Herzen Fischen gleich, bei andern (erscheint sie) im Worte und Herzen: die Weisen bewegen sich anmuthsvoll."[71])

Karataka sagte:

72. Könige sind und auch Berge schwer zu erreichen zu aller Zeit: in diesen Schlangen, bei jenen Schurken, uneben diese jen' ungerecht; beide hart und von Schlechten besucht.[72])

73. Könige sind und auch Schlangen bepanzert und voll Gier nach Lust, krumm und grausam, Freundesmörter, durch Sprüche zu bemeisteren.

Und so:

74. Zweizüngig, Grausamkeit liebend, spähend verderbenden

Blößen nach, aus weit'ster Ferne schon sehend, sind Könige den Schlangen gleich.

75. Diejenigen von des Herrn Freunden, die nur ein wenig sich vergehn, gleichwie thörichte Lichtmotten, verbrennen sich im Feuer selbst.[73])

76. Schwer zu erklimmen ist der Könige von aller Welt verehrte Statt; gleich dem Brahmanenthum wird sie selbst durch die kleinste Schuld befleckt.[74])

77. Des Königs schwer gewinnbare erreichbar' und haltbare Gunst bleibt lang bei dem der vollkommen, wie Wasser in einem festen Born."[75])

Damanaka sagte: „das ist wahr! aber auch:

78. Man soll sich stets danach richten, wie die Natur von Jemand ist: denn, wenn der Weise nachgiebig, gewinnt er rasch die Oberhand.[76])

79. Des Herrn Gedanken willfahren, das ist der Untergebnen Thun: selbst der Geister wird man Meister, willfahrt man ihren Wünschen stets.[77])

80. Beschwichtigung, wenn der Herr im Zorn ist! Dem Liebe, der bei ihm beliebt! Haß, wer ihm feind! Preis seinen Gaben! so folgt er ohne Zauberspruch."[78])

Karataka sagte: „Wenn so dein Bestreben, so mögen deine Wege glücklich sein! Möge geschehen, wie du begehrst!"

Jener verneigte sich alsdann vor ihm und machte sich auf den Weg zu Pingalaka. Als Pingalaka den Damanaka kommen sah, sagte er zum Thürhüter: „Entferne den Bambusstab! Unserm alten Ministersohn Damanaka hier soll der Eintritt nicht verwehrt sein! er möge eingeführt werden und sich dem zweiten Kreise anschließen!" Dieser antwortete: „Wie der Herr befiehlt!"

Darauf schritt Damanaka herein, verbeugte sich vor Pingalaka und setzte sich auf den ihm angewiesenen Platz. Pingalaka aber reichte ihm seine, mit Nägeln, wie mit Donnerkeilen geschmückte rechte Hand, begrüßte ihn ehrenvoll und sprach: „Du befindest dich doch wohl? Warum hast du dich so lange nicht sehen lassen?"

Damanaka antwortete: „königliche Majestät bedarf meiner ganz und gar nicht; aber du hast nur zu befehlen, sobald dir die Zeit angemessen

scheint; denn Könige wissen höchste, mittlere und niedere selbst stets zu verwenden. Denn man sagt auch:

81. Kann doch ein Fürst Hölzchen zum Zähnereinigen und immer auch brauchen zum Ohrenkitzeln, geschweige denn Menschen mit Leib und Seele, mit Hand und Fuß, Rede und Rathes kundig.[79])

Auch sind wir Eurer Majestät angeerbte Diener; selbst im Mißgeschick werden wir Euch nachfolgen, sogar wenn wir unser Amt nicht besitzen. Dennoch ist dies für Eure Majestät nicht angemessen. Man sagt auch:

82. Diener sowol als Zierathen soll man stellen an ihren Platz: kein Kronjuwel wird, weil's herrlich erstrahlet, an den Fuß gesteckt.[80])

83. Wer Tugend nicht zu schätzen weiß, dem König folgt kein Diener nach, wenn er an Schätzen auch reich ist, von hohem Haus und angestammt.

Und so:

84. Aus drei Gründen verläßt der Dienstmann seinen Dienstherrn, wenn er mit Schlechten Umgang pflegt, von Guten nicht geachtet wird, und seine Stellung nicht füllen kann.

Und wenn der König aus Mangel an Unterscheidungsvermögen Diener, welche zu der höchsten Stellung passen, an die allerniedrigste Stelle setzt und diese da bleiben, so ist das kein Schimpf für diese, sondern für den König. Man sagt auch:

85. Wird ein Juwel, das in Goldschmuck zu strahlen verdient, in Zinn gefaßt, dann jammert es nicht und verliert nicht an Glanz, doch der es gefaßt, ist tadelnswerth.[81])

Und wenn der Herr sagt: „du hast dich lange nicht sehen lassen" so höre auch dies. Denn man sagt auch:

86. Wo man keinen Unterschied kennt zwischen rechter und linker Hand, welcher würdige Verständige weilt da nur einen Augenblick?[82])

87. Bei Leuten, welche nicht wissen zu scheiden Glas und Diamant, in deren Nähe bleibt niemand Diener auch nur dem Namen nach.

88. Wo keine Kenner ſich im Lande finden, da gelten nichts die meergezeugten Perlen: verkaufen doch im Lande der Abhiras den Mondſtein ſelbſt die Hirten für drei Muſcheln.[83])

89. Wo rothes Glas und Rubinen zu unterſcheiden man nicht weiß, wie wär' an ſolchem Ort möglich ein Handel mit Juwelen je?[84])

90. Wenn ohne Unterſchied alle Diener der Herr auf gleiche Art behandelt, dann erſchlafft ſicher die Luſt der Thatbefähigten.[85])

91. Kein König ohne Dienſtleute! ohne König kein Dienender! dies gegenſeitige Bedürfniß iſt das Band, welches ſie verknüpft.

92. So wenig als die lichtreiche Sonne erglänzet ſtrahlenlos, ſo wenig Fürſten ohne Geſind, das ſeine Gunſt der Welt vertheilt.

93. Wie die Speichen die Nabe tragen und die Nabe die Speichen hält, ſo bewegt ſich, einem Rad gleich, des Dieners und des Herren Thun.

94. Auf dem Haupte ſtets getragen, mit Oel gepflegt, entfärbt ſich's Haar: wie würden nicht Diener der Farbe untreu, verſagt man ihnen der Liebe Oel?

95. Der Fürſt, zufrieden mit den Dienern, gibt ihnen Ehr' allein zum Lohn; ſie aber bringen für bloße Ehre ihr Leben ſelbſt zum Danke dar.[86])

96. Dies beherzigend muß ein König Kluge wählen zu ſeinem Dienſt, aus guter Familie, Heldenmüth'ge, Starke, Treue, die ihm vererbt.

97. Wer etwas ſchwer zu thuendes, dem König liebſtes, gut vollzieht und aus Demuth doch kein Wort ſagt, den hat der König gern zum Freund.

98. Wer ungerufen herbeieilet, ſtets an der Thür ſteht und, befragt, mit wenig Worten die Wahrheit ſagt, der iſt Kön'gen zu dienen werth.[87])

99. Wer ſelbſt ohne Königs Geheiß, wenn er eine Gefahr erblickt, ſich müht für ihre Abwendung, der iſt Kön'gen zu dienen werth.

100. Wer geschlagen, hart angefahren, selbst bestraft von seinem Herrn, dennoch nicht auf Verrath sinnet, der ist Kön'gen zu dienen werth.[88])

101. Wer durch Ehre nicht aufgebläht wird, durch Vernachläss'gung nicht gekränkt, sondern immer sich treu bleibet[89]), der ist Kön'gen zu dienen werth.

102. Wer nie gequält wird durch Hunger, nimmermehr durch Schlaflosigkeit, nicht durch Kälte, Hitz' und sonst was, der ist Kön'gen zu dienen werth.

103. Wem, so wie er nur ein Wort hört von einem Krieg gegen seinen Herrn, gleich das Antlitz sich aufheitert, der ist Kön'gen zu dienen werth.

104. Der, unter dessen Amtsführung des Landes Umfang, wie der Mond in seiner klaren Hälfte, zunimmt, der ist Kön'gen zu dienen werth.

105. Doch unter wessen Amtsführung, wie ein in Feu'r gehaltnes Fell, der Umfang einschrumpft, den Diener entlasse, wer nach Herrschaft strebt.

106. Aber nach wessen Amtsantritt furchtlosen Sinns man ruhen kann, solch ein Diener sei dir gleich als wäre er deine zweite Frau!

Und wenn der Herr mich verachtet, indem er denkt „er ist ein Schakal", so ist auch das nicht angemessen. Denn man sagt auch:

107. Aus dem Wurme entsteht Seide, Gold aus Stein, Durva aus des Stieres Haar, Lotus aus Schlamm, der Mond aus dem Meer, aus Kuhmist das Nelumbium, Feuer aus Holz, aus der Schlange Helm der Edelstein, Rotschana aus der Galle des Stiers: durch ihrer Tugend Aufgang leuchten die Braven, was geht ihre Geburt uns an?[90])

108. Wie Arka-, Nala- und Grandasplitter, wenn auch in großer Zahl, nicht Holz vertreten, so grade nützen niemals Unwissende.[91])

109. Die Maus — obgleich im Haus geboren — wird getödtet als schädlich Thier; doch die Katze wird als nützlich selbst von anderher angekauft.

110. Was nützt ein Treuer, der nicht stark ist, was ein Starker, der böegesinnt? Mich, der ich treu und auch stark bin, wolle, o König! nicht verschmähn!“ [92])

Pingalaka sagte: „Laß gut sein! Stark oder schwach, bist du doch unser alter Ministersohn; drum sprich unverzagt, was du irgend zu sagen wünschst!“ Damanaka sagte: „Majestät! ich habe etwas vorzutragen.“ Pingalaka sprach: „Thue kund, was du im Herzen hast!“ Jener antwortete:

111. Kleinigkeiten sogar soll man, beziehn sie auf den König sich, nicht vor dem ganzen Hof melden, das ist ein Satz Vrihaspati's. [93])

Deshalb möge Majestät meinen Vortrag unter vier Augen hören. Denn:

112. Was sechs Ohren gehört verräth sich, doch was nur vier, das bleibt geheim: drum halt ein Weiser sechs Ohren mit aller Sorgfalt fern vom Rath!“ [94])

Darauf zogen sich sämmtliche Thiere, den Tiger, Leoparden und Wolf an der Spitze, nachdem sie in der Versammlung diese Worte gehört und Pingalaka's Absicht erkannt hatten, sogleich zurück. Alsdann sprach Damanaka: „Warum hat der Herr, nachdem er sich aufgemacht hatte um Wasser zu trinken, sich umgewandt und ist hier stehen geblieben?“ Pingalaka antwortete mit einem verschämten Lächeln: „Es ist gar nichts!“ Jener sagte: „Majestät, wenn du es nicht sagen willst, so mög es ruhen! Man sagt auch:

113. Der Frau ist manches, manches ist auch den Freunden, den eignen Söhnen manches zu verbergen, und überlegend, ob es passend oder nicht ist, sagt es der Weise nur, wo er großes Vertraun hegt.“ [95])

Als er dieses hörte, dachte Pingalaka „er scheint Vertrauen zu verdienen, drum will ich ihm sagen, was ich vorhabe. Man sagt auch:

114. Wer einem unzweideutigen Freund, einem tugendhaften Knecht, einer treuergebnen Gattin, einem wohlgesinnten Herrn seinen Kummer klagt, wird froh. [96])

Ah, Damanaka! hörst du das starke Gebrüll aus der Ferne?“ Dieser antwortete: „Ja, Herr! Was weiter?“ Pingalaka sagte: „Lieber! ich will weg aus diesem Wald.“ Damanaka fragte: „Aus welchem Grund?“ Pingalaka antwortete: „Weil jetzt irgendein ungeheures Thier in unsern Wald gekommen ist. Da seine Stimme so gewaltig ist, so muß es noth-

wendig eine Kraft haben, die dieſer Stimme entſpricht." Damanaka ſagte: „Es paßt ſich nicht, daß der Herr vor einem bloßen Ton in Furcht geräth. Denn es heißt auch:

115. Die Brücke wird vom Waſſer gebrochen, ein Zauber, bleibt er nicht geheim, Liebe aber durch Heimtücke und durch Töne der Aengſtliche.[97])

Drum ſchickt es ſich nicht für den Herrn, den von ſeinen Vorgängern eroberten Wald aufzugeben. Dieweil es mancherlei Töne gibt: die der Pauke, des Rohrs, der Laute, der Trommel, der Cymbel, der Keſſelpauke, der Muſchel, der dicken Trommel und andrer, ſo darf man ſich nicht vor einem bloßen Tone fürchten. Man ſagt auch:

116. Wer nicht den Muth verliert, wenn ſich als Feind ein äußerſt mächtiger, furchtbarer König ſelbſt nahet, der gehet nimmermehr zu Grund.[98])

117. Selbſt wenn der Schöpfer Schreckniſſe zeigt, entſinkt Helden nicht der Muth; wenn vor Hitze die Teiche trocknen, brauſt der Ocean ſtolzer auf.

Und ſo:

118. Der im Unglück nicht betrübt wird, nicht ſtolz im Glück, muthlos im Kampf, ſolch einen Sohn, der Welt Zierde, bringt ſelten eine Frau zur Welt.

119. Menſchen, die ohne Ehrgefühl, und Halme haben gleiches Los: ſie beugen ſich aus Mangel an Kraft, aus Mangel an Saft ſind ſie zu leicht.

Und auch:

120. Was eines andern Glutſtrahle ausgeſetzet ſich nicht als feſt erweiſt, was nützet des Schönheit, einem lackirten Armband gleich?[99])

Dieſes möge der Herr beherzigen und ſeinen Muth zuſammennehmen. Man darf ſich nicht vor einem bloßen Ton fürchten. Denn es heißt auch:

121. Früher hab' ich gedacht: dieſes wäre von Fleiſch ganz angefüllt, doch eingedrungen nun ſeh ich, daß es nichts iſt als Fell und Holz."

Pingalaka ſprach: „Wie war das?" Jener erzählte:

Zweite Erzählung.

Der Schakal und die Pauke.[100])

In einem gewissen Lande irrte ein Schakal, Namens Gomâju*), mit vor Hunger abgezehrter Kehle hier und dort im Wald umher und sah das Schlachtfeld zweier Heere; da hörte er den Ton einer Pauke, welche darauf lag und von den Spitzen einiger vom Winde bewegter Baumzweige geschlagen ward. Da dachte er mit Schrecken im Herzen „O weh! ich bin verloren! Ich will anderswohin gehn, ehe ich noch in den Gesichtskreis dieses Gebrülls gerathe. Doch nein! es paßt sich nicht den von den Vätern ererbten Wald urplötzlich aufzugeben. Man sagt auch:

122. Wer bei Schrecken und bei Freude zuerst sorgfältig untersucht und nimmer übereilt handelt, der hat später nichts zu bereu'n.

Darum will ich erst sehen, von wem dieser Ton ausgeht!" So faßte er Muth und untersuchte. Wie er sich nun Schritt vor Schritt nähert, sieht er die Pauke. Wenn sie vermittelst des Windes von den Spitzen der Zweige bewegt ward, tönte sie, sonst war sie still. Nachdem er sie genau betrachtet hatte, ging er nah und schlug selbst vergnügt darauf. Weiter alsdann dachte er voller Freude „Es ist lange her, daß mir kein so großes Fressen zugefallen ist! das wird sicherlich voll von Fleisch, Mark und Blut sein!" Nachdem er darauf die aus hartem Fell bestehende Decke mit Mühe zerrissen und an einer Stelle ein Loch gemacht hatte, drang er hinein. Aber indem er das Fell zerriß, brach er einen Zahn ab. Da er nun sah, daß es nur aus Holz und Fell bestand, verlor er alle Hoffnung und sagte jene Strophe her:

123. Früher hab' ich gedacht, dieses wäre von Fleisch ganz angefüllt, doch eingedrungen nun seh' ich, daß es nichts ist als Fell und Holz.

*) „Schakal".

Daher darf man sich nicht vor einem bloßen Ton fürchten."

Pingalaka sagte: „Ah! sieh doch! Mein ganzes Gefolge ist ganz außer sich vor Furcht und will auf und davon laufen. Wie soll ich da festen Muth fassen?" Jener antwortete: „Herr! das ist nicht ihre Schuld. Diener werden ihrem Herrn ähnlich. Man sagt auch:

124. Roß und Waffen, Lehr und Rede, Cither, Männer und Weiber auch werden, je nach ihrem Meister, brauchbar oder unbrauchbar auch.[101])

Fasse also Muth und bleib hier so lange, bis ich das Wesen dieses Tones erkannt habe und wieder zurück bin. Nachher alsdann möge den Umständen gemäß gehandelt werden." Pingalaka sagte: „Hast du Muth genug, dahin zu gehn?" Jener antwortete: „Was gibt's, was nicht ein braver Dienstmann auf seines Herrn Befehl thun oder lassen müßte? Man sagt auch:

125. Ein guter Diener kennt keine Furcht, sobald ihm sein Herr befiehlt; er stürzt sogar sich ins Feuer und in das grenzenlose Meer.[102])

Und so:

126. Ein Diener, der, wenn sein König befiehlt, erst überlegt, ob leicht ob schwer es ist, den verschmähe ein Herrscher, der nach Größe strebt."

Pingalaka sagte: „Lieber! Wenn dem so ist, so gehe. Deine Wege mögen glücklich sein!"

Damanaka dagegen, nachdem er sich vor ihm verbeugt, machte sich auf den Weg, indem er dem Gebrüll des Sandschiwaka nachging.

Nachdem sich Damanaka aber entfernt hatte, dachte Pingalaka von Furcht bewegt: „Ah! ich habe nicht gut daran gethan, daß ich zu ihm Zutrauen faßte und ihm meine Gedanken kund gab. Dieser Damanaka nimmt vielleicht von beiden Parteien Sold und führt gegen mich Schlechtes im Sinn, weil er sein Amt verloren hat. Man sagt auch:

127. Diejenigen, die der Herr schmähet, nachdem er sie zuerst geehrt, die trachten stets ihn zu stürzen, selbst wenn von edelm Haus sie sind.[103])

Drum will ich, bis ich seine Absichten kenne, mich nach einem andern Ort verfügen und ihn da erwarten. Vielleicht kehrt Damanaka mit jenem zurück um mich umzubringen. Denn man sagt auch:

128. Selbst Schwache, wenn sie nicht trauen, werden von

Starken nicht besiegt, aber Starke, wenn sie trauen, werden von Schwachen selbst besiegt. [104])

129 Nicht auf Vrihaspati's [105]) Treue setzt ein weiser Mann Vertrau'n, welcher Gedeihen für sich wünschet und langes Leben und Genuß.

130. Auf einen Feind ist kein Verlaß, gelobt er Frieden eidlich auch; als Vritra nach dem Reich strebte, schlug ihn Indra vermittelst Schwurs. [106])

131. Ohne Vertraun erliegt wahrlich sogar der Feind der Götter nicht; weil er vertraute ward Diti's [107]) Sohn zerschmettert vom Götterherrn."

Nachdem er so überlegt, ging er nach einem andern Ort und blieb da allein, indem er Damanaka's Weg beobachtete.

Damanaka dagegen ging in die Nähe des Sandschiwaka und als er sah, daß es ein Stier war, dachte er mit erfreutem Herzen „Aha, das hat sich gut getroffen! denn dadurch, daß ich jenen mit diesem befreunde und verfeinde, wird Pingalaka unter meine Herrschaft gerathen. Denn man sagt auch:

132. Trotz ihrer Freundschaft und Tugend folgt ein König der Räthe Wort nicht eher, als er in Leiden versinket und in Misgeschick. [108])

133. Ein König der in Unglück fiel, ist ein Fressen für seinen Rath; darum wünschen auch Staatsräthe, daß den König ein Unfall trifft.

134. Wie ein Gesunder niemals, auch selbst nach dem besten Arzt begehrt, so verlanget auch nie Räthe ein König, welcher frei von Noth."

Unter diesen Gedanken machte er sich auf den Weg zu Pingalaka. Pingalaka aber, da er ihn herankommen sah, verzog keine Miene und veränderte seine Stellung nicht. Damanaka, nachdem er sich ihm genähert hatte, verbeugte sich vor ihm und setzte sich nieder. Pingalaka sprach: „Lieber, hast du das Geschöpf gesehn?" Damanaka antwortete: „Mit des Herrn gnädiger Erlaubniß: ja." Pingalaka sagte: „Ist das auch wahr?" Damanaka antwortete: „Ist es möglich, vor Eurer Majestät eine Unwahrheit zu sagen? Man sagt auch:

135. Wer auch nur eine ganz kleine Unwahrheit vor den

Königen und Göttern spricht, dem droht rasches Verderben, wär' er noch so groß.

Und so:

136. Sämmtlicher Götter Abbild ist der Gebieter, wie Manu[109]) lehrt: drum soll man vor ihm wie vor Gott stehn ohne Betrug zu jeder Zeit.

137. Der Fürst, der Götter Abbild zwar, ist darin unterschieden doch: von ihm kommt gleich Glück und Unglück, von Göttern erst in jener Welt."

Pingalaka sagte: „So wirst du es denn also wirklich gesehn haben! es dachte wohl «ein Großer zürnt einem Kleinen nicht» und hat dich deshalb verschont. Man sagt ja:

138. Den schwachen Halm, welcher sich aller Orten beugt, entwurzelt nie Sturmesgewalt; sie schmettert nur den hohen Baum nieder; denn der Gewaltige begehret Kampf einzig mit dem Gewaltigen.[110])

Und so:

139. Der gewaltige Elefant selbst geräth nicht in Zorn, wenn die Biene, trunken umirrend, begierig nach dem Saft, der aus seinen Schläfen trieft, ihn mit ihren Füßchen sticht: aber gegen gleiche Stärke erzürnt der Starke gewaltig sich."

Damanaka sagte: „So ist es: jenes ist mächtig, ich schwach. Trotzdem bin ich bereit, wenn der Herr befiehlt, es zu deinem Diener[111]) zu machen."

Pingalaka sprach seufzend[112]): „Vermagst du das zu thun?" Damanaka antwortete: „Was ist für den Verstand unmöglich? Man sagt ja:

140. Nicht durch Waffen, durch Elefanten, nicht durch Rosse und Heere nicht wird etwas so zu Stand gebracht, wie es Verstand zu Stande bringt."[113])

Pingalaka sagte: „Wenn dem so ist, so erhebe ich dich zum Amt des Ministers. Von jetzt an ist beschlossen, daß ich weder Gunst noch Strafe noch Aehnliches ohne dich verhänge. Deswegen geh' rasch und bewirke, daß er sich mir unterwirft!"

Damanaka antwortete: „So sei es, gut!" verbeugte sich, ging wieder zu Sandschiwaka und sagte verächtlich: „Komm, komm! du schlechter Stier, Pingalaka fordert dich vor sich! Warum brüllst du[114]) in einem fort für nichts und wider nichts, da dir doch keine Gefahr droht?"

Sandschiwaka, nachdem er dies gehört, sprach: „Lieber! wer ist dieser Pingalaka?“

Damanaka antwortete voll Erstaunen: „Wie? kennst du gar den König Pingalaka nicht? Warte nur, du wirst ihn augenblicklich[115]) durch die Folgen kennen lernen! Steht er nicht da, der gewaltige Löwe, Pingalaka mit Namen, von allem Wild umgeben, im Kreise, in der Nähe des Feigenbaums[116]), das Herz von Stolz gehoben, der Gebieter, reich an den höchsten Tugenden?!“

Nachdem er dies gehört, hielt Sandschiwaka sein Leben für verloren und sank in tiefe Betrübniß. Dann sprach er: „Lieber! du scheinst ein gutes Herz zu haben und der Rede kundig zu sein. Wenn du mich nothwendig hinführen mußt, so erwirke mir von seiten des Königs die Gnade, daß er mir mein Leben verbürgt.“

Damanaka sprach: „Was du sagst, ist wahr. Es ist eine Regel der Lebensweisheit. Es heißt ja:

141. Der Erde End' ist erreichbar, des Meeres und der Berge auch, doch die Gedanken eines Königs nimmer nirgend von keinem je.

Drum bleibe du hier, bis ich ihn durch einen Eid verpflichtet habe; nachher werde ich dich dorthin führen.“

Nachdem dies geschehn, ging Damanaka zu Pingalaka und sagte: „O Herr, dies ist kein gewöhnliches Thier! Es ist der Stier, welcher den erhabnen Siva[117]) trägt; und, als ich ihn fragte, sagte er Folgendes: «der hohe Herr hat mich, um mir seine vollständige Zufriedenheit zu bezeigen, angewiesen, die trefflichen Kräuter am Ufer der Kálindi[118]) zu fressen. Mit einem Wort: dieser Wald ist mir vom Erhabnen zum Spielen geschenkt.»“

Pingalaka sagte: „Jetzt erkenne ich den wahren Sachverhalt: nicht ohne Gottes Gnade irren Grasfresser in einem solchen von Raubthieren angefüllten Walde furchtlos brüllend umher! Was hast du alsdann erwidert?“

Damanaka sagte: „Herr! ich habe Folgendes erwidert: Dieser Wald ist das Eigenthum meines Gebieters, des Löwen Pingalaka mit Namen, welcher der Träger der Tschandiká[119]) ist. Du, der du hierher gekommen, bist ihm ein lieber Gast. Darum geh' zu ihm hin! Ihr sollt in brüderlicher Liebe zusammen essen, trinken und euch an demselben Ort vergnügend euch die Zeit vertreiben. Darauf war er dies alles zufrieden und sagte: «bewirke, daß der König mir durch einen Handschlag Sicherheit verbürgt.» Jetzt hat nun der Herr zu befehlen.“

Nachdem er dies gehört, sprach Pingalaka voll Freude: „Schön, du Verständiger! schön, du Muster von einem Minister! trefflich, du hast

mir ganz aus dem Herzen geſprochen. Hier haſt du meine Hand als Bürge für ſeine Sicherheit! Aber verlange dieſelbe Verſicherung auch für mich von ihm und führe ihn dann ſo ſchnell als möglich hierher. Mit Recht ſagt man aber auch:

142. Räthe von vortrefflichem Mark, gerade, feſte, die wolgeprüft, die ſind des Königthums Stützen, wie ſolche Pfeiler des Palaſts.[120])

143. Wo Zwieträchtiges zu verſöhnen da zeigt ſich des Politikers, des Arztes Kunſt bei Lebensgefahr; ſteht alles gut iſt jeder klug.“[121])

Damanaka verbeugte ſich nun, machte ſich auf den Weg zu Sandſchiwaka[122]) und dachte voller Freude: „Aha, der Herr zeigt uns ein gnädiges Geſicht und handelt ganz nach unſerm Willen. So iſt denn keiner glücklicher als ich. Man ſagt auch:

144. In der Kälte iſt Glut Nektar, Nektar iſt des Geliebten Blick, Nektar die Gunſt des Erdherrſchers, Nektar Freundſchaft des Nechſten.“[123])

Nachdem er darauf zu Sandſchiwaka gekommen war, ſagte er freundlich: „Lieber Freund! Ich habe den Herrn zu deinen Gunſten gnädig geſtimmt und bewirkt, daß er dir Sicherheit verſpricht; drum gehe ohne Zagen! Nachdem du aber des Königs Gunſt erlangt haſt, mußt du in Uebereinſtimmung mit mir handeln: du darfſt nicht ſtolz werden und nicht eigenmächtig verfahren. Auch ich werde, ſobald ich mein Miniſteramt angetreten habe, in Uebereinſtimmung mit dir die ganze Laſt der Regierung tragen. Wenn wir ſo verfahren, werden wir alle beide das Glück der Herrſchaft genießen. Denn:

145. Der Erde Fülle fällt Männern in die Hände nach Jägerrecht: der eine hetzt die Menſchenkinder, der andre ſchlägt ſie todt wie Wild.

Und ſo:

146. Wer aus Uebermuth nicht ehret hohe, niedre und mittlere — und genöß' er auch fürſtliche Ehren — der fällt wie Dantila.“*)[123])

Sandſchiwaka ſagte: „Wie war das?“ Jener erzählte:

*) „einen verwachſenen Zahn habend“, Benfey, vollſtändige Grammatik der Sanskritſprache, § 563.

Dritte Erzählung.

Dantila und der Schloßfeger.

Hier auf dem Erdboden ist eine große Stadt, mit Namen Vardhamâna.[124]) Da wohnte ein reicher Kaufherr, Vorsteher der ganzen Stadt, Namens Dantila. Während dieser die Geschäfte der Stadt und des Königs besorgte, waren sämmtliche Einwohner dieser Stadt und der König überaus zufrieden. Wozu vieler Worte? Ein Mensch, so geschickt wie dieser, war nie weder gesehn noch gehört. Sagt man doch mit Recht:

147. Wer des Königs Vortheil dient, zieht des Volkes Haß sich zu; wer des Landes Vortheil dient, der verliert des Königs Gunst. Da ein solcher unvereinbar großer Widerspruch hier herrscht, ist ein Mann, der Fürst und Land gleichmäßig dient, ein seltner Schatz.[125])

Indem er sich nun in dieser Lage befand, fand einst in seinem Hause eine Hochzeit statt. Da wurden von ihm alle Bewohner der Stadt und die Leute aus des Königs Umgebung ehrenvoll[126]) eingeladen, gespeist und mit Kleidern und Aehnlichem beehrt. Darauf nach der Hochzeit wurde der König sammt seiner nächsten Umgebung in das Haus geführt und hochgeehrt. Dieser König hatte aber einen Palastreiniger, Namens Gorambha.*) Der war mit ihm ins Haus gekommen und hatte sich über des Königs Hauspriester auf einen für ihn unangemessenen Platz niedergelassen. Da wurde er verächtlich an den Hals gepackt[127]) und herausgeworfen. Ueber diesen Schimpf seit dieser Zeit seufzend, fand er selbst in der Nacht keinen Schlaf mehr. „Wie kann ich diesen Kaufmann um des Königs Gunst bringen", dachte er, „und wenn nicht —? warum lasse ich meinen Körper umsonst so abmagern, wenn ich es ihn gar nicht entgelten lassen kann? Sagt man ja doch mit Recht:

*) „wie ein Stier brüllend".

148. Wozu ereifert ſich unverſchämt der Mann, der ſich doch nicht rächen kann? die Erbſe, ſpringt ſie auch noch ſo hoch, bricht doch die Pfanne nicht entzwei."

Als nun der König um Tagesanbruch in tiefe Meditation (Andacht) verſunken war und jener neben dem Bette reinigte, ſprach er: „ha, dieſe entſetzliche Frechheit des Dantila, daß er des Königs Gemahlin umarmt!" Der König hörte es, ſprang eilig auf und ſagte: „he, he, Gorambha! iſt das wahr, was du geſagt haſt? hat Dantila die Königin umarmt?" Gorambha antwortete: „Ich habe die ganze Nacht beim Spiel durchwacht, und ſo hat mich, obgleich mit Reinigen beſchäftigt, wider Willen der Schlaf beſchlichen. Daher weiß ich nicht, was ich geſagt habe." Der König ſprach voll Eiferſucht für ſich: „Dieſer hat ja ungehinderten Zutritt in mein Haus und ſo auch Dantila. Daher kann er vielleicht einmal geſehn haben, wie er die Königin umarmte und hat deswegen dies geſprochen. Denn man ſagt auch:

149. Was die Menſchen bei Tag wünſchen, was ſie ſehn oder was ſie thun, ſo ſprechen ſie und ſo handeln, daran gewöhnt, ſie auch im Schlaf.

Und ſo:

150. Was Gutes oder was Böſes in den Herzen der Menſchen ruht, und wär' es auch noch ſo heimlich, im Rauſch und Traum wird's ausgeſchwatzt.

Was aber die Frauen anbetrifft, wie kann da auch nur ein Zweifel entſtehen? Man ſagt ja:

151. Mit einem unterhalten ſie ſich, dem andern werfen ſie Blicke zu, den dritten tragen ſie im Herzen: wer in aller Welt iſt von Frauen wirklich geliebt?[128])

Und auch:

152. Mit einem ſprechen ſie reich an Worten, die Pâtalalippen von Lächeln erfüllt, den andern blicken ſie an mit Augen, wie ein aufbrechend Lotusfeld ſtrahlend und weit, den dritten

denken sie im Herzen, vielfach bewegt, von Sitte fern: wodurch steckt so die schönbrauige voll Lieb im höchsten und weitesten Sinn?[129])

153. Feuer wird nicht satt der Späne, der Flüsse nicht der Ocean, der Todesgott nicht aller Wesen, die Schönäug'ge der Männer nicht.[130])

154. Wenn Heimlichkeit, Gelegenheit und ein Mann fehlt, der sie begehrt, dann, o Nârada! wird Keuschheit auch wohnen in der Weiber Brust.[131])

Und so:

155. Welcher Thor sich bethört einspricht: «meine Geliebte liebet mich» der muß, stets wie ein Spielvogel im Käfig, nach ihrem Willen thun.

156. Wer ihre Worte und Werke — wenn noch so wenig oder viel — ausführt, der zieht durch sein Treiben sich in der Welt Verachtung zu.

157. Wer Verlangen dem Weib kund gibt, sich ihm nähert und ihm auch nur die kleinste Höflichkeit zeiget, nach dem begehret auch das Weib.[132])

158. Nur die Furcht vor der Umgebung und Mangel an Begehrenden ist der Weiber, der zuchtlosen, einzige Zucht zu aller Zeit.[133])

159. Keinen gibt's, den sie verschmähen, selbst das Alter hält sie nicht ab; einerlei, ob schön ob häßlich, es ist ein Mann! sie lieben ihn.[134])

160. Den Liebhaber verbrauchen die Weiber gleichwie einen Unterrock, um die Hüfte geschlungen zerreiben sich beide, der hängend an Schönheit, der andre am Band.

161. Ein Verliebter sowie rothe Cochenille, die werden gleich weggeworfen, sowie kräftig das zarte Weib sie ausgepreßt."[135])

Nachdem der König in dieser Weise vielfache Klagen ausgestoßen hatte, entzog er von dieser Zeit an dem Dantila seine Gunst. Um es kurz zu machen: es wurde ihm sogar der Eintritt in des Königs Thor versagt. Dantila aber, da er sah, daß er ohne alle Veranlassung die Gunst des Königs der Erde eingebüßt hatte, dachte: „Ach! mit Recht heißt es auch:

162. Welcher Reiche bläht ſich nicht auf? Wes Sinnlichen Leiden enden je? Wem iſt auf Erden von Weibern nicht das Herz gebrochen? Wen liebt ein Fürſt? Wer fällt nicht in des Todes Gewalt? Welcher Dürftige kam zu Anſehn? Und wer, in die Netze des Böſen gefallen, kam je mit heiler Haut davon?[136])

Und ſo:

163. Ehrlichkeit bei Krähen, bei Spielern Wahrheit, in Schlangen Sanftmuth, bei Weibern Liebesſättigung, Muth beim Eunuchen, Ueberlegung beim Trunkenbold, einen Fürſt der Freund zugleich: wer hat das je geſehn noch gehört?

Uebrigens habe ich weder dieſem Fürſten noch ſonſt irgendjemand auch nur im Schlaf etwas zu Leid gethan. Was bedeutet das nun, daß der König ſich von mir abgewendet hat?" Als nun der Schloßfeger einſt ſah, wie Dantila auf dieſe Weiſe von des Königs Thor abgewieſen ward, ſagte er ſpottend zu den königlichen Thürhütern: „He, he, ihr Thürhüter! dieſer Dantila ſteht hoch in des Königs Gunſt und verhängt aus eigner Machtvollkommenheit Strafe und Belohnung. Wie ich, ſo werdet auch ihr von ihm, weil ihr ihn abweiſt[137]), an den Hals gepackt werden." Da Dantila dieſes hörte, dachte er: „das iſt ſicher das Werk von dieſem! Sagt man ja doch mit Recht:

164. Ein Gemeiner, ein Thor ſelber, ſobald er in des Königs Dienſt, ſteht er auch nicht in hohen Würden, wird aller Orten doch geehrt.[138])

165. Ein Menſch, der in des Fürſten Dienſt ſteht, wenn er unwürdig auch und feig, wird trotzdem doch von Niemanden behandelt mit Verächtlichkeit."[139])

Nachdem er ſo geklagt, ging er mit beſchämtem Herzen[140]) voller Angſt nach Hauſe, ließ gegen Nachtwerden Gorambha rufen, beehrte ihn mit einem Paar Gewändern und ſagte ihm Folgendes: „Lieber! nicht aus Feindſchaft habe ich dich damals aus dem Hauſe bringen laſſen. Weil du dich über den Brah-

manen an einem unpassenden Platz niederließest, bist du beleidigt. Verzeih'[141]) es mir!" Dieser aber, dem das Paar Kleider vorkam, als wär es das Himmelreich, wurde überaus erfreut und sagte: „O Kaufherr! dir ist verziehen. Zum Dank für diese Ehre[142]) sollst du die Macht meines Verstandes und des Königs Gunst kennen lernen." Nachdem er dies gesagt, ging er voller Freude[143]) weg. Mit Recht sagt man:

166. Durch eine Kleinigkeit steigt es und sinkt durch eine Kleinigkeit: Ach! wie sehr ist des Gemeinen Denken dem Wagebalken gleich.[144])

Nachdem Gorambha darauf am folgenden Tag zu Hof gegangen war, besorgte er das Reinigen, während der König in tiefe Meditation (Andacht) versunken war und sprach dabei Folgendes: „Ach! welcher Unverstand von unserm König, daß er, während er seine Nothdurft verrichtet, Gurken ißt!" Der König hörte dies, stand voll Erstaunen auf und sagte: „He, he, Gorambha! was für ungebührliche Dinge sprichst du da? Nur weil ich denke daß du ein Hausdiener bist, laß ich dich am Leben. Hast du mich jemals etwas derartiges thun sehn?" Jener antwortete: „Ich habe beim Spiel die ganze Nacht durchwacht und so hat mich, obgleich ich mit Reinigen beschäftigt bin, wider Willen der Schlaf beschlichen. Von diesem überwältigt weiß ich nicht, was ich gesagt habe. Drum möge der Herr mir Gnade schenken, da ich in der Gewalt des Schlafes war." Nachdem er dies gehört, dachte der König: „Ich habe doch bisjetzt, sogar in meinem frühern Leben, wenn ich so etwas hatte, auch nicht das kleinste Gürkchen gegessen! So wie nun diese Handlung, die mir jener Narr nachgesagt, nicht wahr ist, so ist es sicher auch mit der von Dantila! Darum habe ich nicht recht gethan, daß ich dem Armen meine Gunst[145]) entzog. Solch eine That darf von solchen Männern nicht geglaubt werden! Wenn er fehlt, gehn alle Angelegenheiten, sowol des Königs als der Stadtbewohner, aus den Fugen." Nachdem er in dieser Weise mehrfach

überlegt hatte, ließ er den Dantila rufen, ihm ſeines eignen Leibes Schmuckſachen und Gewänder anlegen und übergab ihm die oberſte Aufſicht. Daher ſage ich:

167. Wer aus Uebermuth nicht ehret hohe, niedre und mittlere — und genöß' er auch fürſtliche Ehren — der fällt wie Dantila."

Sandſchiwaka ſagte: „Lieber, was du geſagt haſt, iſt wahr! So möge es denn gerade ſo gehalten werden!"

Nach dieſen Worten ging Damanaka mit ihm zu Pingalaka und ſagte: „O Herr! hier iſt Sandſchiwaka, von mir hierher geführt. Majeſtät haben nun zu befehlen!" Sandſchiwaka ſeinerſeits verbeugte ſich ehrfurchtsvoll und ſtellte ſich voll Beſcheidenheit ihm gegenüber. Pingalaka aber reichte ſeine mit Nägeln wie Donnerkeilen geſchmückte rechte Hand dem mit fettem und großem Buckel verſehenen Stier und ſprach, indem er ihn ehrenvoll begrüßte: „Befindeſt du dich wohl? Woher biſt du in dieſen menſchenleeren Wald gekommen?" Jener erzählte ihm ſeine ganze Geſchichte[146]), die Art und Weiſe wie er von Vardhamâna getrennt ward. Nachdem Pingalaka dies gehört ſagte er: „Freund, fürchte dich nicht! Wohne nach Belieben in dieſem von meinem Arm geſchützten Wald! Im übrigen mußt du dich ſtets in meiner Nähe vergnügen, denn dieſer Wald iſt voll von vielen Gefahren, von vielen ſchrecklichen Thieren bewohnt und bietet ſelbſt großen Thieren, die ſich von Kräutern nähren, keinen ſichern Aufenthalt."

Nachdem er ſo geſprochen, ging der König des Wilds zum Ufer der Jamunâ herab, trank und badete nach Luſt, und ging dann wieder in den Wald, nach Gutdünken umherwandelnd. Und nachdem er darauf die Laſt der Regierung dem Karataka und Damanaka anvertraut, gab er ſich dem Genuß der ſchönen Unterhaltung und Geſellſchaft des Sandſchiwaka hin. Durch Sandſchiwaka aber, welcher durch mancherlei Wiſſenſchaften eine hohe Verſtandesbildung ſich erworben hatte, wurde in wenigen Tagen ſchon ſogar der ſtumpfſinnige Pingalaka verſtändig gemacht. So ließ er ab vom wilden Leben und gewöhnte ſich an geſittete Lebensweiſen. Um es kurz zu machen: Tag für Tag pflegten Pingalaka und Sandſchiwaka allein im geheimen miteinander Rath[147]), und ſämmtliches übrige Gefolge ſtand in der Ferne; ſelbſt die beiden Schakale ſogar konnten keinen Zutritt erlangen. Und da nun außerdem der Löwe ſeine Stärke nicht gebrauchte, ſo wurden das geſammte Volk des Wildes[148]) und dieſe beiden Schakale von Hunger und Leid gequält. Sie zogen ſich daher nach einer und derſelben Gegend zurück und blieben da. Denn man ſagt auch:

168. Einen König der nicht Furcht bringt — wenn er auch hoh'n Geschlechts und hehr — verläßt der Diener, gleichwie Vögel dürre Bäume, und geht davon.

Und so:

169. Auch Diener, die der Herr ehrte, die guten Hauses sind und treu, verlassen einen Grobherrischer, wenn er sie Mangel leiden läßt.[149])

Ferner:

170. Wenn ein König nie in Rückstand mit seiner Diener Unterhalt, dann verlassen sie ihn niemals, selbst wenn er sie beleidigt, nicht.

Und so verhält es sich nicht blos mit den Dienern[150]), vielmehr steht sogar die ganze Welt um der Nahrung willen durch Freundlichkeit und die übrigen (drei)[151]) Mittel in gegenseitiger Verbindung. Denn:

171. Die Fürsten gegen Landschaften, die Aerzte gegen Kränkliche, Verkäufer gegen Einkäufer, die Klugen gegen Thörichte —

172. Die Diebe gegen Sorglose, Dürft'ge gegen Besitzende, die Dirnen gegen Liebhaber, Handwerker gegen alle Welt —

173. Spannen bei Tagen und Nächten Schmeichelnetze und Aehnliches, gleichwie die Fische nach Kräften von Fischen ihre Nahrung ziehn.

Sagt man doch mit Recht auch Folgendes:

174. Der Schlangen und der Nichtsnutz'gen und der Räuber von fremdem Gut Pläne werden nicht vollendet; dadurch bestehet diese Welt.[152])

175. Des Ganeśa Maus zu fressen begehrt von Hunger geplagt des Śiva Schlange, diese aber des Skanda Pfau und den Elefantenköpfigen*) der Durga Leu. Wenn aber dies sogar der Familie Treiben in Sambhu's Haus, wie sollt' es nicht auch sonst so in der Welt sein? von ihm hat diese ja ihre Gestalt.[153])

Karataka und Damanaka, der Gunst ihres Herrn beraubt und die Kehle von Hunger abgezehrt, beriethen sich darauf miteinander.[154]) Da

*) S. Anmerkung.

sagte Damanaka: „Ehrwürdiger Karataka! So ist es denn mit unserm Minister schon zu Ende! Dieser Pingalaka, ganz verliebt in Sandschiwaka's Worte, hat einen Widerwillen gegen seine eigne Beschäftigung gefaßt. All sein Gefolge ist auf und davongegangen. Was ist nun zu thun?"

Karataka sagte: „Du mußt ihn ermahnen, sollt' er auch nicht thun, was du sagst, damit auf dich keine Schuld fällt. Denn man sagt auch:

176. Den Fürsten soll sein Rath mahnen, selbst wenn er nicht der Mahnung folgt, wie Widura den Dhritarashtra, damit ihn keine Sünde trifft.[155])

177. Wenn ein König und Elefant aus Uebermuth auf falschem Weg wandeln, dann verdient Tadel der Führer, der in ihrer Nähe.[156])

Das ist die Folge davon, daß du diesen Graefresser zu dem Herrn gebracht hast. Du hast die Kohlen mit eigner Hand herbeigeschafft."

Damanaka sagte: „Das ist wahr! es ist meine Schuld, nicht die des Königs. Denn man sagt auch:

178. Der Schakal durch ein Widderfechten und durch Aschâdhabhûti*) ich, die Kupplerin durch Stellvertretung: drei Misgeschick' aus eigner Schuld."

Karataka sagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Vierte Erzählung.

Drei Misgeschick' aus eigner Schuld.[157])

An einem gewissen Ort ist ein Kloster; da wohnte ein Bettelmönch mit Namen Devasarman**); der hatte sich durch den Verkauf vieler seiner Gewänder, welche ihm die Opferherrn geschenkt hatten, mit der Zeit eine große Summe Geldes erworben. Da traute er nun keinem Menschen. Tag und Nacht trug er es unter dem Arm, ohne es abzulegen. Sagt man ja doch auch mit Recht:

179. Schwer ist's Vermögen zu erwerben und schwer ist dessen Bewahrung auch: Leid beim Gewinn! Leid beim Verlust! Wie voll von Pein ist Reichthum doch![158])

*) „unüberwindliche Macht habend".

**) „von den Göttern gesegnet".

Da erblickte ein verschmitzter Räuber fremden Guts, Aschádhabhúti mit Namen, die Geldsumme unter seinem Arm und überlegte: „Wie mach' ich es, daß ich ihm diese Summe Geld abnehme? Ein Loch durch die Mauer zu brechen ist doch nicht möglich, dazu sind die Steine des Gebäudes zu hart; ebenso wenig kann man durch die Thür einsteigen, weil sie zu hoch ist. Deshalb will ich ihm durch gleisnerische Reden Vertrauen einflößen und mich zu seinem Schüler machen, sodaß er Zutrauen zu mir faßt. Denn man sagt ja:

180. Wer ohne Habsucht, sucht nicht Aemter; wer nicht verliebt, der liebt nicht Putz: wer nicht gebildet, kann nicht reden, und wer nicht lügt, betrügt auch nicht."

Nachdem er diesen Entschluß gefaßt hatte, ging er zu ihm und sagte: „Om [159]), Verehrung dem Siva!" dann warf er sich auf alle achte [160]) vor ihm nieder und sprach demüthig: „O Erhab'ner, eitel ist die Welt! Die Jugend gleicht der Schnelle eines Bergstroms! das Leben einem Strohfeuer! Freuden sind wie der Schatten einer Wolke! einem Traum gleich die Verbindung mit Weib und Kind mit Freund und Dienern! das habe ich durch und durch kennen gelernt. Was muß ich nun thun, damit ich diesen Weltocean durchschiffe?"

Nachdem er dies gehört [161]), sagte Devasarman mit Wohlwollen: „Mein Kind! du bist glücklich, daß du schon in frühester Jugend das Sinnliche so verachtest, denn man sagt auch:

181. Wer seiner Leidenschaft Herr ist in früher Jugend, der ist ihr Herr: Sobald des Körpers Kraft schwindet, wem wird Ruhe dann nicht zu Theil?

182. Den Guten wird zuerst Vernunft [162]) alt und der Körper erst hinterher, aber den Bösen zuerst der Körper und die Vernunft zu keiner Zeit.

Und da du nach einem Mittel fragst, den Weltocean zu durchschiffen, so höre:

183. Ein Súdra, oder selbst andrer, oder Tschandála

zorfgeschmückt, mit Sira's Spruch geweiht, Asche auf seinem Leib wird zum Brahmin.[163])

184. Wer mit dem Spruch von sechs Silben auch eine einzige Blume nur dem Linga auf das Haupt leget, erleidet keine Wiedergeburt.[164])

Nachdem er dies gehört, umfaßte Aschâdhabhûti seine Füße und sagte demüthig: „O Ehrwürdiger! dann erweise mir die Gunst, mich in den Gelübden zu unterrichten!“

Devaśarman sagte: „Kind! ich werde dir diese Gewogenheit erweisen. Du darfst jedoch bei Nacht nicht ins Kloster treten. Denn die Büßer — auch du und ich — müssen ohne Umgang leben. Denn man sagt auch:

185. Durch schlechten Rath verdirbt ein König, ein Büßer durch Umgang, ein Sohn, wenn er verzogen wird, ein Brahmane, wenn er nicht studirt, eine Familie durch schlechte Kinder, gute Anlagen durch schlechte Gesellschaft, Freundschaft durch Lieblosigkeit, Reichthum durch Schwelgerei, Liebe durch Entfernung, Scham durch Trunkenheit[165]), Landbau durch Mangel an Aufsicht, Geld durch Verschwendung und Sorglosigkeit.

Darum mußt du nach Uebernahme des Gelübdes vor der Thür des Klosters in einer Laubhütte schlafen.“ Jener antwortete: „O Erhabner! dein Befehl ist meine Richtschnur! denn ich thue dieses für die andre Welt.“

Nachdem er die Bedingung in Betreff des Lagers eingegangen war, schenkte ihm Devaśarman seine Gunst und unterrichtete ihn nach der in den heiligen Büchern ausgesprochenen Vorschrift. Jener aber bereitete diesem das größte Vergnügen durch Waschen der Hände und Füße, Herbeibringung von Sandelschminke und ähnliche Dienstleistungen. Aber trotz alledem hielt der Mönch das Geld stets unter seinem Arm fest. Indem nun die Zeit so hinging, dachte Aschâdhabhûti: „O je! der faßt auch nicht das geringste Zutrauen zu mir! wie wär' es, wenn ich ihn nun am hellen lichten Tag mit dem Messer umbrächte? oder ihm Gift gäbe? oder ihn wie

ein Vieh abschlachtete?“ Indem er so überlegte, kam zu Devaſarman ein Schüler, der ihm wie ein Sohn war, aus einem Dorf, um ihn zu ſich einzuladen und ſagte: „O Ehrwürdiger! Mögeſt du zu meinem Hauſe kommen, um eine freundliche Bewirthung entgegenzunehmen.“ Nachdem er dies gehört, machte ſich Devaſarman vergnügten Herzens mit Aſchâdhabhûti auf den Weg. Indem er nun ſo ging, kam er an einen Fluß.[160] Nachdem er dieſen erblickt, nahm er das Geld unter dem Arm weg, wickelte es ſorglich in ein Kleid, badete ſich, verrichtete ſeine Andacht und ſprach dann zu Aſchâdhabhûti: „He, Aſchâdhabhûti! bewache, während ich meine Nothdurft verrichte, bis ich zurückkehre, ſorgfältig dieſes Kleid deines Heiligen!“ Nachdem er dies geſagt, ging er weg. Sowie er aber aus dem Geſichtskreis war, ergriff Aſchâdhabhûti das Geld und machte ſich eilig davon. Während nun Devaſarman, deſſen Herz von den Eigenſchaften ſeines Schülers ganz eingenommen war, niederhockte, ſieht er in der Mitte einer Heerde von Goldwolligen (Schafen) einen Widderkampf. Da liefen die beiden Widder voll Wuth weit auseinander, ſtürzten dann wieder aufeinander und, indem ſie ſich mit den Hörnern ihrer Stirn ſtießen, ſtrömte viel Blut herab. Dieſes leckte ein Schakal mit gieriger Zunge auf, indem er auf den Fechtboden trat. Devaſarman aber, indem er dieſes ſah, dachte bei ſich: „O, wie dumm iſt dieſer Schakal! ich bin überzeugt, wenn er auch nur ein klein wenig zwiſchen ſie geräth, wenn ſie aufeinander ſtürzen, ſo iſt er ſicher des Todes.“ Und einen Augenblick darauf gerieth der Schakal aus Begierde das Blut zu lecken zwiſchen ihre zuſammenſtoßenden Köpfe und war todt. Devaſarman aber bemitleidete ihn und machte ſich auf den Weg nach ſeinem Gelde. Wie er nun ſo allmählich ankommt, ſieht er Aſchâdhabhûti nicht, und wie er voll Unruhe, nachdem er ſich gereinigt, das Kleid unterſucht, ſo iſt das Geld nicht darin. Darauf fiel er mit dem Ausruf: „Weh, weh, ich bin beſtohlen!“ ohnmächtig auf den Erdboden. Alsbald aber kam er wieder zur Beſinnung, ſprang wieder vom Boden auf und

fing an zu wüthen: „O, o, Aschödhabhüti! wohin bist du gegangen, nachdem du mich betrogen? Gib mir doch Antwort!“ Nachdem er in dieser Art vielfach geklagt hatte, machte er sich langsam auf den Weg, indem er dessen Fußspuren aufsuchte. So gehend kam er gegen Abend zu einem Dorfe. Aus diesem Dorf aber hatte sich ein Weber sammt seinem Weibe nach einer benachbarten Stadt auf den Weg gemacht, um berauschende Getränke zu genießen. Devaśarman, so wie er sie erblickte, sagte: „O, Lieber! ich komme als abendlicher Gast zu dir, ich kenne keinen Menschen in diesem Dorf. Drum erfülle die Pflicht der Gastfreundschaft! Denn man sagt auch:

186. Am Abend soll kein Hausvater den Gast, den ihm die Sonne bringt, abweisen: denn durch seine Pflege werden Hausväter Göttern gleich.[167])

Und so:

187. Laub und Wasser, sowie Erde und als viertes' ein freundlich Wort: die geh'n in eines braven Mannes Behausung nimmermehr zu End'.[168])

188. Das Willkommen erfreut Agni, das Niedersitzen Satakratu, der Füße Reinigung die Manen, Speise und Trank Prabschâpati.[169])

Der Weber aber, nachdem er dies gehört, sagte zu seiner Frau: „Liebe, geh' du mit diesem Gast nach Hause! besorge ihm die Fußreinigung, Speise, Lager und Aehnliches, und bleibe dort. Ich werde dir einen tüchtigen Schluck mitbringen.“ Nachdem er dies gesagt, ging er weiter. Seine Frau aber, welche eine Buhlerin war, nahm ihn mit freudigem Antlitz, im Herzen an Devadatta*) denkend, nach Hause mit. Sagt man ja doch mit Recht:

189. An regnigtem Tage, in wolkiger Nacht, in einsamen Straßen, wenn der Mann in der Fremde, da freut sich das geile unzüchtige Weib.[170])

*) „von den Göttern gegeben, oder „den die Götter geben mögen“; bezeichnet aber im Sanskrit irgend Jemand überhaupt.

Und so:

190. Im Palankin sich auszustrecken, ein liebevoller Mann, ein herzerfreuend Lager, gilt eines Halmes Werth dem Weib, das, verliebt, nach verstohlener Lust begehrt.

Und so:

191. Wollust verzehrt ihr das Mark, Liebe die Knochen, leidenschaftliches Liebesgeschwätz ist der Buhlerin Lust: vom Gatten ist ihr nichts genehm.[171])

Und so:

192. Des Hauses Fall, der Menschen Tadel, Gefängniß selbst und Lebensgefahr läßt die Buhlerin sich gefallen und läßt nicht los vom fremden Mann.

Des Webers Frau ging darauf nach Hause, wies dem Devasarman eine zerbrochene Bettstelle ohne Betten[172]) an und sagte: „O Ehrwürdiger! bleib hier in unserm Hause und gib Acht, bis ich mit einer Freundin, die aus dem Dorf gekommen ist, gesprochen habe und so schnell wie möglich wieder zurück bin.“ Nachdem sie so gesprochen und ihren schönsten Putz[173]) angelegt hatte, ging sie zu Devadatta. Da kommt grade ihr Mann auf sie los mit vor Trunkenheit schlotterndem Körper, mit fliegendem Haar, bei jedem Schritt stolpernd, den Schnapsbuttel in der Hand. So wie sie ihn erblickte, kehrte sie schleunig um, ging ins Haus, legte den Schmuck[173]) ab und war wie vorher. Der Weber, da er sie fliehen und so überaus geschmückt sah, außerdem schon früher durch das Gerede der Leute üble Gerüchte von ihr gehört hatte und dadurch im Herzen aufgebracht war, aber seine Empfindungen verborgen hatte, hielt sich, wie er dies so gestaltige Treiben erblickte, von der Wahrheit überzeugt, gerieth in heftigen Zorn, trat ins Haus und sagte zu ihr: „Ah, du schlechte Buhlerin! wohin wolltest du gehn?“ Sie antwortete: „Seitdem ich von dir weg bin, bin ich nirgends hin zur Thür heraus gewesen. Wie kannst du also von Schnaps berauscht so Ungebührliches von mir reden? Sagt man nun nicht mit Recht:

193. Geiſtesverwirrung, Umünken, Sprechen von Ungebührlichem: alle Zeichen des Wahnſinnes zeigt der Zuſtand des Trunkenbolds.

194. Wie dem Trunkenbold die Hände, ſo zittert der Sonne Strahlenkranz; wie der Trunkenbold ſein Kleid läßt, ſo die Sonne den Himmelskreis; wie der Trunkenbold die Stärke, verliert die Sonne ihren Glanz; wie der Trunkenbold von Zorn, ſo wird von Glut die Sonne roth: ſo widerfährt der Sonne ſelbſt Aehnliches, wie dem Trunkenbold. [174])

Er aber, da er dieſe widerſpenſtige Rede vernahm und ſah, daß ſie den Schmuck abgelegt hatte, ſagte zu ihr: „Du Ehebrecherin! ſchon lange habe ich von deinem ſchlechten Ruf gehört. Darum will ich, nachdem ich mich jetzt mit meinen eignen Augen davon überzeugt habe, dich abſtrafen, wie du es verdienſt.“ Nachdem er ſo geſprochen, ſchlug er ihr den Leib mit Stockprügeln mürbe, band ſie dann mit einem tüchtigen Strick an einen Pfoſten, und verfiel alsdann, von Trunkenheit überwältigt, in Schlaf.

Mittlerweile kam die Freundin des Weibes, die Frau eines Barbiers herbei und, da ſie den Weber ſchlafen ſah, ſagte ſie: „Freundin, Devadetta wartet an dem bewußten Ort, komm alſo ſchnell hin!“ Jene antwortete: „Sieh', in welchem Zuſtand ich bin, wie kann ich kommen?! geh' du alſo und ſage dem Geliebten, daß ich in dieſem Augenblick nicht mit ihm hier zuſammenkommen kann.“ Die Barbiersfrau ſagte: „Freundin, ſprich nicht ſo! das kommt einer Buhlerin nicht zu. Man ſagt ja:

195. Die feſt und ausdauernd ſüße Früchte, erſtreben ſelbſt von gefährlichem Ort, die ſcheinen mir Kameele gleichſam und hoch zu preiſen ihre Geburt. [175])

Und ſo:

196. Da eine zukünft'ge Welt zweifelhaft, und der Leute üble Nachrede mannichfach, ſo ſind diejenigen glücklich, die der Jugend Frucht in den Armen eines ihnen gehörigen Galans genießen.

Und ferner:

197. Wenn durch des Schickſals Fügung ſelbſt ein mißgeſtalteter Mann der Buhlerin heimlich verbunden iſt, ſo liebt ſie den eignen Gatten nicht, wenn er auch ſchön, — und brächt' es ihr auch Misgeſchick."

Jene ſagte: „Wenn du ſo meinſt, ſo ſprich, wie kann ich wegkommen, da ich mit ſtarkem Strick feſtgebunden bin und mein Mann in der Nähe iſt!"

Die Barbiersfrau antwortete [176]): „Freundin! der iſt vom Rauſch bewältigt und wird nicht eher aufwachen, als bis ihn die Strahlen der Sonne berühren. Drum will ich dich losmachen. Binde du mich ſtatt deiner an und komme, ſobald du dich mit Devadatta unterhalten haſt, zurück." Jene antwortete: „So ſei es!"

Nachdem ſo geſchehen war, ſtand nach einiger Zeit der Weber auf; ſein Zorn hatte ſich ein wenig gelegt, der Rauſch war verflogen, und er ſagte zu ihr: „He, du! die du dich an andre Männer machſt! Wenn du von jetzt an nicht mehr aus dem Hauſe gehſt und dich nicht mit andern Männern abgibſt, dann will ich dich losbinden." Die Barbiersfrau gab aus Furcht, ſich durch ihre Stimme zu verrathen, darauf keine Antwort. Er aber wiederholte dieſelben Worte mehreremal. Da ſie aber auch nicht das Geringſte zur Antwort gab, gerieth er von neuem in Zorn, nahm ein ſcharfes Meſſer und ſchnitt ihr die Naſe ab. Dann ſagte er: „He, du Ehebrecherin! bleib du jetzt nur! ich werde dir kein gutes Wort weiter geben." So ſprechend fiel er wieder in Schlaf.

Devaſarman aber, der wegen des Verluſtes ſeines Geldes und weil ſeine Kehle von Hunger abgezehrt war, nicht einſchlafen konnte, ſah dieſes ganze Treiben der Frau.

Die Webersfrau ihrerſeits, nachdem ſie nach Herzenswunſch der Liebe Luſt mit dem Devadatta genoſſen hatte, kam nach einiger Zeit nach Hauſe zurück und ſagte zur Barbiersfrau: „Geht es dir gut? [177]) Iſt dieſer Böſewicht nicht auf-

geſtanden, ſeitdem ich weg bin?“ Die Barbiersfrau ſagte: „Von der Naſe abgeſehn, befindet ſich mein übriger Körper wohl. Nun mach mich raſch von dem Strick los, ehe er mich ſieht, damit ich nach meinem Hauſe gehe!“

Nachdem dies ſo geſchehen war, ſtand der Weber wieder auf und ſagte zu ihr: „Du Ehebrecherin! ſprichſt du auch jetzt noch nicht? Soll ich dir noch eine andre ſtärkere Strafe zufügen und dir die Ohren abſchneiden?“ Da aber ſagte ſie zornerfüllt folgende vorwurfsvolle Worte: „Pfui, über pfui! du großer Thor! wer wäre fähig, mich, ein ſo ſehr keuſches gattenergebnes Weib zu verletzen, oder zu verſtümmeln?[177]) Alle Welthüter zuſammen mögen es hören! Man ſagt ja:

198. Die Sonne, Mond, Wind, ſowie auch das Feuer, der Himmel, Erd', Waſſer, das Herz und Jama, der Tag, die Nacht, Morgen- und Abenddämm'rung und Dharma auch kennen der Menſchen Thaten.[178])

Wenn ich alſo keuſch bin, dann mögen dieſe Götter meine Naſe ſo unverſehrt machen, wie ſie früher war. Wenn ich aber auch nur in Gedanken nach einem andern Manne verlangt habe, dann mögen ſie mich in Aſche verwandeln!“ Nachdem ſie dies geſagt, ſprach ſie dann zu ihm: „Sieh', du Böſewicht! kraft der Macht meiner Keuſchheit iſt meine Naſe wieder ganz ebenſo geworden.“ Wie er nun ein Licht nimmt und zuſieht, ſo hatte ſie dieſelbe Naſe wie früher und auf der Erde war ein großer Blutſtrom. Voll Verwunderung löſte er ſie vom Strick, hob ſie auf, legte ſie aufs Bett und ſuchte ſie durch hundert Liebkoſungen zufrieden zu ſtellen.

Devaſarman aber ſah den ganzen Vorgang mit an und ſagte mit Erſtaunen im Herzen Folgendes:

199. Alles was Uſanas gewußt hat, und alles was Vrihaſpati, reichet nicht an des Weibs Klugheit: gegen dieſe gibt's keinen Schutz![179])

200. Lüge verwandeln ſie in Wahrheit, und Wahrheit wiederum in Lug: wie können ihrer ſelbſt Weiſe ſich erwehren in dieſer Welt?[180])

An einem andern Ort wird auch gesagt:

201. Nicht allzu sehr soll man an Weibern hängen; unmäßig sonst wird die Gewalt des Weibes: und wie mit Krähʼn, denen die Flügel gestutzt sind, so spielt sie mit allzuergebnen Männern.

202. Sie reden mit freundlichem schönem Mund, und greifen mit eisigem Herzen an: Honig ruht auf der Fraʼn Lippen, aber im Herzen nichts als Gift.[182])

203. Bethört drum durch die kurze Freude, saugen die Männer an ihren Lippen; ihr Herz aber schlagen sie nur mit Fäusten — wie es Bienen mit dem Lotus machen, begierig nach Meth.[182])

Und ferner:

204. Der Gefahren Strudel, der Unverschämtheit Wohnung, der Waghalsigkeiten Residenz, der Sünden Niederlage, die Behausung von hundert Listen, der Unzuverlässigkeiten Gefild, dieser selbst den großen Meistern unter den geschicktesten Männern unbegreifliche Korb aller Gaukeleien: dies, als Frau gestaltete, mit Ambrosia gemischte Gift, von wem ist es zum Untergang des Rechts in der Welt geschaffen?[183])

205. Die Gazellenäugigen, an denen gerühmt wird: Härte — des Busens, der Augen — Lebhaftigkeit [Flatterhaftigkeit], des Mundes Kleinheit [Trug], der Lockenfülle Gekräusel [Falschheit], der Rede Schmachten [Thorheit], der Hüften Fülle [Dummheit], denen stets nachgesagt wird des Herzens Aengstlichkeit [Grausamkeit], die klug [trügerisch] sich gegen den Liebenden benehmen, deren Charakter eine Legion von Sünden — warum sind diese den Männern lieb?[184])

206. Ihr Weinen und ihr Lachen geschieht mit Absicht; sie wissen den Mann zutraulich zu machen und trauen selber niemals: drum soll der Mann, dem Haus und Tugend lieb ist, wie Krüge auf einem Todtenhof, die Weiber meiden.[185])

207. Die Fürsten des Wilds mit grauenerregender Mähne, Elefanten erglühend im Strome des reichen Brunstsafts, verstän-

dige Männer, Helden im Schlachtgewühle: sie werden all' in der Frau'n Näh' schwache Geschöpfe.

208. So lang' zuerst handeln sie zu Gefallen, als sie den Mann noch nicht gefesselt wissen; doch sehn sie ihn fest in der Liebe Band, dann heraus mit ihm gleichwie der Fisch am Köder.

Und:

209. Des Meers Gewog gleichend in seinem Schwanken, nur ein Moment glühend wie Abendröthe, wirft gleich, wie Lack, wenn es ihn ausgepreßt hat, das Weib den Mann weg, den es ausgesogen.[186])

210. Sie betören, sie berauschen, sie betrügen, sie bedroben, sie entzücken, sie betrüben. Was gibt's, was nicht die lieblich Blickenden treiben, sobald sie liebend des Mannes Herz bestricket?[187])

211. Denn von innen sind voll Giftes, von außen lieblich anzuschau'n, gleichwie des Gundschastrauchs Beeren, die Frau'n, wie aller Welt bekannt.[188])

Indem der Bettelmönch so dachte, ging ihm die Nacht unter großem Leid hin.

Die Kupplerin aber mit der abgeschnittenen Nase ging nach ihrem Hause und überlegte: „Was soll ich nun thun? Wie läßt sich dieser große Riß (Gefahr) schließen (überwinden).[189])

Nun hatte der Mann dieser Frau, welche so überlegte, seines Geschäftes wegen die Nacht im königlichen Palast zugebracht. In der Frühe war er nach seinem Hause zurückgekehrt und noch in der Nähe der Thür sich befindend, rief er, wegen des Drangs seiner vielen Geschäfte in der Stadt, seiner Frau zu: „Liebe! bring' rasch das Kästchen mit den Rasirmessern, damit ich gehe, um meine Geschäfte in der Stadt zu besorgen!" Sie aber mit der abgeschnittenen Nase blieb in der Mitte des Zimmers stehn und, indem sie ein Mittel ihren Zweck zu erreichen suchte, nahm sie nur ein Messer aus dem Kästchen und warf es ihm entgegen. Der Barbier, da

er nur dieß eine Messer sah, gerieth vor Eifer in Zorn und schleuderte es zurück. Während dies hin und herging, hob diese Bösewichtin ihre Arme in die Höhe und stürzte zum Hause heraus, um wüthend zu schreien: „Weh, weh, seht! dieser Bösewicht hat mir, die ich mich stets brav betragen habe, die Nase abgeschnitten! helft mir, helft mir!" Sogleich kamen Polizeidiener herbei, schlugen den Barbier mit Stockprügeln windelweich, banden ihn mit starken Fesseln und führten ihn sammt der mit der abgeschnittenen Nase in das Obergerichtsgebäude und sprachen zu den Richtern: „Hört, ihr Herren Richter! von diesem Barbier ist diese Perle von einer Frau, ohne daß sie etwas gethan hat, verstümmelt. Drum möge ihm geschehn, was er verdient!"

Nach diesen Worten sagten die Richter: „He, Barbier! warum hast du deine Frau verstümmelt? hat sie etwa ein Begehr nach einem andern Mann gezeigt? oder hat sie irgendwie deinem Leben nachgestellt? oder hat sie sich eines Diebstahls schuldig gemacht? Sag' an! worin hat sie sich vergangen?"

Der Barbier, dessen Körper von Schlägen windelweich war, war unfähig eine Antwort zu geben. Da sagten die Richter: „Ohe! was die Polizeidiener gesagt haben, ist wahr. Er hört nicht! er ist ein Bösewicht. Die Arme ist von ihm ohne ihr Verschulden gemishandelt! Man sagt ja:

212. Lautlos, farblos, furchtsam blickend, mit zusammengesunkner Kraft wird der Mann, der Böses gethan hat, erschreckt durch seine eig'ne That.

Und so:

213. Schwankenden Schrittes schreitet er mit entfärbtem Gesicht heran, auf der Stirn stehn ihm Schweißtropfen und stotternd kömmt sein Wort heraus.

214 Zitternd und zu Boden blickend ist stets der Mann, der Böses that. Drum mögen ihn durch diese Zeichen sorglich erkennen Kundige.

Und andererſeits:

Mit heiterm Antlitz und freudig, mit deutlichem Wort und kühnem Blick ſpricht angemeſſen im Gerichtsſaal voll Zuverſicht der Redliche.

So trägt dieſer alle Zeichen eines Verbrechers. Auf Mishandlung einer Frau ſteht der Tod. Deshalb ſoll er auf einen Pfahl geſpießt werden!"

Als darauf Devaſarman ihn zum Richtplatz führen ſah, ging er zu den Richtern und ſagte: „Ah! dieſer Arme wird mit Unrecht hingerichtet. Der Barbier iſt ein ehrlicher Mann. Höret, was ich ſage!

216. Der Schakal durch ein Widderfechten und durch Aſchädhabhüti ich, die Kupplerin durch Stellvertretung — drei Misgeſchick' aus eigner Schuld.[190])

Darauf ſagten die Richter zu ihm: „O Ehrwürdiger! wie war das?" Alsdann erzählte Devaſarman die Geſchichte von allen dreien ausführlich. Die Richter, nachdem ſie ſie gehört, waren ſehr erſtaunt, ließen den Barbier los und ſagten zueinander: „Ah

217. Nicht tödten darf man Brahmanen, Kind, Weiber, Krank' und Büßende: dieſe leiden Verſtümm'lung nur bei den ſchwerſten Verbrechen ſelbſt.[191])

Den Verluſt der Naſe hat ſie ſich durch ihre eigne Handlung zugezogen. Als Strafe im Namen des Königs müſſen ihr alſo die Ohren abgeſchnitten werden."

Nachdem dies geſchehn, ließ auch Devaſarman den Kummer über den Verluſt ſeines Geldes fahren und ging zu ſeinem Kloſter zurück. Daher ſage ich:

218. Der Schakal durch ein Widderfechten, durch Aſchädhabhüti ich, die Kupplerin durch Stellvertretung: — drei Misgeſchick' aus eigner Schuld."

Karataka ſagte: „Aber da die Dinge in dieſer Lage ſind, was ſollen wir beide nun thun?" Damanaka antwortete: „ſelbſt in dieſer Lage wird mein Verſtand ſolch eine Thätigkeit entfalten, daß ich Sandſchiwaka dadurch von dem Herrn trennen werde. Denn man ſagt auch:

219. Den einen ja, den andern nicht tödtet des Bogenschützen Pfeil; des Verständ'gen Verstand aber schießt nieder Fürst und Fürstenthum. [192])

Drum werde ich Betrug verbunden mit versteckter Heuchelei entfalten und ihn zerschmettern."

Karataka sagte: „Lieber! wenn Pingalaka oder Sandschiwaka deine Entfaltung von Betrug auch nur ein klein wenig merken, dann ist dein Verderben gewiß." Jener antwortete: „Väterchen, sprich nicht so! [193]) Männer von tiefem Verstand müssen zur Zeit des Unglücks, selbst wenn das Schicksal stürmisch ist, von ihrem Verstand Gebrauch machen. Man darf es zu keiner Zeit an Anstrengung fehlen lassen! Der Verstand erhält die Gesammtherrschaft nach Art wie der Holzwurm [194]) einmal einen Buchstaben hervorbringt.*) Denn man sagt auch:

220. Laß nie den Muth sinken, wenn auch Geschick stürmt; durch Muth gewinnt öfters man festen Boden. Denn selbst im Meer, kaum daß vorbei der Sturm ist, begehrt der Seefahrer nach seinem Werke.

Und so:

221. Dem Muthigen bringet das Glück Hülfe. Denn „Schicksal, Schicksal!" ist der Feigen Ausruf. Laß das Geschick! wende nach Kräften Muth auf! Wenn trotz des Kampfs du nicht gewinnst, ist's deine Schuld nicht. [195])

Dies beherzigend werde ich sie durch die Macht tief verborgner Klugheit auf solche Weise voneinander trennen, daß sie alle beide nichts merken sollen. Man sagt auch:

222. Eines wohlverborgnen Truges Ende findet selbst Brahman nicht: Ein Weber in Gestalt Wischnu's gewinnt des Königs Töchterlein. [196])

Karataka sagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

---

*) d. h. durch stetes unausgesetztes Bohren.

Fünfte Erzählung.

Der Weber als Wischnu.[197])

An einem gewissen Ort wohnten zwei Freunde: ein Weber und ein Zimmermann. Diese hatten sich von ihrer Kindheit an sehr lieb und ihre Zeit verging ihnen, indem sie sich stets an demselben Ort miteinander vergnügten. Einst war nun an diesem Ort bei einem Göttertempel ein großes mit einem Aufzug verbundenes Fest. Es war ein Gewirr von Schauspielern, Tänzern und Sängern, und Menschen aus den verschiedensten Ländern waren zusammengeströmt. Indem nun die beiden Freunde dazwischen miteinander herumschweiften, erblickten sie eine Königstochter, auf einem jungen Elefanten sitzend, die, mit allen Reizen geschmückt, von Haremsdienern und Eunuchen umgeben, herbeigekommen war, um die Gottheit zu sehen. Der Weber stürzte sogleich, nachdem er sie erblickt hatte, von den Pfeilen des Liebesgottes getroffen, als ob er Gift getrunken hätte, oder von einem bösen Geist gepackt wäre, zu Boden. Der Zimmermann aber, als er ihn in diesem Zustand sah, fühlte Leid über dessen Schmerz und ließ ihn von starken Männern aufheben und in sein Haus bringen. Da wurde er denn durch Anwendung von mancherlei fühlenden Mitteln, welche von dem Arzt vorgeschrieben waren und durch den Gebrauch von Besprechern nach langer Zeit mit Mühe zum Bewußtsein gebracht. Darauf fragte ihn der Zimmermann: „O, Freund! warum bist du so ganz ohne Veranlassung in Ohnmacht gefallen? erzähle es mir der Wahrheit gemäß!“ Dieser antwortete: „wenn du es willst, so höre es von mir wenn wir ganz allein sind, damit ich es dir ohne etwas zu verbergen sage.“ Nachdem so geschehen, sagte er zu ihm: „Lieber! wenn du mich wirklich wie einen Freund liebst, so erweise mir die Gunst, Holz zu meinem Scheiterhaufen zu tragen! Gewähre mir meine Bitte! denn was selbst bei geringer Zuneigung geschieht, das ist infolge des Uebermaßes

der deinigen für dich nicht unangemessen." Jener aber, als er dieses hörte, sagte mit thränenerfüllten Augen und gebrochner Stimme: „Was auch der Grund deines Leides sei, sprich es aus, damit Hülfe angewendet werde, wenn sie möglich ist. Denn man sagt ja:

223. In dieser Welt gibt's nichts irgend in Brahman's Ei Befindliche, was nicht durch Kräuter, Geld, Rath und Weiser Klugheit zu richten wär'. [198])

Wenn es also durch diese vier zum Ziel geführt werden kann, so werde ich es zum Ziel führen." Der Weber sagte: „Gegen dieses mein Leid helfen weder diese noch tausend and're Mittel. [199]) Deswegen verzög're meinen Tod nicht!" Der Zimmermann antwortete: „Lieber Freund! Trotzdem thu' es mir kund, damit auch ich, wenn ich finde, daß hier nicht zu helfen ist, mich mit dir ins Feuer stürze. Die Trennung von dir werde ich auch nicht einen Augenblick ertragen. Das ist mein fester Entschluß."

Der Weber sagte: „Mein Jugendfreund! so höre denn! Unmittelbar, nachdem ich die Königstochter auf dem Elefanten bei dem Feste erblickt hatte, wurde ich durch den erhab'nen Gott, der den Fisch in der Fahne führt [200]), in diesen Zustand versetzt. Nun kann ich diesen Schmerz nicht ertragen. Es heißt ja auch so:

224. Wann werd' ich schlafen, müde vom Liebeskampfe, die Brust gesenkt in das safran-feuchte, wie eines brünst'gen Elefanten Bälle runde, Milchhügelpaar, ruhend im Käfig der Arme, nur ein Moment genießend ihre Umarmung? [201])

Und so:

225. Die rothe bimba-gleiche Lippe, das kelch-gleiche im Stolz der Jugend blühende Busenpaar, der tiefgesenkte Nabel, die gebogene Lotusblume der Scham, des Leibes zierlich schmale Mitte: die freilich mögen, leidenschaftlich gedacht im Herzen, wol Schmerz erregen; doch daß mich ihre klaren Wangen fort und fort verzehren: das ziemt sich nicht." [202])

Der Zimmermann aber, nachdem er diese verliebte Rede gehört hatte, sagte lächelnd: „Mein Jugendfreund! Wenn das der Grund ist, so ist glücklicherweise unser Ziel erreicht! Noch heut' am Tage sollst du eine Zusammenkunft mit ihr [203]) haben." Der Weber sagte: „Lieber Freund! Während nichts außer dem Winde in des Mädchens Gemach gelangen kann, wie sollte da, zumal es von Wächtern beschützt ist, eine Zusammenkunft mit ihr möglich sein? Warum täuschst du mich nun mit trügerischer Rede?" Der Zimmermann sagte: „Freund! du sollst die Macht meines Verstandes seh'n!"

Nachdem er dies gesagt, verfertigte er sogleich aus dem Holze eines windgezeugten (? Pâjndscha-[204]) Baumes einen auf einem Stift sich bewegenden Garudavogel [205]), sowie auch ein mit der Muschel, der Scheibe, der Keule und dem Lotus versehenes Paar Arme [206]), sammt dem Diadem und dem Brustjuwel. [207]) Dann ließ er den Weber sich darauf setzen und nachdem er ihn mit den Abzeichen des Vischnu versehen hatte, zeigte er ihm die Maschinerie des Stifts und sagte: „Mein Jugendfreund! um Mitternacht geh' in dieser Gestalt des Vischnu in das Gemach des Mädchens, erwirb dir durch gleisnerische Worte die Liebe der Königstochter, welche allein am Ende des mit sieben Stockwerken versehenen Palastes wohnt, unerfahrenen Sinnes dich für den Vâsudeva [208]) halten wird, und genieße sie."

Der Weber aber, nachdem er dies gehört, ging in dieser Gestalt dahin und sagte zu ihr: „Prinzessin! schläfst du oder wachst du? Um deinetwillen komm' ich in eigener Person vom Milchmeer voll Liebe zu dir, verlassend die Lakschmî. [209]) Drum komm' in meine Arme!"

Sie aber, da sie ihn auf dem Vogel Garuda reiten, vierarmig, mit Waffen und Vischnu's Brustjuwel sah, erhob sich voll Erstaunen von ihrem Lager, legte andächtig die Hände zusammen und sprach: „O Erhab'ner! ich bin eine unreine, wurmgleiche Sterbliche und du der Gegenstand der Verehrung und Schöpfer der drei Welten. Wie kann also so etwas ge-

schehen?" Der Weber antwortete: „Beglückte! Was du sagst, ist wahr. War aber nicht meine Gattin, Namens Rádhá, einst im Geschlecht des Nanda geboren? Diese hat sich in dir verkörpert.[210]) Darum bin ich hierher gekommen." Jene sprach: „Wenn es sich so verhält, so wende dich mit deinem Verlangen an meinen Vater, damit auch er unbedenklich mich dir übergibt." Der Weber sagte: „Glückliche! ich lasse mich nicht von Menschen seh'n, geschweige, daß ich mich mit ihnen unterhielte! Drum übergib dich mir nach der Sitte der Gandharvenehe![211]) Wo nicht, so spreche ich einen Fluch, der deinen Vater sammt seinem Geschlechte in Asche verwandelt."

Nachdem er dies gesagt, stieg er vom Garuda herab, faßte ihre linke Hand, führte die Erschreckte, Verschämte und Zitternde zum Lager und nachdem er darauf den Rest der Nacht gemäß den von Vátsjájana[212]) gegebenen Lehren mit ihr gekost, kehrte[213]) er in der Morgendämmerung, ohne gesehen zu sein, nach seinem Hause zurück. So verging ihm die Zeit, indem er stets mit jener der Liebe pflegte. Einstmals aber bemerkten die Diener des Harems, daß ihre korallengleiche Unterlippe Spuren von Bissen zeigte, und sagten zueinander: „He da! seht einmal! die Glieder des Körpers der Prinzessin seh'n aus, als ob sie von einem Mann geliebt wäre. Wie ist nun ein solcher Verkehr in dem so wohlbewachten Hause möglich? Wir müssen das dem König mittheilen!"

Nachdem sie dies beschlossen hatten, gingen sie alle zum König und sagten: „O Herr! wir wissen nicht, wie, aber trotzdem, daß dieses Haus wohlbewacht ist, gelangt ein Mann in das Gemach der Prinzessin. Der Herr hat nun zu befehlen!"

Der König, nachdem er dies gehört, überlegte mit verstörtem Sinn:

226. „Ein Mädchen ist geboren", große Sorge; „wer soll sie freien?" große Ueberlegung; dann: „ob sie Glück hat in der Ehe oder Unglück" —: unglücklich, traun! ist eines Mädchens Vater!

227. Mädchen und Flüſſen iſt ähnliches Treiben: die mit den Ufern, die mit den Häuſern: durch Waſſer, durch Laſter bringen zu Fall ſie, jene die Ufer, dieſe die Häuſer. [214])

Und ſo:

228. Zur Welt gebracht, raubt ſie der Mutter Herz: ſie wächſt heran unter der Freunde Sorg': vereblicht ſelbſt bringet ſie Schimpf auf ſich: ach! Töchter ſind unüberwindliches Miegeſchick! [215])

Nachdem er in dieſer Weiſe mehrfach überlegt, ſagte er, als ſie allein waren, zu ſeiner Gemahlin: „Königin! Was dieſe Haremsdiener ſagen, muß unterſucht werden. Gegen den, durch welchen dieſes Verbrechen begangen iſt, iſt der Gott des Todes ſehr erzürnt.“ Die Königin aber, als ſie dies gehört, wurde ganz verſtört, ging eilig in des Mädchens Gemach und ſah, wie der Tochter Lippen zerbiſſen und die Glieder ihres Körpers von Nägeln zerkratzt waren. Darauf ſagte ſie: „Ah! du Schlechte, die du deiner Familie Schimpf und Schande bereiteſt, warum haſt du ſo deine Tugend zu Grunde gerichtet? Wer iſt der vom Todesgott Auserſehene, der ſich dir nahet? Sage mir die reine Wahrheit!“

Als die Mutter ſo vor Zorn und Stolz gewaltig redete [216]), ſenkte die Prinzeſſin aus Furcht und Scham ihr Geſicht zu Boden und ſprach: „O! Mutter! Der erhab'ne Râjâjana [217]) kommt jede Nacht leibhaftig zu mir auf dem Garuda reitend. Wenn meine Rede nicht wahr ſcheint, ſo kann ſich irgendeine Frau an einen unſichtbaren Ort verſtecken und um Mitternacht den erhab'nen Gemahl der Lakſchmî [218]) erblicken.“

Dieſe aber, nachdem ſie dies gehört, ging mit freudeſtrahlendem Geſicht, indem ihr vor Luſt die Härchen an allen Gliedern in die Höhe ſtarrten [219]), eilends zum König und ſagte: „O König! Glück und Segen wird dir zu Theil! Beſtändig naht ſich in der Nacht der erhab'ne Râjâjana deiner Tochter. Er hat ſie nach der Regel der Gandharvenehe ſich zur Gattin genommen. Du und ich wollen heute Nacht ans

Fenster treten, um ihn um Mitternacht zu seh'n; denn in eine Unterhaltung mit Menschen läßt er sich nicht ein."

Nachdem er dies gehört, war der König so erfreut, daß ihm der Tag hundert Jahre lang zu sein schien. Als nun der König mitsammt seiner Frau in der Nacht am Fenster versteckt stand, den Blick an den Himmel geheftet, so seh er zu der angegebenen Zeit den Nârâjana aus der Luft herab steigend, reitend auf dem Garuda, Muschel, Scheibe und Keule in den Händen und mit den ihm zukommenden Zeichen versehen. Da kam es ihm vor, als schwämme er in einem Teich von Nektar, und er sagte zu seiner Lieben: „Liebe! kein Mensch in der Welt ist glücklicher als ich und du. Denn unserm Sproß hat sich der erhab'ne Nârâjana genaht und liebt sie. So sind denn alle unsere Wünsche, die wir im Herzen tragen, vollendet! Jetzt werde ich durch die Macht meines Schwiegersohns mir die gesammte Erde unterthänig machen."

Nachdem er sich so entschlossen, nahm er sich gegen alle benachbarten Könige Ungerechtigkeiten heraus. Diese aber, da sie sah'n, daß er sich Ungerechtigkeit erlaubte, vereinigten sich allsammt und überzogen ihn mit Krieg.

Mittlerweile sprach der König durch den Mund der Königin zu seiner Tochter: „Tochter! Da der erhab'ne Nârâjana durch dich, die du meine Tochter bist, mein Schwiegersohn geworden ist, wie ziemt es sich da, daß alle Könige zusammen Krieg gegen mich erheben? Drum mußt du heute deinem Gemahl zu Gemüthe führen, daß er meine Feinde vernichte."

Darauf wurde der Weber, als er in der Nacht zu ihr gekommen war, demuthsvoll von ihr angeredet: „O Erhab'ner! es geziemt sich nicht, daß mein Vater, da du sein Schwiegersohn bist, von seinen Feinden überwältigt wird. Drum zeige deine Huld und vernichte alle diese Feinde!" Der Weber antwortete: „O Beglückte! Wie unbedeutend sind deines Vaters Feinde! Drum sei unbesorgt! In einem Augenblick werde ich sie mit meiner, Sudarśana [220]) genannten, Scheibe zu Staub zermalmen."

Aber im Fortgang der Zeit wurde der König von ſeinen Feinden aus ſeinem ganzen Lande verdrängt und beſaß nichts mehr als ſeine Feſtung. Trotzdem ſandte der König dem Weber in Väſudeva's[221]) Geſtalt, da er ihn nicht erkannte, unaufhörlich den ausgeſuchteſten Kampher, Aloë, Moſchus und andere Arten von Aromen, ſowie mancherlei Arten von Kleidern, Blumen, Eßwaaren und Getränken, und ließ ihm durch ſeine Tochter ſagen: „O Erhab'ner! Morgen wird ſicherlich die Stadt fallen. Denn Lebensmittel und Holz ſind zu Ende; auch iſt allen meinen Leuten der Körper von Wunden erſchöpft, ſodaß ſie zum Kampf unfähig ſind, und eine große Anzahl iſt getödtet. Dieſes beherzige und thue, was der Zeit angemeſſen iſt."

Der Weber, nachdem er dies gehört, überlegte: „Fällt die Stadt, ſo werde auch ich ſicherlich umkommen und von dieſer getrennt werden. Deswegen will ich den Garuda beſteigen und mich mit den Waffen in der Luft zeigen! Vielleicht werden ſie mich für Väſudeva halten und dann, von Furcht überwältigt, durch des Königs Krieger geſchlagen, umkommen! Man ſagt auch:

229. Selbſt eine Schlange, die kein Gift hat, erhebe dennoch hoch den Helm: ſei ihr Gift oder auch kein Gift, des Helmes Prunk erreget Grau'n.[222])

Auch iſt es wahrlich viel ſchöner, wenn ich, mich für die Stadt erhebend, umkomme. Man ſagt auch:

230. Wer den Tod einer Kuh willen, für Brahmanen, für ſeinen Herrn, für ſein Weib, ſeine Stadt findet, gewinnet ew'ge Seligkeit.[223])

Man ſagt ferner:

231. In der Scheibe den Mond haltend, fällt die Sonne in Rähu's Mund: für ſeinen Schützling ſelbſt ſterben, iſt bei Helden des Preiſes werth."[224])

Nachdem er ſich ſo entſchloſſen, knirſchte er mit den Zähnen und ſprach zu ihr: „O Beglückte! ich werde nicht eher

Speise oder Trank kosten, als bis alle Feinde erschlagen sind. Wozu vieler Worte? Selbst mit dir werde ich nicht eher wieder zusammenkommen. Du mußt aber deinem Vater sagen, daß er morgen in der Frühe mit einem großen Heere aus der Stadt ziehe und kämpfe und ich werde in der Luft erscheinen und jene allsammt kraftlos machen. Nachher wird er sie mit Leichtigkeit erschlagen. Wenn ich sie dagegen selbst tödtete, dann würden die Bösewichter in das Paradies gelangen. Aus diesem Grunde muß es so eingerichtet werden, daß sie fliehend umkommen und also nicht in den Himmel eingeh'n." [225])

Sie aber, nachdem sie dies gehört, ging selbst und that alles dem Vater kund. Der König glaubte nun ihrer Rede, erhob sich in der Morgendämmerung und zog mit einem wohlgerüsteten Heer zum Kampf heraus. Der Weber aber, zum Tode entschlossen, stieg, mit dem Bogen in der Hand, zum Himmel empor, um zu kämpfen.

Mittlerweile sagte der erhab'ne Nârâjana, welchem Vergangenheit, Zukunft [226]) und Gegenwart bekannt ist, lächelnd zu dem Vogel Garuda, welcher, auf die bloße Erinnerung an ihn, herangekommen war: „Ha! du Geflügelter! Weißt du, daß ein gewisser Weber in meiner Gestalt, auf einem hölzernen Garuda sitzend, die Königstochter liebt?" Dieser antwortete: „O Gott! ich kenne dieses ganze Treiben. Was sollen wir aber jetzt thun?" Der Erhabne sagte: „Der Weber ist jetzt zum Tod entschlossen, hat Buße gethan und ist zum Kampf ausgezogen. Von den Pfeilen der tapfersten Krieger getroffen, wird er nun sicher seinen Tod finden. Nach seinem Tod aber wird alle Welt sagen, daß Vâsudeva und sein Garuda von mächtigen Kriegern, die sich zusammengeschart, besiegt seien. Alsdann wird die Welt uns beiden keine Ehre mehr erweisen. Deswegen gehe du eilig und fahre in diesen hölzernen Garuda! Ich werde mich in den Körper des Webers versetzen, damit er die Feinde vernichtet. Durch die Vernichtung der Feinde wird unsre Herrlichkeit vermehrt werden." Nachdem darauf der Garuda mit dem Worte „Ja" seine Zu-

ſtimmung gegeben hatte, vereinigte ſich der erhab'ne Nârâjana mit dem Körper des Webers. Dieſer, darauf in der Luft ſtehend, durch die Muſchel, die Scheibe, die Keule und den Bogen ausgezeichnet, lähmte vermittelſt der Herrlichkeit des Erhab'nen in einem Augenblick, ſpielend gleichſam, die Kraft aller der tapferſten Krieger. Darauf wurden ſie von dem Könige, welcher von ſeinem Heer umgeben war, im Kampf beſiegt und getödtet. Und unter allen Leuten verbreitete ſich das Gerücht, daß ſeine Feinde durch die Macht der Verſchwägerung mit Viſchnu vernichtet ſeien.

Der Weber aber, nachdem er ſie getödtet ſah, ſtieg, ſehr vergnügten Sinnes, vom Himmel herab. Als nun der König, die Miniſter und die Einwohner der Stadt den Weber, ihren Mitbürger, ſahen, fragten ſie ihn: „Was iſt das?" und er berichtete ihnen von Anfang an die ganze vorhergegangene Geſchichte. Der König, welcher durch die Vernichtung der Feinde an Macht gewonnen hatte, wurde dem Weber plötzlich ſehr gewogen, übergab ihm vor aller Welt Augen die Prinzeſſin feierlich zur Ehe und fügte einen Landbeſitz hinzu. Der Weber aber brachte ſein Leben mit ihr im Genuß der fünf Arten ſinnlicher Freuden zu, welche die Quinteſſenz der Welt des Lebendigen bilden. Daher ſagt man:

232. Eines wohlverborg'nen Truges Ende findet ſelbſt Brahman nicht: ein Weber in Geſtalt Viſchnu's gewinnt des Königs Töchterlein." [227])

Nachdem er dieſes gehört, ſagte Karataka: „Lieber! das iſt in der That wahr! aber trotzdem habe ich große Furcht. Denn Sandſchîwaka iſt klug und der Löwe ſchrecklich. Darum biſt du nicht mächtig genug, ihn von jenem zu trennen." Jener antwortete: „Auch ein Ohnmächtiger iſt mächtig. Denn man ſagt auch:

233. Durch Hinterliſt iſt ausführbar, was Gewalt nicht zu Wege bringt: vermittelſt einer Goldkette ſchuf die Krähe der Schlange Tod." [228])

Karataka ſagte: „Wie war das?" Jener erzählte -

Sechste Erzählung.

Die Krähen und die Schlange.

In einer gewiſſen Gegend iſt ein großer Feigenbaum. Darauf hatte ſich ein Krähenpaar ein Neſt gebaut und wohnte darin. Da kam nun jedesmal zur Brütezeit aus einer Höhlung dieſes Baumes eine ſchwarze Schlange und fraß die Jungen dieſer beiden. Darauf gingen ſie voll Verzweiflung zu einem Schakal, welcher an der Wurzel eines andern Baumes hauſte und ihr geliebter Freund war, und ſprachen zu ihm: „Lieber! Was haben wir beide zu thun, da es uns ſo geht? Dieſe böſe ſchwarze Schlange kommt aus einer Höhlung des Baumes und frißt unſre Jungen. Sag' uns nun ein Mittel, dies abzuwenden.

234. Weß Feld an einem Flußufer, weß Weib mit einem andern buhlt, und der, in deſſen Haus Schlangen, wie wär' deß Herz von Sorgen frei? [229])

Und ein and're:

235. In einem Hauſe voll Schlangen zu wohnen, iſt der ſich're Tod; wohnt die Schlange am Dorfende, iſt ſchon das Leben in Gefahr. [230])

So ſind auch wir, indem wir da wohnen, Tag für Tag in Lebensgefahr."

Der Schakal antwortete: „Macht euch euretwegen auch nicht die geringſte Sorge! Natürlich kann der Vielfraß nicht ohne Liſt getödtet werden. Man ſagt ja:

236. Ein Sieg, ſo wie ihn Liſt ſpendet, wird nie durch Waffen uns zu Theil: wer ſchlau, wenn von Geſtalt klein auch, der unterliegt ſelbſt Helden nicht.

Und ſo:

237. Viele Fiſche verzehrt habend, große, kleine und mittlere, ſtarb aus zu großer Freßgierde der Kranich durch des Krebſes Griff. [231])

Jene beiden ſagten: „Wie war das?" Er antwortete:

Siebente Erzählung.

Der Kranich und der Krebs.

An einem Orte in einem Walde befand ſich ein großer Teich mit mancherlei Fiſchen darin. Und ein Kranich, welcher da ſeinen Sitz hatte, war alt geworden und unfähig, Fiſche zu fangen. Die Kehle von Hunger abgezehrt, ſetzte er ſich darauf an das Ufer des Teichs, und den Erdboden mit Thränen, ſo dick wie Perlen, benetzend, weinte er. Den Hals gekrümmt, auf einem Fuß, wie auf einem Stengel, ſtehend, wußte es der ſchurkiſche Kranich ſo einzurichten, daß ihn die dummen Fiſche für eine Lotusblume halten konnten. Da kam ein kleiner Krebs herbei, zuſammen mit mancherlei Waſſerthieren, und, von des Kranichs Schmerz gerührt, ſprach er ehrfurchtsvoll Folgendes: „Lieber! warum beſchäftigſt du dich heute nicht mit der Erwerbung deines Unterhalts? Du thuſt ja nichts als mit thränenerfüllten Augen ſeufzen!“ Jener antwortete: „Kind! Deine Bemerkung iſt richtig. Ich bin in der That ein Fiſchfreſſer, aber ich habe allem Irdiſchen entſagt und bin jetzt daran, mich zu Tode zu faſten. Darum eſſe ich keine Fiſche, ſelbſt wenn ſie mir nahe kommen.“

Der Krebs, nachdem er dies gehört, ſagte: „Lieber! Was iſt der Grund, daß du allem Irdiſchen entſagt haſt?“ Jener antwortete: „Mein Kind! Ich bin an dieſem Teich geboren und alt geworden. Nun habe ich gehört, daß eine zwölfjährige Dürre nahe bevorſteht.“ Der Krebs ſagte: „Von wem haſt du das gehört?“ Der Kranich antwortete: „Aus dem Munde eines Sterndeuters. Denn Saturn, Mars und Venus werden mitten im Wagen der Rohini [232]) aufgeh'n. Und Varâhamihira [233]) hat geſagt:

238. Wenn der Sprößling der Sonne der Rohini Wagen hier in der Welt zerſpaltet, dann entſendet Gott Viſchnu zwölf Jahre hindurch kein Tröpfchen Regen zur Erde. [234])

Und ſo:

239. Wenn Pradschâpati's Wagen getheilt, vollzieht die Erde, als hätt' sie gesündigt, von Asche und Knochen bestreut, gleichsam das Gelübde des Schädelumkränzteins.[235])

Und so:

240. Wenn Mars oder der Sonne Sohn, oder der niedersteigende Knoten den Wagen der Rohini spaltet — was soll ich es künden, daß in feindlichem Meer die gesammte Welt dann zerstört wird?[236])

Und so:

241. Dringt mitten in Rohini's Wagen der Mond, dann irrt hülflos umher der Mensch, essend gekochter Kinder Fleisch, und Wasser schlürfend aus Töpfen, die von der Sonne glühn.[237])

Dann wird dieser Teich sehr wenig Wasser enthalten; rasch wird er austrocknen, und sobald er trocken ist, werden die, mit welchen ich aufgewachsen bin und gespielt habe, allsammt aus Mangel an Wasser umkommen. Nun bin ich nicht fähig, die Trennung von diesen anzuseh'n. Darum habe ich dieses zu Tode Fasten über mich genommen. Jetzt werden nun alle Wasserthiere, welche sich in Behältern von wenig Wasser befinden, von ihren Leuten in Behälter von vielem Wasser gebracht und einige, wie der Makara[238]), der Alligator, der Delphin, der Wasserelefant[239]) und and're gehen selbst dahin. Aber die Wasserthiere in diesem Teich sind ganz gedankenlos. Darum insbesondere weine ich, weil sie hier auch nicht einmal nur einen Samen von sich retten werden.[240])

Der Krebs nun, nachdem er diese Rede gehört, that sie auch den übrigen Wasserthieren kund. Diese aber, Fische, Schildkröten und die übrigen, das Herz von Furcht erschreckt, gingen darauf zu dem Kranich und sagten: „Lieber! Gibt es ein Mittel, wodurch wir uns retten können?" Der Kranich antwortete: „Nicht sehr weit von diesem Wasserbehälter ist ein großer Teich, mit vielem Wasser versehen und mit einem Wald von Lotusblumen geschmückt. Der trocknet nicht aus, wenn Pardschanja[241]) auch vierundzwanzig Jahr lang keinen Regen schickt. Wenn nun einer auf meinen Rücken steigen will, so

führe ich ihn dahin.“ Darauf faßten die Waſſerthiere Vertrauen zu ihm, umringten ihn von allen Seiten und riefen: „Vater! Onkel! Bruder! ich zuerſt! ich zuerſt!“

Der Böſewicht aber ließ ſie, einen nach dem andern, auf ſeinen Rücken ſteigen, ging nach einem vom Teich nicht weit entfernten großen Fels, warf ſie darauf und ſchmauſte ſie dann nach Belieben. Dann kehrte er zum Teich zurück, erfreute die Herzen der Waſſerthiere durch falſche Berichte über ihr Wohlbefinden und verſchaffte ſich auf dieſe Weiſe ſeine Nahrung.

Eines Tages ſagte der Krebs zu ihm: „Lieber! Mit mir haſt du zuerſt liebevolle Rede gepflogen: warum übergehſt du mich nun und trägſt die andern weg? Darum beſorge jetzt die Rettung meines Lebens!“

Als er dieſes hörte, dachte der Böſewicht: „Ich bin des Fiſchfleiſches überdrüſſig; drum ſoll mir dieſer Krebs heute als Würze dienen.“ Dann ſagte er: „Ja“, ließ ihn auf ſeinen Rücken ſteigen und machte ſich auf den Weg nach dem Richtſtein. Der Krebs aber, da er ſchon aus der Ferne auf dem Stein einen Knochenberg erblickte und die Fiſchgräten erkannte, fragte ihn: „Lieber! Iſt der Teich etwas weit? Biſt du durch meine Laſt ſehr ermüdet? Sage doch!“ Er aber, indem er dachte: „das iſt ein dummes Waſſerthier! Auf dem Trocknen iſt es ohnmächtig“, antwortete lächelnd: „Krebs! Wo iſt an einen andern Teich zu denken? Dies iſt die Art, wie ich mir meine Nahrung erwerbe. Darum empfiehl dich jetzt deiner Schutzgottheit! Denn auch dich werde ich auf dieſen Stein werfen und freſſen!“

Kaum hatte er das geſagt, als ſein zarter, wie Lotusſtengel lieblicher Hals durch das Zuſammenkneifen der Schere vom Krebs gepackt und er todt war. Dieſer nahm darauf dieſen Hals des Kranichs und ging Schrittchen vor Schrittchen zum Teich zurück. Da wurde er nun von allen Waſſerthieren gefragt: „He! Krebs! Warum biſt du zurückgekommen? Iſt dem Vogel etwas zugeſtoßen? Auch iſt ja dein Onkel nicht mit zurückgekehrt. Warum zögert er? Wir ſtehen hier all' voll

Begierde und Erwartung." Nachdem sie so gesprochen, sagte der Krebs spottend: „Ihr Thoren! Dieser hat alle Fische betrogen, sie nicht weit von hier auf einen Stein geworfen und aufgefressen. Ich habe noch bei lebendigem Leibe die Absicht dieses Treulosen erkannt und hier seinen Hals mitgebracht. Weg nun mit der Angst! Von jetzt an dürfen alle Wasserthiere vergnügt sein!" Daher sage ich:

242. Viele Fische verzehrt habend, große, kleine und mittlere, starb aus zu großer Freßgierde der Kranich durch des Krebses Griff." [242])

Fortsetzung der sechsten Erzählung.

Das Krähenmännchen sagte: „Lieber! Sprich nun, wie wird der Tod dieser bösen Schlange bewirkt werden können?" Der Schakal antwortete: „Geh' in irgendeine Stadt, in welcher ein König residirt! Da nimm irgendeines reichen sorglosen Mannes, Königs, Ministers, oder eines andern goldne oder Perlenkette und wirf sie in die Höhlung des Baumes! So wird die Schlange leicht getödtet werden." Krähenmännchen und Weibchen fliegen sogleich in die Höhe [243]) und kamen nach einer Stadt. Wie sich darauf das Krähenweibchen in einem Lustwald, in welchen sie gekommen waren, umsieht, so spielt da irgendeines Königs Harem im Wasser und neben dem Wasser liegen goldne Ketten, Perlhalsbänder und Armbänder. Da nimmt das Krähenweibchen eine goldne Kette und macht sich damit auf den Weg nach seinem Baum. Als nun die Diener des Harems und die Eunuchen bemerkten, daß diese weggenommen war, so ergriffen sie Stöcke und eilten hinterher. Die Krähe aber warf die goldne Kette in die Höhlung der Schlange und machte sich dann weg, so weit sie kommen konnte. Wie nun des Königs Diener den Baum bestiegen und diese Höhlung erblickten, so steht da die schwarze Schlange mit ausgebreitetem Kamm. Darauf erschlugen sie sie mit den Stöcken, nahmen die goldne Kette und gingen,

wohin sie wollten. Das Krähenpärchen [244]) aber lebte seit dieser Zeit in Freud'. Daher sage ich:

243. Durch Hinterlist ist ausführbar, was Gewalt nicht zu Wege bringt: vermittelst einer Goldkette schuf die Krähe der Schlange Tod.

Und so:

244. Ein schwacher Feind, dessen, vor Uebermuth blind, sorglosen Sinns, Helden zuerst nicht achten, wo er noch leicht war zu bemeistern, wird dann, der Krankheit gleich, unüberwindlich mächtig.

So gibt es nichts in dieser Welt, was Weise nicht zu bemeistern vermöchten. Man sagt auch:

245. Wer Verstand hat, der hat Stärke: woher hätte der Dumme Kraft? Sieh' ein Löwe, vor Stolz sinnlos, ist vom Häschen zu Tod gebracht! [245])

Karataka sagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Achte Erzählung.

Der Löwe und der Hase [246]).

In der Mitte eines Waldes lebte ein Löwe, Namens Bhâsuraka *). Dieser nun [247]) brachte infolge seiner übermäßigen Stärke ohne Unterbrechung viele Gazellen, Hasen und andere Thiere um. Da versammelten sich eines Tages alle Geschöpfe des Waldes: Gazellen, Eber, Büffel, Gayal, Hasen und so weiter, gingen zu ihm und sagten: „O Herr! Wozu diese unnütze Ermordung alles Wildes, da ja schon ein Thier genügt, dich zu sättigen? Schließe deswegen mit uns eine Uebereinkunft: Von heute an magst du hier ruhig sitzen bleiben und jeden Tag soll nach der Reihenfolge der Geschöpfe ein Thier [248]) zu dir kommen, um sich von dir fressen zu lassen. Auf diese Weise wird dir doch dein Lebensunterhalt ohne Anstrengung zu Theil, und wir andrerseits werden nicht ausgerottet. Das ist Königsrecht und demgemäß möge gehandelt werden. Man sagt auch:

*) „der Heldenhafte".

246. Wer seine Herrschaft allmählich genießet, wenn sie Früchte bringt, wie der Weise den Alheiltrank, dem wird höchstes Gedeih'n zu Theil.

247. Selbst rauher Boden und Holzscheite, wenn nach Vorschrift mit Segensspruch beweget, geben: der Früchte, diese den Opferspeisenden. [249])

248. Wer gut des Unterthans waltet, vermehret seines Himmels Schatz; doch Tyrannei zerstört Tugend, führet Sünde und Schimpf herbei.

249. Gleichwie der Kuhhirt durch Weide mählich Milch von den Kühen zieht, so ziemt sich, mählich durch Hüten Geld von dem Unterthan zu zieh'n.

250. Der Fürst, der seine Schützlinge aus Thorheit mordet, Ziegen gleich, der wird nur einmal sich freuen, doch nimmermehr zum zweiten mal. [250])

251. Ein König, der nach Frucht strebet, pflege der Welten eifervoll mit Spende, Ehre, wie Gärtner mit Wasser ihrer Schößlinge. [251])

252. Der Fürst gleicht einer Lampe; wie diese das Oel, so zieht er den Reichthum von seinen Unterthanen an sich, ohne daß es dort wegen der leuchtenden in der Lampe befindlichen Fäden des Dochtes, hier wegen der glänzenden innern Eigenschaften des Königs von irgendjemand bemerkt wird. [252])

253. Wie man Kühe zur rechten Zeit melkt, so warte man des Unterthans; der Strauch, der Blüten und Frucht trägt, wird begossen und wohlgehegt. [253])

254. Gleichwie ein zarter Baumschößling, wenn er mit Sorgfalt wird gepflegt, Früchte zu seiner Zeit spendet, so die Welt auch, wenn gut regiert. [254])

255. Gold, Getreide und Juwelen, Ross' und Wagen mancher Art und so auch, was sie sonst haben, kommt den Fürsten vom Unterthan. [255])

256. Fürsten, welche der Welt wohlthun, nehmen immer an Segen zu; wenn sie die Welt zu Grund richten, so geh'n sie sicher selbst zu Grund. [256])

Als Bhâturaka diese ihre Rede gehört hatte, sagte er: „Ah! was ihr sagt, ist wahr. Aber wenn, während ich hier sitze, nicht immer ein Thier zu mir kommt, dann werde ich sicherlich euch alle zusammen fressen.“ Darauf gaben sie mit den Worten: „So sei es!“ ihr Versprechen und schweiften nun, frei von Gefahr, furchtlos in diesem Walde umher. Jeden Tag kam aber, der Reihenfolge gemäß, ein Thier zu ihm. Ein altes, oder eines, welches allem Irdischen entsagt hatte, oder ein von Kummer verzehrtes, oder eines, welches den Verlust von Frau und Kindern fürchtete, stellte sich aus ihrer Mitte um Mittagszeit bei ihm ein, um ihm zur Speise zu dienen.

So kam denn einst, gemäß der Ordnung der Geschöpfe, die Reihe an den Hasen, und, so wenig es ihm gefiel, wurde er doch von allem Wild fortgeschickt. Indem er nun so langsam als möglich ging, überschritt er die bestimmte Zeit und mit angstvollem Herzen nach einem Mittel suchend, um dem Tod durch jenen zu entgeh'n, kam er erst gegen Ende des Tages an. Der Löwe aber, dessen Kehle infolge der Ueberschreitung der bestimmten Zeit von Hunger abgezehrt war, war voll Zorn, beleckte ringsum [257]) die Winkel seines Rachens und dachte: „Aha! Morgen muß ich alle Geschöpfe im Wald ausrotten!“ Indem er so dachte, kam das Häschen Schrittchen vor Schrittchen anmarschirt, verbeugte sich und stellte sich ihm gegenüber. Als nun der Löwe sah, daß dieses sonst so leichtfüßige Geschöpf so spät erst herangekommen war, wurde er ganz von Zorn entflammt und sprach drohend: „Ha! Du lumpiges Häschen! Du gerade, sonst der Leichtfüßigste, kommst lange nach der festgesetzten Zeit! Wegen dieses Verbrechens werde ich, nachdem ich dich getödtet, morgen alle Thiere zusammen ausrotten.“ Darauf sprach das Häschen demüthig, nachdem es sich verneigt: „O Herr! Es ist hier weder von meiner Seite noch von seiten der übrigen Thiere etwas versehen. Mögest du die Veranlassung hören wollen!“ Der Löwe sagte: „So thue sie rasch kund, bevor du noch zwischen

meine Zähne gerathen sein wird!" Das Häschen sprach: „O Herr! Nachdem ich von sämmtlichem Wild erfahren, daß heute nach der Ordnung der Geschöpfe die Reihe an mir, dem sehr Leichtfüßigen, sei, wurde ich mit vier [258]) Hasen fortgeschickt. Nachdem ich darauf unterweges war, wurde ich von einem großen anderen Löwen, der aus einer Höhle kam, angeredet: «He da! Wohin geht ihr? Empfehlt euch eurer Schutzgottheit!» [259]) Darauf antwortete ich: «Wir geh'n, kraft Vertrages, zu unserm Herrn Bhâsuraka, um ihm als Futter zu dienen.» Darauf sagte er: «Wenn dem so ist, so müssen sämmtliche Thiere auch mit mir einen Vertrag schließen: denn mir gehört dieser Wald. Dieser Bhâsuraka ist ein elender Räuber. Doch wenn er hier König ist, so laß mir die vier Hasen als Geiseln hier, ford're ihn hierher und komm so eilig wie möglich zurück, damit derjenige von uns beiden, welcher durch seine Stärke König sein wird, sämmtliches Wild hier fresse.» Darauf bin ich auf dessen Geheiß zu dem Herrn gegangen. Dieses ist der Grund, weswegen ich die Zeit versäumt habe. Jetzt hat der Herr zu befehlen!" Bhâsuraka, nachdem er dies gehört, sagte: „Lieber! Wenn es sich so verhält, dann zeige mir rasch diesen Spitzbuben von einem Löwen, damit ich meinen Zorn gegen die Thiere auf ihn ausschütte und wieder zu mir selbst komme. Man sagt auch:

257. Land, Freunde, Gold, die drei Dinge sind es, um die man Kriege führt; wo von jenen nicht ein einz'ges, da läßt sich keiner in diese ein. [260])

258. Wo kein großer Gewinn winket, oder kein Sieg in Aussicht steht, da wird nimmer Krieg anfangen und führen, wer Verstand besitzt."

Der Hase sprach: „O Herr! Das ist wahr! Des eignen Landes wegen und um Unbill abzuwenden, kämpfen die Krieger. Dieser aber haust in einer Burg; macht er einen Ausfall aus der Burg, so sind wir bedrängt; bleibt er in der Burg, so ist er ein schwer zu besiegender Feind. [261]) Man sagt auch:

259. Was ein König nicht durch tausend Elefanten, zehntausend nicht von Rossen kann zu Stand' bringen, das wird erreicht durch eine Burg. [262])

260. Ein einz'ger Schütz wehrt ab hundert, wenn er auf einer Mauer steht: deswegen haben Staatsmänner Festungen angerathen auch. [263])

261. Auf seines Lehrers Rath baute, fürchtend Hiranjakaśipu, durch Viśvakarman's Kunst vordem sogar Sakra sich eine Burg. [264])

262. Und welchem König er als Gnade gewähret eine feste Burg, dem folgt der Sieg und Burgen werden ihm auf Erden zu Tausenden.

263. Wie eine Schlange, die zahnlos, wie ein brunstloser Elefant, so wird ein Fürst, der burglos ist, leicht besiegbar für alle Welt." [265])

Nachdem er dies gehört, sagte Bhâśuraka: „Lieber! Zeige mir nur diesen Spitzbuben, wenn er sich auch in einer Burg befindet, damit ich ihn umbringe. Denn man sagt auch:

264. Wer nicht im ersten Ansatze Feind und Krankheit zu Boden schlägt, wird, wenn auch stark, doch ihr Opfer, sobald sie herangewachsen sind. [266])

265. Doch wer, auf seine Kraft trauend, von Ehrbegier sich treiben läßt, kann seine Feind' allein tödten, wie Bhrigu's Sproß die Kśatrijas." [267])

Das Häschen sagte: „Das ist wahr! Dennoch aber habe ich gesehen, daß er sehr stark ist. Darum geziemt es sich nicht, daß der Herr gehe, ohne dessen Kraft zu kennen. Denn man sagt auch:

266. Wer nicht die eig'ne Kraft kennend, noch die des Feindes, bitz'gen Sinns zum Kampfe eilt, der geht unter, gleichwie die Motte in dem Licht. [268])

267. Der Schwache, welcher ausziehet, zu schlagen einen mächt'gen Feind, der wird demüthig heimkehren, wie ein zahnloser Elefant." [269])

Bhâsuraka sagte: „Ha! Was geht das dich an? Zeige mir ihn nur, wenn er auch in einer Burg haust!“ Das Häschen sagte: „Wenn du denn willst, so komm, o Herr!“

Nachdem es dies gesagt, machte es sich vor ihm her auf den Weg, ging alsdann zu einem Brunnen und sagte zu Bhâsuraka: „O Herr! Wer ist fähig, deine Majestät zu ertragen? Hat sich doch auch dieser Spitzbube, nachdem er dich nur von weitem geseh'n, in seine Burg zurückgezogen. Komm heran, damit ich ihn dir zeige!“ Nachdem er dies gehört, sagte Bhâsuraka: „Lieber! Zeige mir rasch die Burg!“ Darauf zeigte ihm der Hase jenen Brunnen. Der thörichte Löwe aber, da er mitten im Brunnen aus dem Wasser sein Spiegelbild hervorleuchten sah, erhob ein Schlachtgebrüll; darauf stieg durch dessen Echo aus dem Brunnen ein doppelt so starkes Gebrüll hervor. Wie er aber dieses hörte, so dachte er: „Der ist gewaltig stark“, warf sich auf ihn und verlor das Leben.

Das Häschen aber, nachdem es freudigen Herzens allem Wild Glück gewünscht hatte und von diesem sehr gepriesen war, lebte vergnügt in diesem Walde. Daher sage ich:

268. Wer Verstand hat, der hat Stärke. Woher hätte der Dumme Kraft? Sieh! Ein Löwe, vor Stolz sinnlos, ist vom Häschen zu Tod gebracht. [270])

Drum, wenn du es gutheißest, will ich hingeh'n und durch die Macht meiner Klugheit ihre Freundschaft trennen.“

Karataka sagte: „Lieber! Wenn es so ist, so mögen deine Wege glücklich sein! Möge geschehn, was du beabsichtigst!“

Als darauf Damanaka den Pingalaka ohne Sandschiwaka erblickte, benutzte er diese Gelegenheit, verbeugte sich und setzte sich vor ihm nieder. Pingalaka aber sagte zu ihm: „Lieber! Warum hast du dich so lange nicht seh'n lassen?“ Damanaka antwortete: „Königliche Majestät bedürfen meiner ganz und gar nicht; darum nahe ich mich nicht. Trotzdem wird mein Herz heftig gepeinigt, weil ich sehe, wie des Königs Angelegenheiten zu Grunde gehn, und aus Bekümmerniß komme ich von selbst, um zu reden. Denn man sagt auch:

269. Liebes oder selbst Unliebes, Glückliches und Unglückliches sollst du selbst ungefragt sagen dem, dessen Wohlergeh'n du wünschst." [271])

Als aber Pingalaka diese seine absichtsvolle Rede hörte, sagte er: „Was willst du eigentlich sagen? Sprich es rein heraus!"

Dieser sagte darauf: „Majestät! Dieser Sandschiwaka hat gegen Ew. Gnaden Verrätherei im Sinn. Mir, der ich sein Vertrauen gewonnen, hat er heimlich Folgendes gesagt: «He! Damanaka! Ich habe dieses Pingalaka starke und schwache Seiten kennen gelernt. Ich werde ihn nun tödten, mir die Oberherrschaft über alles Wild aneignen und dich zu meinem Minister machen»."

Pingalaka aber [272]), da er diese furchtbare Rede hörte, die ihn wie der schwerste Donnerschlag traf, verlor die Besinnung und antwortete auch nicht eine Silbe.

Damanaka, da er ihn in diesem Zustand erblickte, dachte: „Er ist doch durch Liebe an diesen Sandschiwaka gefesselt: deshalb wird der König sicher durch diesen Minister zu Grunde geh'n. Man sagt auch:

270. Sobald ein Fürst einen Minister zum Herrn in seinem Reiche macht, so ergreift diesen Bethörung und Uebermuth, aus Stolz verdrießt ihn des Dieners Stand und so verdrossen pflanzt sich Begierde nach Unabhängigkeit in sein Herz; aus Unabhängigkeitsgier dann aber stellt er des Fürsten Leben nach. [273])

Was ist also hier rathsam?"

Pingalaka aber, nachdem er wieder zum Bewußtsein gekommen war, sagte zu ihm: „Damanaka! Sandschiwaka ist doch ein Diener, der mir so lieb wie mein Leben ist. Wie sollte der Verrath gegen mich im Sinne führen?"

Damanaka antwortete: „Diener — nicht Diener! [274]) das sind Worte, die auf sehr verschied'ne Weisen verstanden werden können. Man sagt auch:

271. Keinen einzigen Mann gibt es, der nicht der Kön'ge Macht begehrt; nur die, die keine Kraft haben, dienen den Kön'gen allerwärts." [275])

Pingalaka sagte: „Lieber! Trotzdem verändert sich meine Gesinnung gegen ihn nicht. Sagt man doch auch mit Recht:

272. Wer wird nicht seinen Leib lieben, wenn er auch voll Gebrechen ist: wer einmal Freund, wenn auch fehlend, der bleibt doch immer unser Freund." [276])

Damanaka sagte: „Daher grade dieses Unglück!“ [277]) Man sagt auch:

273. Auf wen der Fürst allzu gnädig sein Aug' einmal geworfen hat, ob hochgeboren ob niedrig, der ist der Göttin „Glück“ Gefäß. [278])

Aber um welcher ausgezeichneter Eigenschaft willen hält der Herr den Santschiwaka, welcher doch gar nichts Hervorragendes besitzt, in seiner Nähe? Wenn aber Majestät etwa so denkt: «er hat einen großen Körper; vermittelst desselben werde ich meine Feinde vernichten», so ist dieser Schluß bei ihm nicht richtig: denn er ist ein Grasfresser; Eurer Majestät Feinde dagegen sind Fleischfresser, daher ist die Verbindung mit ihm zur Bewältigung Eurer Feinde von keinem Nutzen. Drum möge er getödtet werden, nachdem ihm seine Schuld vorgehalten ist.“

Pingalaka sagte:

274. „Wen du vorher als Rechtschaffnen in dem Rathe bezeichnet hast, den sollst du nimmer anklagen, wenn du dein Wort in Ehren hältst. [279])

Außerdem habe ich ihm auf dein Wort hin vollständige Sicherheit gewährt. Wie kann ich ihn nun selbst umbringen? Dann ist Santschiwaka in jeder Weise mein Freund. Ich habe gar keinen Zorn gegen ihn. Man sagt auch:

275. Dieser Daitja, durch mich mächtig, darf nicht durch mich zu Grunde gehn; sogar den selbstgepflegten Giftbaum *selbst* auszurotten, ziemt sich nicht. [280])

Und so:

276. Entweder schenk' von Anfang an Nicht-liebende keine Liebe! Oder wenn du sie schenkst, so laß sie sich von Tag zu Tag vermehren! [281]) Erst zu erheben, dann niederzuwerfen, *das* nur bereitet Schande; daß falle, was auf dem Boden steht, wird nicht einmal gefürchtet.

Und so:

277. Wer gütig gegen Wohlthäter, was ist an dessen Güte groß? Wer gütig gegen Schuldvolle, der wird von Guten gut genannt. [282])

Deshalb darf ich nichts Feindliches gegen ihn begehn, selbst wenn er Verrath im Sinne hätte.“

Damanaka sagte: „Das ist nicht Pflicht eines Königs, daß er selbst dem Verräther verzeihe. Man sagt auch:

278. Wer einen Diener, der gleich reich ist, gleich mächtig, unsre Schwächen kennt, beharrlich ist, und halb herrschet, nicht umbringt, der kommt selber um. [283])

Außerdem hast du infolge deiner Freundschaft mit ihm sämmtliche Königspflichten vernachlässigt. Infolge dieser Vernachlässigung deiner Königspflichten ist dir auch dein gesammtes Gefolge entfremdet worden. Denn Sandschiwaka ist ein Grasfresser, du aber und deine Unterthanen sind Fleischfresser. Wenn du aber hierbei beharrst, so scheint selbst deine eigne Natur gleichsam eingenommen gegen Verletzung von lebendigen Wesen. Wieso sollen nun jene Fleisch fressen, wenn du dich nicht mehr darum bemühst? So werden alsdann alle fleischfressenden Diener dich, der du dessen ermangelst, verlassen und in einen andern Wald gehn. Alsdann bist auch du durch deinen Umgang mit diesem zu Grunde gerichtet. Du wirst auf der Jagd niemals wieder Erfolg haben. Man sagt auch:

279. Wie die Diener, die man brauchet, und wie die sind, die einer liebt, so grade wird der Herr werden, das ist unzweifelhaft gewiß.

Und so:

280. Auf heißem Eisen ist vom Tropfen auch eine Spur nicht mehr zu sehn; derselbe, wenn er auf des Lotus Blatt ruht, strahlt in Perlgestalt: wird Perle selbst, wenn in glücklicher Stund' er in des Meeres Auster fällt: so folgt gewöhnlich aus der Umgebung hoher, mittler und niederer Stand. [284])

Und so:

281. Durch die Verbindung mit Schlechten verändern auch die Guten sich: als Durjodhana's Bundsbruder zog Bhischma aus zum Rinderraub. [285]).

Daher vermeiden auch die Edeln Verbindung mit Gemeinen. Man sagt auch:

282. Weß Charakter du nicht kennest, dem gib auch keine Zufluchtsstatt: durch einer Wanze Schuld büßt ihr Leben die langsam Kriechend' ein."

Pingalaka sagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Neunte Erzählung.

Die Wanze und die Laus.

Ein König hatte an einem gewissen Ort ein sehr schönes Bett. In diesem wohnte, in der Mitte zwischen einem Paar sehr weißer Tücher, eine weiße Laus, mit Namen Mandavisarpini. *) Diese brachte da ihre Zeit vergnügt zu, indem sie sich von des Königs Blut nährte. Da kam eines Tages, herumirrend, eine Wanze, Agnimukha **) mit Namen, in dieses Bett. Als jene diese erblickte, sprach sie mit betrübtem Gesicht: „O Agnimukha! Woher kommst du zu diesem dir nicht gebührenden Ort? Geh rasch weg, ehe dich noch jemand bemerkt!" Diese antwortete: „O Glückliche! Selbst zu einem Schlechten, wenn er ins Haus kommt, paßt es sich nicht, so zu sprechen. Man sagt ja:

283. «Komm! Willkommen! Setz' dich hier nieder! Warum hab' ich dich so lang' nicht gesehn? Wie geht es? Bist du etwa krank? Dein Wohlsein! Ich bin erfreut, dich zu sehen!» So paßt es sich für die Guten immer, selbst wenn ein Nied'rer kommt zum Haus. Dies ist, der heil'gen Schrift gemäß, des Hausherrn Pflicht, die leicht ist und zum Himmel führt. [286])

Außerdem habe ich vieler Menschen verschiedenartiges Blut gekostet, welches durch Schuld ihrer Nahrung von salzigem, beißendem, bittrem, zusammenziehendem und saurem Geschmack war; aber noch niemals habe ich honigsüßes Blut geschmeckt. Wenn du mir nun eine Gnade erweisen willst, so laß mich das Glück genießen, mit der Zunge das süße Blut dieses Königs zu kosten, welches sich infolge des Genusses von mit mancherlei Gewürzen gekochten Speisen, Getränken, Leckereien und Näschereien in seinem Körper gebildet hat. Man sagt auch:

---

*) „die langsam Kriechende".

**) „Feuermund".

284. Dem König und dem Blutarmen gewährt die Zunge gleiche Lust: sie gilt allein als das beste: ihretwegen quält sich der Mensch.

Und so:

285. Wenn in der Welt kein Ding wäre, das der Zunge Vergnügen macht, dann würde keiner Dienst thuen, oder andern gehorsam sein.

Und ein andres:

286. Spricht ein Sterblicher Unwahrheit, ehrt er, was nicht der Ehre werth, geht er aus seiner Heimat weg: alles thut er des Bauches halb.

So muß ich, der ich, von Hunger gequält, in dein Haus gekommen bin, dich um Nahrung bitten: es geziemt sich nicht, daß du allein dieses Königs Blut genießest."

Nachdem sie dies gehört, sagte Mandavisarpini: „Hör'! Wanze! Ich will zuerst dieses Königs Blut kosten, nachher alsdann, sobald er in Schlaf liegt [287]), auch du, schnellfüßiger Agnimukha! Wenn du also so mit mir das Blut trinken willst, so bleibe: koste das so sehr gewünschte Blut!" Die Wanze antwortete: „Glückliche! Ich werde es so machen; mich treffe der Götter und meiner weltlichen und geistlichen Aeltern Fluch, wenn du nicht erst des Königs Blut kostest!"

Während sie so miteinander sprachen, legte sich der König ins Bett und fing an einzuschlafen. Die Wanze aber, deren Leidenschaft durch die Begehrlichkeit der Zunge aufgeregt war, biß den König, während er noch wachte; sagt man ja doch mit Recht:

287. Die Urnatur läßt durch keine Anweisung sich verändern; sogar sehr heiß gemachtes Wasser wird wieder kalt in kurzer Zeit.

288. Wenn Feuer einmal kalt sein wird, der Kaltstrahlende brennend heiß, alsdann wird man auch umwandeln können der Sterblichen Urnatur. [288])

Der König aber, welcher wie von einer Nadelspitze gestochen war, verließ das Lager, stand augenblicklich auf und

rief: „He! Seht einmal nach! In dieser Decke ist sicherlich entweder eine Wanze oder eine Laus: denn ich bin gebissen."

Die Haremsdiener aber, welche gegenwärtig waren, schlugen eiligst das Deckbett zurück und stellten mit scharfen Blicken eine Untersuchung an. Mittlerweile war die Wanze durch ihre große Schnelligkeit ans Ende der Bettstelle [289]) gehuscht. Mandavisarpini aber, die sich in die Falten des Bettzeugs verkrochen hatte, wurde von ihnen gesehen und umgebracht. Daher sage ich:

289. Weß Charakter du nicht kennest, dem gib auch keine Zufluchtsstatt: durch einer Wanze Schuld büßt ihr Leben die langsam Kriechend' ein. [290])

Indem du dieses beherzigst, mußt du ihn umbringen. Wo nicht, so wird er dich tödten. Man sagt auch:

290. Wer seine nächsten Freund' aufgibt und Fremde sich zu Freunden macht, der wird dem Tod anheimfallen, gleichwie König Kakudruma." *) [291])

Pingalaka sagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Zehnte Erzählung.

Der blaue Schakal [292]).

In einer gewissen Waldgegend wohnte ein Schakal, mit Namen Tschandarava. **) Dieser drang einst, von Hunger überwältigt und von der Begierde seiner Junge getrieben, in das Innere einer Stadt. Als ihn aber die in der Stadt hausenden Hunde allenthalben herumlaufen sahen, fingen sie an, ihn mit den Spitzen ihrer scharfen Zähne zu beißen. Von ihnen gebissen, stürzte er sich, aus Furcht für sein Leben, in das in der Nähe befindliche Haus eines Färbers. Da war nun ein großes Gefäß voll Indigo zubereitet, und, von den Hunden verfolgt, fiel er grade dahinein. Als er aber heraus-

*) s. Anm. 291.

**) „schrecklich schreiend".

kam, war er vom Indigo ganz blau gefärbt. Drauf liefen alle Hunde, da ſie eine ſolche Art Schakal nicht kannten, wohin ſie kommen konnten. Tſchandarava aber benutzte dieſe Gelegenheit und machte ſich auf den Weg nach dem Wald. Die Indigofarbe wich aber niemals von ihm. Man ſagt ja:

291. Seſamſchminke, Thoren und Weiber und Krebſe, ſowie Fiſche auch, Indigo und Trunkenbolde laſſen nimmer, was ſie gefaßt. [293])

Wie ſie nun dieſes völlig neue Thier erblickten, welches einen Glanz hatte, ähnlich dem mit der ſchwarzen Mimoſa zu vergleichenden Gift am Halſe des Siva [294]), verloren ſämmtliche Thiere des Wildes: Löwen, Tiger, Panther, Wölfe und ſo weiter vor Furcht die Beſinnung, flüchteten nach allen Seiten und ſagten [295]): „O weh! Woher in aller Welt mag dieſes nie vorher geſehene Thier hierher gekommen ſein? Niemand weiß, was ſein Treiben und wie ſeine Stärke iſt. Drum laßt uns weggehn, ſo weit wie möglich! Man ſagt ja:

292. Weß Treiben man und Abſtammung und Körperkraft nicht kennet, dem vertrauet nimmermehr der Kluge, wenn ihm ſein Wohl am Herzen liegt.

Tſchandarava aber, als er ſie von Furcht verwirrt ſah, ſagte Folgendes: „He! He! Ihr Thiere! Warum flieht ihr ſo erſchreckt vor meinem Anblick? Fürchtet euch nicht! Brahman ſelbſt hat mich heut vor ſich gerufen und ſo angeredet: «Weil unter den Thieren kein König iſt, ſo biſt du heute von mir zum Herrn über alle Thiere geſalbt unter dem Namen Kakudruma. Geh nun zur Erde und herrſche über ſie alle!» Darauf bin ich hierher gekommen. Nun ſollen alle Thiere beſtändig unter dem Schatten meines Schirmes wohnen! Ich, König Kakudruma mit Namen, bin der König der Thiere in den drei Welten geworden!“

Nachdem ſie dies gehört, umringten ihn die Thiere, den Löwen an der Spitze, und ſprachen: „Herr! Gebieter! Ertheile deine Befehle!“

Darauf gab er dem Löwen die Stelle eines Ministers, dem Tiger die Bewachung seines Lagers, dem Panther die Oberaufsicht über den Betel, dem Elefanten das Amt des Thürhüters [296]), dem Affen das Tragen des Sonnenschirmes; mit denjenigen aber, die zu seinem Geschlecht gehörten, sprach er nicht einmal ein Wort: alle Schakale wurden an den Hals gepackt und herausgeworfen. Indem er nun so das Königsamt verwaltete, tödteten der Löwe und die übrigen Raubthiere das Wild und legten es ihm zu Füßen. Er aber vertheilte es nach der Pflicht des Gebieters und gab einem jeden davon. Indem so die Zeit verging, hörte er einst, während er sich im Staatsrath befand, aus der Ferne das Geschrei einer heulenden Schakalheerde. Wie er diesen Ton vernahm, starrten ihm die Haare am Körper vor Freude in die Höhe, vor Ergötzen füllten sich seine Augen mit Thränen, er erhob sich und fing an, in schrillem Ton zu heulen. Als aber der Löwe und die übrigen Thiere diesen schrillen Ton hörten, dachten sie, „das ist ein Schakal!" standen einen Augenblick mit vor Scham zu Boden gesenktem Gesicht und sagten dann zueinander: „Ha! Wir haben uns von diesem lumpigen Schakal anführen lassen! Schlagt ihn todt! Schlagt ihn todt!" Der Schakal aber, als er dies hörte, suchte zu fliehen, wurde aber von dem Löwen und den übrigen Thieren sogar an ungeziemendem Orte [297]) in Stücke gerissen und so getödtet. Daher sage ich:

293. Wer seine nächsten Freund' aufgibt und Fremde sich zu Freunden macht, der wird dem Tod anheimfallen, gleichwie König Kakudruma." [298])

Nachdem er dies gehört, sagte Pingalaka: „He! Damanaka! Welchen Beweis hast du dafür, daß er gegen mich schlechtgesinnt ist?"

Dieser antwortete: „Majestät! Heute hat er in meiner Gegenwart den Entschluß gefaßt und gesagt: «Morgen will ich Pingalaka tödten!» und Folgendes diene dir in Bezug darauf als Beweis: Morgen wird er zu dem von ihm erwählten Zeitpunkt, Gesicht und Augen von Zorn geröthet, mit aufgeworfener Unterlippe in die Luft blickend, sich auf einen ungewohnten Platz niederlassen und dich mit wildem Blick betrachten. Dies beherzigend, thue, was angemessen!"

Nachdem er ſo geſprochen, verneigte er ſich vor ihm und machte ſich auf den Weg zu Sandſchiwaka. Sandſchiwaka aber, da er ihn nach Art eines Aengſtlichen Schritt vor Schritt herankommen ſah, ſprach ehrfurchtsvoll zu ihm: „O Freund! Sei willkommen! Du haſt dich lange nicht ſehen laſſen. Befindeſt du dich wohl? Sprich denn, damit ich dir, der du in mein Haus gekommen, ſelbſt was man nicht zu geben braucht, gebe. Denn man ſagt auch:

294. Die ſind glücklich, die hochweiſe, die auf Erden des Preiſes werth [299]), zu deren Haus die Herzfreunde kommen, gilt es, etwas zu thun."

Damanaka ſagte: „Wie kann ſich ein Hofmann wohlbefinden? Man ſagt ja:

295. Die, die ſich Fürſtendienſt weihen, deren Glück hängt von andern ab; ihr Herz iſt nimmermehr ruhig, ſelbſt ihr Leben ſtets in Gefahr. [300])

Und ſo:

296. Siehe, was Diener thun, welche Reichthum ſuchen durch Fürſtendienſt: ſelbſt des eigenen Leibs Freiheit wird von den Thoren eingebüßt. [301])

Und ein anderes:

297. Ewige Armuth, rückkehrend in jedem Leben zu ſchwerem Leid, iſt gegen Fürſtendienſtnahrung eine unendlich klein're Qual. [302])

298. Fünf ſind's, die Vjáſa, trotz Lebens, dennoch unter die Todten zählt: den Armen, Kranken und Thoren, den Verbannten und Fürſtenknecht. [303])

299. Sie eſſen nicht vor Dienſteifer, ſtehn ungeſchlafen wieder auf, mögen furchtlos kein Wort reden: lebt da ein Fürſtendiener noch? [304])

300. Die, welche Fürſtendienſt nennen ein Hundeleben, reden falſch: der Hund bewegt ſich freiwillig, der Fürſtendiener auf Befehl. [305])

301. Am Boden liegen, keuſch leben, Abmagerung und ſchmale Koſt: darin ſind Diener gleich Büßern: Sünd' und Tugend der Unterſchied. [306])

302. Selbſt Kälte, Hitze und ſonſt Leiden, welche der Für-

ſtendiener trägt, helfen wenig zu Reichthum ihm, wenn er nicht von der Tugend läßt.

303. Ein noch ſo feiner, ganz reiner, dick und fetter und lieblicher Leckerbiſſen, was iſt er werth, wird er durch Fürſtendienſt erlangt?“ [307])

Sandſchiwaka ſprach: „Was willſt du denn aber eigentlich ſagen?“ Jener antwortete: „Freund! Es geziemt ſich nicht, daß Miniſter einen gefaßten Entſchluß verrathen. Denn man ſagt auch:

304. Wer, im Miniſteramt ſtehend, ſeines Herren Beſchluß verräth, der wird zur Hölle einfahren, weil er des Königs Werk zerſtört. [308])

305. Wenn ein Miniſter ausplaudert ſeines Königs Geheimniſſe, ſo iſt er deſſen «Schwertmörder», wie Nârada verkündet hat. [309])

Trotzdem will ich wegen der Bande der Freundſchaft, die mich an dich knüpfen, das Amtsgeheimniß brechen, weil du im Vertrauen auf mein Wort an dieſen Königshof gekommen biſt. Man ſagt ja:

306. Wenn einer, weil er wem traute, den Tod erleidet irgendwie, ſo iſt ſein Tod das Werk jenes: das iſt das Wort, das Manu ſprach. [310])

Pingalaka iſt nämlich gegen dich übel geſinnt und heute hat er zu mir unter vier Augen geſagt: «Morgen bringe ich den Sandſchiwaka um und werde ſo meinem geſammten Gefolge auf lange Zeit Sättigung bereiten». Darauf ſagte ich zu ihm: «O Herr! Es ziemt ſich nicht, durch Verrath am Freunde ſeinen Lebensunterhalt zu erwerben». Denn man ſagt auch:

307. Eines Brahmanen Mord ſelber wird mittels Buße ausgeſühnt, doch eines Freundes Mord niemals, und wenn man ſich zerriſſe drum. [311])

Darauf ſagte er zu mir voll Unwillen [312]): «Ha! Du Böſewicht! Sandſchiwaka iſt ja ein Grasfreſſer und wir ſind Fleiſchfreſſer. Daher beſteht zwiſchen uns eine auf unſerm Grundweſen beruhende Feindſchaft. Wie kann alſo ein Feind vor meinen Augen geduldet werden? Darum ſoll er durch eines der Mittel, deren erſtes Schmeicheln iſt [313]), getödtet werden. Auch trifft uns durch ſeine Ermordung keine Schuld. Man ſagt ja:

308. Den Feind — und wär' er Eidam ſelbſt — ſchafft der Verſtänd'ge aus dem Weg: iſt's nicht auf andre Art möglich, ſo iſt auch Mord nicht unerlaubt.

309. «Ob Recht, ob Unrecht» denk' niemals der Krieger, der zum Kampfe geht: Dhrischtadjumna iſt vor Zeiten im Schlaf ermordet von Drona's Sohn. [314])

So bin ich denn, nachdem ich ſeinen Entſchluß erfahren habe, zu dir hierher gekommen; jetzt fällt keine Schuld der Treuloſigkeit auf mich; ich habe dir den wohlverheimlichten Beſchluß kund gethan. Thue nun, was dir dagegen dienlich ſcheint!'"

Sandſchiwaka aber, nachdem er dieſe Rede, furchtbar wie ein Donnerſchlag, gehört hatte, verlor einen Augenblick die Beſinnung. Alsdann, nachdem er wieder zu ſich ſelbſt gekommen [315]) war, ſagte er voll Kummer Folgendes: „Ach, mit Recht ſagt man:

310. Meiſt werden Frauen Schlechten zu Theil, lieblos iſt der Könige Herz, Reichthum läuft dem Geizhals nach, die Wolke regnet auf Berg und Meer. [316])

311. Wer thörichterweiſe bei ſich denkt: «Ich ſtehe in des Königs Gunſt», in dem erkenne einen Ochſen, der die Hörner verloren hat.

312. Lieber den Wald! Lieber betteln! Von Laſtentragen eh'r gelebt! Lieber krank ſein, als Glücksgüter gewinnen durch Beamtenthum. [317])

Darum habe ich unangemeſſen gehandelt, indem ich Freundſchaft mit ihm ſchloß. Denn man ſagt auch:

313. Nur wo beide an Reichthum gleich und beide gleich ſind an Geſchlecht, da geziemet ſich Eh', Freundſchaft, doch zwiſchen Stark- und Schwachen nicht. [318])

Und ſo:

314. Der Hirſch begehrt ſich mit dem Hirſch zu einen, Stier mit dem Stier und Roſſe mit den Roſſen, der Thor mit Thoren, der Weiſe mit dem Weiſen: des Strebens und Charakters Gleichheit bildet Freundſchaft.

Drum wenn ich auch hingehe und ihn mir geneigt zu machen ſuche, ſo wird er mir doch nicht gnädig werden. Denn man ſagt auch:

315. Wer aus irgendeinem Grunde in heftigen Zorn gerathen iſt, ſicherlich wird der verſöhnet, ſobald der Grund entfallen iſt; wer aber ohne allen Grund die größte Feindſchaft hat gefaßt, auf welche Weiſe könnte man zufrieden ſtellen dieſen je? [319])

Ach! Ach! Mit Recht ſagt man Folgendes:

316. Treuergeb'nen, Verdienſtvollen, des Freundes Beſtem ſich Widmenden, des Dienſtes Regeln und Weſen Kennenden, ſelbſt wenn ſie frei ſind von Verrath [320]), liegt doch im ſchwankenden Herzen die Qual: wird es gut gehn oder nicht? Drum iſt der Dienſt bei einem König wie der des Meers ſtets furchtgepaart.

Und ſo:

317. Eine Wohlthat ſogar von Liebergebenen wird verhaßt und von andern dient augenfällig eine Unthat zur Liebe ſelbſt: weil ſchwer zu ergründen der Könige mannichfach wechſelvoller Sinn, iſt unergründlichſt des Dieners Amt, nicht zu bemeiſtern von Heiligen ſelbſt. [321])

Das aber ſeh' ich ein: Pingalaka iſt von andern in ſeiner Nähe Befindlichen, welche es nicht ertragen können, daß er mir gnädig iſt, gegen mich aufgehetzt. Deswegen ſpricht er ſo von mir, obgleich ich ſchuldlos bin. Man ſagt auch:

318. Daß der Herrſcher andern gnädig, ertragen dieſe Diener nicht; Feind ſind ſie ſelbſt bei Wohlthaten, voll Zorn, wie Frauen eines Manns. [322])

Und dies iſt auch darum der Fall, weil, wo ſich Begabte in der Nähe befinden, Unbegabten keine Gunſt zu Theil wird. Man ſagt auch:

319. Vor den Gaben des Hochedlen ſchwinden Begabter Gaben ſelbſt; bei Nacht erſtrahlt des Lichts Flamme, nicht aber, wenn die Sonne ſcheint." [323])

Damanaka ſagte: „Ah! Freund! Wenn es ſo iſt, ſo haſt du nichts zu fürchten. [324]) Wenn er auch durch dieſe Böſewichter aufgereizt iſt, ſo wird er doch durch deine Beredſamkeit zur Gnade zurückkehren." Jener antwortete: „Ach! Was du ſagſt, iſt nicht richtig. Man kann ſich ſelbſt in der Mitte unbedeutender Böſewichter nicht aufrecht erhalten. Sie wenden eine andre Hinterliſt an und verderben [325]) einen ſicherlich. Denn es heißt auch:

320. Viele niedrige Schlauköpfe, die all ſich nähren durch Pfiffigkeit, können zu Unrecht Recht machen, wie Kräh' und Sippſchaft beim Kameel." [326])

Damanaka ſagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Elfte Erzählung.

Der Löwe, ſeine Miniſter und das Kameel. [327])

In einer Waldgegend lebte einſt ein Löwe, Namens Madotkata *), und deſſen Diener waren ein Panther, eine Krähe und ein Schakal. Indem dieſe aber einſt hier und da herumſchweiften, ſahen ſie ein von einer Karavane abgekommenes Kameel, Namens Krathanaka. **) Der Löwe ſagte darauf: „Erkundigt euch doch, ob es ein Waldthier iſt, oder ein Hausthier!“ Nachdem ſie dies gehört, ſagte die Krähe: „O Herr! Dies iſt ein Hausthier, Kameel genannt, eine Art Geſchöpf, welches du freſſen kannſt. Deshalb laß es umbringen!“ Der Löwe ſagte: „Ich tödte niemand, der in mein Haus getreten. Man ſagt auch:

321. Sogar wer ſeinen Feind mordet, wenn er furchtlos vertrauensvoll ins Haus ihm trat, deß Schuld gleichet dem Mord von hundert Brähmanas.

Darum verſprecht ihm vollſtändige Sicherheit und führt es zu mir, damit ich es nach dem Grund ſeiner Hierherkunft frage.“

Darauf forderten alle zuſammen das Kameel auf, Vertrauen zu faſſen, verſprachen ihm Sicherheit und führten es vor Madotkata; nachdem es ſich ehrfurchtsvoll verbeugt, ſetzte es ſich nieder. Alsdann erzählte es auf deſſen Befragen ſeine ganze Geſchichte von der Zeit an, wo es von der Karavane abgekommen war. Darauf ſagte der Löwe: „O Krathanaka! Gehe nicht zum Dorf zurück, um dich wieder der Qual des Laſttragens zu unterziehen. Bleib furchtlos bei mir hier im Wald und genieße die ſmaragdgleichen vortrefflichen Gräſer!“ Das Kameel aber ſagte: „Ja!“ und hauſte vergnügt in der

*) „der brünſtige Elefant“, oder vielleicht, nach der etymologiſchen Bedeutung, „der vor Stolz Wüthende“.

**) Dies iſt der Name einer weißen Art Agallochum, welcher dem Kameel ſeiner Farbe wegen gegeben ſcheint.

Mitte von ihnen, indem es bei ſich dachte: „Ich brauche mich vor nichts in aller Welt zu fürchten“.

Eines Tages nun [328]) hatte Madotkata mit einem großen im Walde lebenden Elefanten einen Kampf; da erhielt er durch deſſen mörſerkeulengleichen Stoßzahn eine Wunde und wenig fehlte, daß er infolge davon das Leben eingebüßt hätte; ſein Körper wurde aber ſo ſchwach, daß er nicht einmal den Fuß irgendwohin bewegen konnte. Da geriethen die Krähe und die übrigen alle durch ſeine Ohnmacht in Hungersnoth und ſchweres Leid. Der Löwe aber ſagte zu ihnen: „He da! ſucht irgendwo irgendein Thier, damit ich, obgleich ich in dieſem Zuſtande bin, es tödte und euch Nahrung verſchaffe.“ Darauf fingen ſie alle vier an herumzuſchweifen. Da ſie aber gar nichts erblickten, ſo pflogen die Krähe und der Schakal miteinander Rath. [329]) Der Schakal ſprach: „He, Krähe! wozu das viele Herumſchweifen? da ſteht ja Krathanaka voll Vertrauen auf unſern Herrn. Laß uns ihn tödten! das gibt Lebensunterhalt für das ganze Gefolge.“ Die Krähe antwortete: „Ah! du ſprichſt ganz angemeſſen. Aber der Herr hat ihm Sicherheit verſprochen. Darum darf es nicht getödtet werden.“ Der Schakal ſagte: „O Krähe! ich werde durch meine Vorſtellungen den Herrn beſtimmen, daß er es umbringt. Drum bleibe du hier, bis ich nach Hauſe gegangen bin, des Herrn Befehl empfangen habe und wieder zurückkehre.“

Nachdem er ſo geſprochen, machte er ſich eilig auf den Weg zum Löwen. Zu dem Löwen gekommen ſprach er Folgendes: „O Herr! herumſchweifend haben wir den ganzen Wald durchſucht, aber kein einziges Thier [330]) angetroffen. Was ſollen wir nun thun, da wir vor Hunger nicht einmal einen Fuß mehr vorwärts bewegen können? Auch Majeſtät ſcheint etwas Nahrhaftes eſſen zu müſſen. Wenn ſie daher befiehlt, ſo läßt ſich jetzt aus Krathanaka's Fleiſch ein nahrhaftes Mahl [331]) bereiten.“

Als aber der Löwe dieſe ſeine abſcheuliche Rede hörte, ſagte er von Zorn erfüllt: „Pfui, pfui! du gemeinſter Böſe-

wicht! wenn du das noch einmal ſagſt, ſo werde ich dich augenblicklich umbringen. Da ich ihm Sicherheit verſprochen habe, wie kann ich es nun ſelbſt tödten! Man ſagt ja:

322. Kuhſpende nicht, Landſpende nicht, nicht Speiſeſpende ſind ſo das Höchſte als, nach der Weiſen Urtheil, an aller Spenden Spitze ſteht die Spende der Furchtloſigkeit.[332])

323. Sämmtliche Opfer, vollzogen mit der Spenden vortrefflichſten, wiegt eines einz'gen angſtvollen Geſchöpfes Lebensſich'rung auf."

Nachdem er dies gehört, ſagte der Schakal: „O Herr! wenn das Kameel im Vertrauen auf die ihm gewährte Sicherheit umgebracht wird, dann begehſt du eine Sünde. Aber, wenn es aus Ergebenheit gegen deine Majeſtät ſein Leben von ſelbſt anbietet, dann begehſt du keine Sünde. Wenn es ſich daher ſelbſt zum Tode anträgt, dann darf es getödtet werden, oder einer von uns muß umgebracht werden. Denn Majeſtät bedarf einer nahrhaften Speiſe und geht, wenn der Hunger nicht geſtillt wird, der Auflöſung entgegen. Wozu haben wir aber unſer Leben, wenn wir es nicht zum Nutzen unſres Herrn fahren laſſen? Wenn Majeſtät etwas Unangenehmes zuſtößt, dann iſt es unſre Pflicht, ſelbſt rückwärts ins Feuer zu gehn. Man ſagt auch:

324. Wer im Geſchlecht das Oberhaupt, des Leben iſt auf jede Art zu wahren; wenn er dahin, iſt auch das Haus vernichtet[333]): nicht fahren Räder nach zerbrochner Nabe."

Nachdem er dies gehört, ſagte Madotkata: „Wenn dem ſo iſt, ſo thue was dir gut ſcheint."

Als der Schakal dies vernommen, ging er eilig zurück und ſagte zu ihnen allen: „Hört, hört! der Herr befindet ſich ſehr ſchlecht. Das Leben ſitzt ihm ſchon in der Naſenſpitze. Wozu alſo das Herumjagen? wer wird uns in dieſem Walde ſchützen, wenn er nicht mehr iſt?[334]) Drum laßt uns gehn und ihm, den die Krankheit: Hunger in die andre Welt treiben will, unſre eignen Leiber zum Geſchenk machen, damit

wir unsre Schuld für des Herrn Gnade abzahlen. Man sagt ja:

325. Der Diener, unter des Augen den Herrn ein Misgeschick betrifft, fährt bei lebendigem Leibe hinunter in den Höllenschlund."

Darauf gingen sie sogleich alle mit Thränen in den Augen zu Madotkata, verbeugten sich und setzten sich nieder. Als er sie um sich sah, sagte Madotkata: „Ach! habt ihr irgendein Thier gefangen oder gesehen?" Darauf antwortete aus ihrer Mitte die Krähe: „O Herr! wir sind schon allenthalben umhergerannt, haben aber kein Thier weder gefangen noch gesehn. Deshalb möge der Herr jetzt mich verzehren und dadurch sein Leben fristen: so wird Majestät sich erquicken und ich werde in den Himmel kommen. Denn man sagt auch:

326. Der Diener, welcher treusinnig für seinen Herren das Leben läßt, gewinnt die höchste Rangstufe, von Alter frei und frei von Tod."

Nachdem der Schakal dies gehört, sagte er: „Ach! dein Körper ist sehr klein. Wenn er dich auch verzehrt, so wird das dem König das Leben doch nicht fristen; außerdem ist es auch schädlich. Man sagt auch:

327. Der Hund sogar verschmäht Krähfleisch; selbst wenig davon ist ungesund; wozu auch eine Speis' essen, an der man sich nicht sättigen kann?

Du hast nun deine Ergebenheit gegen den Herrn bewiesen und deine Verpflichtung für des Herrn Nahrung abgetragen; auch hast du dir in beiden Welten einen guten Leumund erworben. Darum tritt zurück, damit auch ich den Herrn anreden kann!"

Nachdem so geschehen, beugte sich der Schakal ehrfurchtsvoll und sagte: „O Herr! erhalte dein Leben heute durch meinen Leib und laß mich beide Welten erwerben! Denn man sagt auch:

328. Dem Herrn gebührt des Dienſtmannes Leben, da er's durch Sold erwarb; darum begeht er auch keine Sünde, wenn er es ihnen nimmt."

Als er aber dieſes gehört, ſagte der Panther: „Ah, du haſt ſchön geſprochen! aber auch dein Körper iſt ſehr klein und, da Krallen deine Waffen ſind, ſo gehörſt du zu demſelben Geſchlecht und darfſt deshalb nicht von ihm gefreſſen werden. Man ſagt ja:

329. Kein Weiſer eſſe Verbot'nes, wäre der Tod ihm noch ſo nah, zumal wenn es, obgleich wenig, ihn doch um beide Welten bringt.

Du haſt deine Blutsfreundſchaft nun bewieſen. Sagt man ja doch mit Recht auch Folgendes:

330. Darum heben die Erdherrſcher ihre Verwandten zu ſich empor; denn dieſe ändern ſich nimmer, nicht anfangs, mitten, nicht zu End.

Deswegen tritt zurück, damit auch ich mir des Herrn Gnade erwerbe."

Nachdem ſo geſchehen, verbeugte ſich der Panther und ſprach zu Madotkata: „O Herr! nimm jetzt meinen Leib zu deinem Lebensunterhalt. Im Himmel ſoll mir eine ewige Wohnung zu Theil werden und auf dem Erdboden mein Ruhm ſich in die weiteſte Ferne erſtrecken! drum trage du kein Bedenken hierbei! Man ſagt ja:

331. Treuergebenen Dienſtleuten, die geſtorben für ihren Herrn, wird ew'ge Wohnung im Himmel, auf Erden großer Ruhm zu Theil."

Nachdem er dies gehört, dachte Krathanaka: „Sie haben doch ſchöne Worte ausgeſprochen und der Herr hat keinen einzigen umgebracht. Darum will auch ich Angemeſſenes vortragen, damit ſie alle drei meine Rede loben." Nachdem er ſich ſo entſchloſſen ſprach er: „Ah! was du ſagſt iſt angemeſſen. Allein auch du biſt ein Krallenkämpfer! wie kann alſo der Herr auch dich freſſen? Man ſagt auch:

332. Wer sogar nur im Geist heget Unbilden gegen sein Geschlecht, den treffen ebendieselben in dieser und in jener Welt.

Darum tritt du zurück, damit ich den Herrn anrede!" Nachdem so geschehen, trat Krathanaka hervor, verbeugte sich und sprach: „O Herr! diese darfst du ja doch nicht essen. Deswegen laß dir meinen Leib zum Lebensunterhalt dienen, damit ich beide Welten gewinne. Denn man sagt auch:

333. Nicht Opfer nicht sogar Büßer erreichen solchen hohen Rang, als brave Fürstendienstleute, die für den Herrn sich opferten."

Nachdem er so gesprochen rissen ihm auf des Löwen Erlaubniß der Panther und der Schakal den Bauch auf, die Krähe hackte ihm die Augen aus und Krathanaka büßte sein Leben ein. Alsdann wurde er von allen diesen gemeinen Schlauköpfen aufgefressen. Daher sage ich:

334. Viele niedrige Schlauköpfe, die all sich nähren durch Pfiffigkeit, können zu Unrecht Recht machen, wie Kräh' und Sippschaft beim Kameel.[335])

Nachdem er diese Geschichte erzählt hatte sagte Sandschiwaka weiter zu Damanaka: „So, o Lieber! seh' ich vollständig ein, daß dieser beim König eine gemeine Umgebung hat und nicht verdient, von braven Männern bedient zu werden. Denn man sagt auch:

335. Bei Königen, welche unredlich, erglänzt ein Weiser nimmermehr, so wenig wie die Kriechente, die sich dem Geier zugesellt.[336])

Und so:

336. Ehre selbst den gleichgleichen König, sind Schwäne sein Gefolg, aber scheue den schwangleichen, wenn Geier seine Räthe sind.[337])

Sicherlich ist er durch irgendeinen Bösewicht gegen mich aufgehetzt worden. Darum spricht er so. So geht es ja auch. Man sagt noch:

337. Wird doch des Berges harter Boden von weichem Wasser untergraben und abgerieben, geschweige der Menschen weiche Herzen vom Ohrgeflüster der Zwietracht Säenden.

338. Von ins Ohr geträufeltem Gift gebrochen, was thut

die thörichte Menſchheit nicht? Sie weiht ſich ſelbſt dem Buddha-mönchthum, trinkt Wein aus Menſchenhirn ſogar.[338])

Ja mit Recht ſagt man Folgendes:

339. Obgleich mit Füßen getreten, obgleich geſchlagen mit hartem Stab, tödtet die Schlange doch einzig, wen ſie mit ihrem Zahn berührt. Ganz anders noch iſt der böſen Menſchen heimtückiſch grauſam Treiben: dem einen hängen ſie ſich ans Ohr und vernichten den andern bis auf den Grund.[339]).

Und ſo:

340. Ach wahrlich eine Mordweiſe, der Schlangen ganzes Widerſpiel! dem einen hängt er am Ohre und dem anderen bringt er Tod.[340])

Da die Dinge ſich aber ſo gewendet haben, was iſt nun zu thun? Ich frage dich weil du mein Freund biſt."

Damanaka antwortete: „Es iſt angemeſſen, daß du zunächſt in ein andres Land geheſt und einem ſolchen ſchlechten Herrn nicht Dienſt leiſteſt. Denn man ſagt auch:

341. Selbſt ſeinen geiſtlichen Vater darf man verlaſſen, wenn er ſtolz, nicht unterſcheidet Recht, Unrecht und auf unrechtem Wege geht."[341])

Sandſchiwaka ſagte: „Es iſt nicht möglich zu gehn, während der Herr gegen mich aufgebracht iſt. Auch werden die nicht glücklich[342]), die ſich nach einem andern Ort entfernen. Denn man ſagt auch:

342. Ein Weiſer, der gegen ſeinen Herrn gefehlt, ſchläft nicht, wenn er auch weit weg geht: lang ſind des Verſtändigen Arme: mit denen verletzt er, wer ihn verletzt hat.

So bleibt mir denn kein Rettungsmittel außer Kampf. Man ſagt auch:

343. Weder durch Pilgerfahrten noch durch Buße, noch durch hundert reiche Spenden erlangen die Paradiesbegehrenden jene Welten, zu denen in einem Augenblick die Helden in den Schlachten gelangen, nachdem ſie eingebüßt ihr Leben mit tapferm Sinne.[343])

344. Wer ſtirbt, gewinnt ewiges Leben, höchſten Ruhm wer am Leben bleibt: ſo fallen beide Vorzüge — ſonſt ſchwer zu erreichen — dem Helden zu.[344])

345. Zwei Männer sind's, die durchbrechen der Sonne Kreis in dieser Welt: der nur der Andacht lebende Mönch und der Held, der, vorn verwundet, fällt.

346. Das Blut, das triefend aus der Stirn herabfließt in des Helden Mund, ist gleich dem Somatrank, nach Vorschrift im Schlachtenopfer dargebracht.[345])

347. Die Frucht, welche durch goldreiche, der Ordnung gemäß, nach der Vorschrift über Spendungen, eine Menge von guten Brahmanen verehrende, mit vielen Geschenken ausgestattete, wohl dargebrachte Opfer erlangt wird, oder durch Wohnen an Pilgerorten und in Einsiedeleien, durch heilige Werke, Buße, Fasten und Aehnliches: die Frucht erlangt in einem Augenblick der in der Schlacht gefallne Held." [346])

Nachdem er dies gehört, dachte Damanaka: „Ich sehe, er hat den Entschluß gefaßt zu kämpfen. Wenn nun dieser schlimme Gesell mit seinen scharfen Hörnern den Herrn anfällt, so entsteht eine große Unannehmlichkeit. Ich muß daher nochmals mit meinem Verstand auf ihn zu wirken und auszurichten suchen, daß er in ein andres Land geht." Darauf sagte er: „Ach, Freund! du hast sehr verständig gesprochen. Aber was ist das für ein Kampf: ein Kampf zwischen Herrn und Dienern!? Man sagt auch:

348. Wer einen starken Feind erblickt, der sei auf seinen Schutz bedacht; und die starken sollen strahlen gleichwie des Mondes Glanz im Herbst.[347])

Und ferner:

349. Wer nicht des Feindes Kraft kennend, dennoch den Kampf mit ihm beginnt, der wird, wie von dem Strandläufer der Ocean, gedemüthigt."

Sandschiwaka sagte: „Wie war das?" Damanaka erzählte:

Zwölfte Erzählung.

Der Strandläufer und der Ocean.

In einer Gegend am Ufer des Oceans wohnte ein Strandläuferpärchen. Da wurde im Verlauf der Zeit[348]) das Weibchen, nachdem seine Brunstzeit gekommen war, trächtig. Als

ſich nun die Brütezeit nahte, ſagte ſie zu dem Männchen: „Höre, Geliebter! meine Brütezeit naht heran. Laß uns deshalb einen Ort aufſuchen, wo uns kein Unglück droht, damit ich da die Eier legen kann.“ Der Strandläufer ſagte: „Dieſes Ufer [349]) des Meers iſt bezaubernd. Darum brüte du nur hier.“

Jene ſagte: „Hierher tritt am Tage des Vollmonds die Meerflut über. [350]) Die reißt ſelbſt wütende Elefantenkönige fort. Drum laß uns in der Ferne irgendeinen andern Ort aufſuchen!“ Nachdem er dies gehört, ſagte der Strandläufer lächelnd: „O Liebe! was du ſagſt, paßt ſich nicht. Wie groß iſt denn das Meer, daß es meine Jungen verletzen könnte? Haſt du denn nicht gehört:

350. Welcher Menſch möchte thöricht von freien Stücken in das Feuer ſich ſtürzen, welches den Weg zu den Wolken eingeſchlagen hat, rauchlos iſt und immer großen Schrecken verbreitet? [351])

351. Wer weckt, gierig die Welt des Jama [352]) zu ſehen, den dem Gott der Vernichtung gleichen ſchlafenden Leu'n, der ruht, nachdem er des wütenden Elefanten Knollen [353]) zerfleiſcht hat?

352. Wer ſteigt hinab zu Jama's [352]) Palaſt und fordert von ſelbſt den Vernichter furchtlos heraus: „Nimm hin mein Leben, wenn du irgend ſtark genug dazu!“

353. Welcher Menſch, wenn er der Eigenſchaften Wirkung kennt, wird die Kälte durch Waſſer entfernen, wenn kalt ſich Morgenwind erhebt, gemiſcht mit Flöckchen Reifes? [354])

Darum lege nur hier ohne Zagen deine Eier! Man ſagt auch:

354. Wer aus Furcht zu unterliegen ſeinen Wohnort im Stiche läßt, wenn von dieſem ſein Weib Frucht trägt, nennen Weiſe ſie unfruchtbar. [355])

Und ſo:

355. Wer gequält von der Verachtung Pein, ſchimpflich lebend, doch leben bleibt, der ſollte nie geboren werden, Leid bringend der, die ihn gebar.“ [356])

Indem der Strandläufer so sprach, lachte das Weibchen, welches den wahren Gehalt seiner Kraft kannte, und sagte: „Wahrlich, richtig und sehr passend ist dieses:

356. Was soll die stolze Rede? du machst dich zum Gespött der Leute, o Indra unter den Vögeln! o Wunder! das Häschen nimmt das Maul so voll, wie ein Elefant.“ [357])

Der Strandläufer antwortete: „Was kann denn das Meer thun?“

Das Meer, da es dieses hörte, dachte bei sich: „Sieh' mir einer den Uebermuth dieses Vogelgezüchts! Sagt man doch mit Recht:

357. Durch wen wird eines selbstgeschaffne Ueberhebung zur Ruh' gebracht? Strandläufer schläft die Füße aufwärts aus Furcht daß sonst der Himmel bricht. [358])

Ich muß doch einmal aus Neugierde seine Macht kennen lernen! was er wol thun wird, wenn ich ihm die Eier wegnehme.“ Diesen Gedanken hielt es fest. Nachdem nun die Eier gelegt waren und das Weibchen des Futters wegen sich entfernt hatte, nahm das Meer vermittelst der Flut die Eier weg. Als das Weibchen zurückkam und das Nest leer fand, sprach sie jammernd zum Strandläufer: „O du Thor! ich hatte dir vorhergesagt, daß die Eier zur Zeit der Flut verloren werden würden, und daß wir darum so weit als möglich weggehn sollten. Aber aus Thorheit bist du übermüthig geworden und thust nicht, was ich sage. Sagt man ja doch auch mit Recht:

358. Wer nicht befolget wohlwollender Freunde Rede, der geht zu Grund, wie die thörichte Schildkröte, die vom Stocke herunterfiel. [359])

Der Strandläufer sagte: „Wie war das?“ Das Weibchen erzählte:

Dreizehnte Erzählung.

Die unfolgſame Schildkröte.[360])

Es wohnte einmal[361]) in einem gewiſſen Teiche eine Schildkröte, Namens Kambugrîva.*) Dieſe hatte zwei Freunde, welche zum Geſchlechte der Gänſe gehörten und die höchſte Liebe zu ihr gefaßt hatten; der eine hieß Sankata**), der andere Vikata.***) Stets kamen dieſe zu dem Ufer des Teiches; da erzählten ſie ſich einander viele Geſchichten von den Weiſen unter den Göttern, Brahmanen und Königen, und zur Zeit des Sonnenuntergangs gingen jene in ihr Neſt zurück. Im Verlauf der Zeit trocknete aber dieſer Teich infolge von Regenmangel nach und nach aus. Aus Schmerz über dieſes Unglück ſagten jene beiden: „Ach, Freund! dieſer Teich iſt zu bloßem Schlamm geworden. Wie wirſt du nun beſtehen können? In unſern[362]) Herzen iſt nun Betrübniß.“

Nachdem er dies gehört, ſagte Kambugrîva: „Ich kann ohne Waſſer nicht leben. Dennoch laßt uns ein Hülfsmittel ausſinnen! Man ſagt auch:

359. Für Verwandte ſowie Freunde eifert der Weiſe jederzeit, wie Manu ſagt, mit Anſtrengung, wenn ſie ein Misgeſchick betrifft.[363])

Drum ſchafft einen ſtarken Strick und einen leichten Stock[364]) vor allem herbei, und ſucht einen Teich auf, welcher viel Waſſer enthält! dann beſteige ich dieſen leichten Stock, ihr ergreift von beiden Seiten mit den Zähnen die beiden Spitzen[365]) und führt mich ſo zu dieſem Teich!“ Jene beiden ſprachen: „O Freund, das wollen wir thun! aber du mußt ſtill ſchweigen wie ein Heiliger, der Schweigen gelobt hat; wo nicht, ſo wirſt du vom Stock herabfallen und dann in Stücke brechen.“ Die Schildkröte ſagte: „Gewiß! ich über-

*) „einen Nacken wie eine Muſchel habend“; nach Wilſon „drei Linien, wie eine Muſchel am Halſe habend“ was Glück bedeuten ſoll.

) „klein“. *) „groß“.

nehme das Gelübde zu schweigen von jetzt an bis ich vermittelst des Fluges durch die Luft den Teich erreicht habe."

Nachdem so geschehen, erblickte Kambugrîva auf seinem Fluge eine unter ihm befindliche Stadt; deren Bewohner, da sie ihn so fortgeführt sahen, riefen voll Erstaunen: „Ah! da wird etwas von zwei Vögeln wie auf einem Wagen gefahren! seht, seht!" Kambugrîva aber, indem er ihr Geschrei hörte, fing an zu sprechen. Eben wollte er sagen: „Ah, was ist das für ein Lärm?" aber ehe er es noch halb ausgesprochen, fiel er herab und wurde von den Stadtbewohnern in Stücke zerrissen. Daher sage ich:

360. Wer nicht befolget wohlwoll'nder Freunde Rede, der geht zu Grund wie die thörichte Schildkröte, die vom Stocke herunter fiel.[366])

Fortsetzung der zwölften Erzählung.

Ferner sagte sie auch:

361. Herr „Vorgesorgt" sowol als auch Herr „Wenn's drauf ankommt" nehmen beid' an Freuden zu, indeß aber Herr „Schicksalschick" zu Grunde geht."[367])

Der Strandläufer fragte: „Wie war das?" Das Weibchen erzählte:

Vierzehnte Erzählung.

Die drei Fische.[368])

In einem Wasserbehälter wohnten drei Fische: Anâgatavidhâtri*), Pratjutpannamati**) und Jadbhavischja.***) Da kamen nun einst Fischer[369]), sahen dies Wasser und sagten: „Ah, der Teich ist reich an Fischen! er ist noch nicht ein einziges mal von uns durchsucht. Doch für heute haben wir genug zum Lebensunterhalt und es ist schon Dämmerung geworden. Drum wollen wir morgen früh zurückkehren."

*) „der für die Zukunft Sorge tragende".

**) „der in der Noth Rath wissende".

***) „der sorglos, was kommen wird, erwartende".

Als Anâgatavidhâtri dieſe einem Donnerſchlag gleiche Rede gehört hatte, rief er alle Fiſche zuſammen und ſprach Folgendes: „Ach! habt ihr gehört, was die Fiſcher[368]) geſagt haben? Noch in dieſer Nacht laßt uns in irgendeinen benachbarten Teich gehen! Man ſagt ja:

362. Schwache müſſen ſich wegflüchten, wenn ſie ein ſtarker Feind bedroht, oder in eine Burg ſchließen[370]), ſonſt iſt keine Rettung für ſie.

Unzweifelhaft kommen dieſe Fiſcher zur Morgenzeit zurück und vernichten alle Fiſche. Dieſes iſt meine Ueberzeugung. Darum iſt es unrecht, hier auch nur einen Augenblick zu verziehen. Man ſagt auch:

363. Weiſe, die einen Weg kennen, der Freude bringt und führt' er auch in die Fremde, die ſehn niemals Vernichtung ihres Lands und Stamms."

Nachdem er dieſes gehört, ſprach Pratjutpannamati: „Ah! was du ſagſt iſt wahr! auch ich billige es. So laßt uns denn anderswo hingehn! Man ſagt auch:

364. Elende nur und muthloſe Krähen, Hirſche und Feiglinge leiden den Tod im Heimatland, weil vor der Fremde Furcht ſie ſchreckt.[371])

Und ferner:

365. Wer allerwärts wanderen kann, was will der aus Liebe zum eigenen Land verderben? «dies iſt der Born meines Erzeugers!» ſprechend, trinkt brackiges Waſſer die feige Memme."

Dies hörend ſprach darauf laut lachend Jadbhariſchja: „Ah! was ihr beide gerathen habt, iſt nicht gut. Denn wie paßt es ſich, auf ein bloßes Wort von jenen, dieſen auf die Väter von den Großvätern übergegangenen[372]) Teich zu verlaſſen? Iſt Vernichtung über uns verhängt, ſo werden wir auch ſterben müſſen, wenn wir wo anders hingehn. Man ſagt auch:

366. Der Schlangen und der Nichtsnutzigen, von andrer Schaden lebenden Pläne werden nicht vollendet: dadurch beſtehet dieſe Welt.[373])

Darum werde ich nicht gehen. Ihr mögt thun, was euch gefällt!"

Nachdem sie darauf dessen Entschluß erfahren hatten, zogen Anâgatavidhâtri und Pratjutpannamati mit ihrem Gefolge ab. Am folgenden Tage aber wurde dieser Teich von jenen Fischern mit Netzen durchfischt[374]) und aller seiner Fische sammt dem Jadbhavischja beraubt. Daher sage ich:

367. Herr „Vorgesorgt" sowol, als auch Herr „Wenns-drauf-ankommt" nehmen beid' an Freuden zu, indeß aber Herr „Schicksalschick" zu Grunde geht.[375])

Fortsetzung der zwölften Erzählung.

Nachdem er dieses gehört, sagte der Strandläufer: „Liebe, wenn du mich[376]) etwa für einen Jadbhavischja hältst, so gib Acht auf meine Macht. Ich werde dieses böse Meer mit meinem Schnabel austrocknen." Das Weibchen sagte: „Ah! wie kannst du mit dem Ocean kämpfen? deswegen ziemt es sich auch nicht[377]) Streit gegen ihn zu beginnen. Man sagt auch:

368. Kraftlosen Männern dient ihr Zorn zum eignen Verderben: ein über die Maßen glühender Topf verbrennt zumeist die eignen Wände.[378])

369. Der Thörichte, der mächtigen Nossen in die Zügel fällt, kommt um durch seine eigne Schuld; nicht wahrlich macht mit seinem Willen dies lichtentflammte (Feuer) Motten zur Flammenzehrung."[379])

Der Strandläufer sagte: „Liebe, sprich nicht so! die, welche die Kraft der Standhaftigkeit besitzen, besiegen Mächtige, wenn sie selbst auch sehr klein sind. Man sagt auch:

370. Grad in dessen Machtfülle tritt wer sich nichts gefallen läßt dem Feind entgegen, wie Rahu[380]) dem Monde jetzt noch, wenn er voll.

Und so:

371. Wenn seine Kraft am allergrößten, der braune Saft[381])

vom Schlaf ihm träuft, dann legt der Leu dem brunstwilden Elefanten den Fuß aufs Haupt.

Und ferner:

372. Die Sonne, wenn sie kaum erstand, setzt auf die Berge ihren Fuß: bei dem der von Natur Muth hat, kommt das Alter nicht in Betracht.[382])

Und so:

373. So groß der Elefant, er folgt dem Stachel und ist der Stachel dem Elefanten an Größe gleich? Entbrennt die Fackel, schwindet hin das Dunkel und ist das Dunkel der Fackel an Kleinheit gleich? Vom Donnerkeil getroffen sinken Berge und ist der Donnerkeil dem Berg an Größe gleich? Wes Muth erstrahlet, der besitzet Stärke; wer darf vertrau'n auf Größ' allein?

So werde ich mit diesem Schnabel sein ganzes Wasser austrocknen."

Das Weibchen sagte: „Ach Lieber! wohinein stets die Gangâ fließt, nachdem sie neunhundert Flüsse in sich aufgenommen, und eben so der Indus, wie kannst du das von achtzehnhundert Flüssen angefüllte mit einem nur einen Tropfen[383]) tragenden Schnabel austrocknen? Wozu also solch' unglaubliches Gerede?" Der Strandläufer antwortete: „Liebe!

374. Nicht verzagen ist Glücks Wurzel; mein Schnabel ist dem Eisen gleich. Wie sollt' in langen Tag und Nächten nicht austrocknen der Ocean?

Und so:

375. Schwer zu erwerben ist Herrlichkeit, solang der Mann nicht seine Mannheit braucht; sowie die Sonne der Wage Bild besteigt, besiegt sie der Wolken Scharen selbst."[384])

Die Strandläuferin sagte: „Wenn du denn unumgänglich den Kampf mit dem Ocean unternehmen mußt, dann rufe auch die andern Vögel zu Hülfe und greife mit deinen Freunden vereint an. Denn man sagt auch:

376. Vieler Ein'gung bringt Stärke, wenn sie einzeln auch alle schwach: aus Gräsern wird das Seil geflochten, das selbst den Elefanten hält.[385])

Und so:

377. Von dem Sperling und Baumhacker, der Fliege und dem Frosche wird durch die Feindschaft eines Edlen ein Elefant zu Tod gebracht." [386])

Der Strandläufer sagte: „Wie war das?" Die Strandläuferin sprach:

Funfzehnte Erzählung.

Der Bund der Schwachen gegen den Elefanten.

In einer Waldgegend wohnte ein Sperlingspaar, welches auf einem Tamâlabaum [387]) sein Nest gemacht hatte. Im Fortgang der Zeit ward ihm aber Nachkommenschaft zu Theil. Eines Tages kam ein brünstiger Waldelefant, von Hitze gequält, zu diesem Baum, um Schatten zu suchen. Da riß er im Uebermaß seiner Wuth mit der Spitze seines Rüssels an dem Zweig, auf welchem die Sperlinge hausten und zerbrach ihn. Durch dessen Bruch zerschellten auch alle Eier des Sperlingweibchens und wenig fehlte, daß auch die beiden Sperlinge ihr Leben dabei eingebüßt hätten. Das Weibchen aber, von Schmerz über die Zerstörung seiner Eier überwältigt, brach in Klagen aus und wurde gar nicht wieder vergnügt. Mittlerweile hörte ein Vogel, Baumhacker*) mit Namen, der ihr aufs höchste befreundet war, ihren Jammer und aus Mitleid mit ihrem Schmerz besuchte er sie und sagte: „Ehrwürdige! wozu das vergebliche Klagen? Denn man sagt ja:

378. Was verloren, versäumt, todt ist, beklagen die Klugen nimmermehr; durch dieses grade sind Kluge verschieden von den Thörichten.

Und so:

379. Um Wesen soll man nicht klagen, wer ein Thor ist beklaget sie; der schafft Schmerzen sich aus Schmerzen und leidet doppelt Misgeschick.

*) s. N. 386.

Und ferner:

380. Der Verwandten Schleim und Thränen genießt ungern der Todte nur: drum nicht geweint! vollzieh' aber die Todtenbräuche soweit du kannst." [388])

Das Sperlingsweibchen sagte: „Das ist wahr! aber warum hat jener böse Elefant aus Wuth meine Nachkommenschaft vernichtet? wenn du in Wahrheit mein Freund bist, so sinne auf ein [389]) Mittel diesem Auswurf von Elefanten den Tod zu bereiten, damit nach dessen Vollendung der Schmerz um den Verlust meiner Nachkommenschaft aufhöre. Man sagt ja:

381. Traun! zum zweiten mal geboren ist der Mann, der vergolten hat dem der im Unglück ihm Hülfe und der ihm Spott geboten hat." [390])

Baumhacker sagte: „Du sagst die Wahrheit. Es heißt auch:

382. Ein Freund ist, wenn er gleich fremden Stammes, wer treu im Unglück bleibt; denn im Glücke ist jedweder jedmöglichen Geschöpfes Freund.

Und so:

383. Ein Freund ist wer im Unglück Freund; ein Sohn der, welcher Sühne schafft, ein Diener der, der seine Pflicht kennt, eine Gattin, die glücklich macht. [391])

So lerne denn die Macht meines Verstandes kennen! Ich habe aber auch noch einen Freund, eine Fliege, mit Namen Vinarava*); zu der gehe ich und rufe sie zu Hülfe, damit dieser böse schlechte Elefant getödtet wird."

Darauf ging er mit dem Sperlingsweibchen zur Fliege und sagte: „Liebe! dieses Sperlingsweibchen, meine Freundin, ist von einem bösen Elefanten durch die Zerbrechung ihrer Eier schwer verletzt. Ich will nun versuchen ihn zu tödten, und dabei leiste mir Beistand!" Die Fliege aber antwortete: „Liebe! wozu bedarf es bei dieser Sache vieler Worte? Denn man sagt auch:

*) „die wie eine Leier tönende".

384. Um der Wiedervergeltung willen erweiſen Freunde Liebes ſich; was aber von des Freunds Freunde geſchieht, thut das der Freund nicht ſelbſt? [392])

Das iſt wahr! aber auch ich habe einen ſehr treuen Freund, einen Froſch, Meghanâda*) mit Namen; auch den wollen wir zu Hülfe rufen und dann thun was dienlich iſt. Es heißt auch:

385. Von Guten, Tugendhaften, Weiſen, der heiligen Schriften Kundigen, Klugen erdachte Rathſchläge gelten nimmer für zweifelhaft."

Darauf gingen ſie alle drei zu Meghanâda und theilten ihm die ganze Angelegenheit mit. Dieſer aber ſagte: „Wie groß iſt denn ein ſolcher elender Elefant im Vergleich zu einem Edeln, welcher heftig erzürnt iſt? [393]) Drum laßt uns meinen Rath ausführen. Du, Fliege, gehe um Mittag und mache im Ohre dieſes vor Wuth aufgeblähten Elefanten ein Geräuſch, ähnlich den Tönen einer Leier, damit er vor Wolluſt über den Ohrenſchmaus die Augen ſchließt. Alsdann hackt ihn Baumhacker mit ſeinem Schnabel die Augen aus; blind und von Durſt gequält, hört er dann mein und meines Gefolges Gequak, während wir uns auf den Rand einer Grube ſetzen; er kommt heran, meinend es wäre ein Teich da, nähert ſich der Grube, fällt hinein und kommt ums Leben. So müſſen wir in Einverſtändniß wirken, damit unſer Haß von Erfolg gekrönt wird."

Nachdem dies darauf geſchah, ſchloß der Elefant vor Vergnügen am Geſang der Fliege die Augen, verlor das Geſicht durch Baumhacker, und indem er um die Mittagszeit [394]) von Durſt gequält umherirrte, folgte er dem Gequak der Fröſche, kam zu einer großen Grube, fiel hinein und ſtarb. Daher ſage ich:

386. Von dem Sperling und Baumhacker, der Fliege und dem Froſche wird durch die Feindſchaft eines Edeln ein Elefant zu Tod gebracht." [395])

*) „der wie eine Weiſe tönende".

Fortſetzung der zwölften Erzählung.

Der Strandläufer ſagte: „Liebe, ſo ſoll geſchehen! Mit Hülfe aller meiner Freunde werde ich das Meer austrocknen.“ Nachdem er dies beſchloſſen, rief er alle Vögel: Kraniche, Störche, Gänſe, Pfauen und ſo weiter zuſammen und ſprach: „Hört! ich bin vom Meer dadurch, daß es mir meine Eier geraubt hat, ſchwer verletzt. Drum laßt uns ein Mittel erſinnen, es auszutrocknen!“

Dieſe pflegen darauf alle miteinander Rath und ſagten: „Wir ſind zu ſchwach das Meer auszutrocknen. Wozu alſo eine vergebliche Anſtrengung? Man ſagt auch:

387. Der Schwache, der vor Stolz thöricht einen übergewalt'gen Feind bekämpft, der kehrt zurück wie ein Elefant mit zerbrochnem Zahn.

Da haben wir unſern Gebieter, den Vogel Garuda.[396]) Laßt uns dem nun dieſe ganze verächtliche Behandlung kund thun, damit er erzürnt über die Verachtung ſeines Geſchlechts in Kummer gerathe, oder vielleicht auch ſeinen Stolz zeige. Aber auch das ſchadet nichts. Denn man ſagt auch:

388. Wer einem unzweideutigen Freund, einem tugendhaften Knecht, einer treuergebnen Gattin, einem wohlgeſinnten Herrn ſeinen Kummer klagt, wird froh.[397])

Nachdem ſo geſchehn, gingen alle dieſe Vögel mit betrübtem Geſicht, die Augen voll Thränen, mit jämmerlichem Geſchrei zu dem Vogel Garuda und fingen an zu zürnen. „Ach, dieſe Gottloſigkeit! dieſe Gottloſigkeit! Während du unſer Gebieter biſt, ſind von dem Meere dieſem redlichen Strandläufer ſeine Eier geraubt. So iſt es denn jetzt aus mit dem Geſchlecht der Vögel! Auch alle andern werden es wie das Meer, ſobald ſie Luſt haben, vernichten. Man ſagt auch:

389. So wie er's von dem einen ſieht, ſo thut der andre Böſes auch: die Welt thut nach, was einer vorthut; nie ſchert ſie ſich um das was recht.

Und ſo:

390. Gegen Betrüger, Nichtswürdige, Diebe, Mörder und Aehnliche muß man die Untergebnen schützen, und gegen in Trug sich Hüllende.[398])

Und ferner:

391. Wer seine Unterthanen schützt, zieht ihrer Tugend sechsten Theil: wenn er sie aber nicht schützet, trägt er ein Sechstel ihrer Schuld.[399])

392. Aus des Unterthans Leidflammen hebt sich der Feuergott und ruht nicht eh'r, bis er verbrannt gänzlich des Königs Glück und Haus und Leib.[400])

393. Der Fürst ist Aug' den Auglosen, Blutsfreund denen, die freundelos, der Fürst ist Vater und Mutter allen rechtschaffen Wandelnden.

394. Ein König, der nach Frucht strebet, pflege der Welten eifervoll mit Spende, Ehre, wie Gärtner mit Wasser ihrer Schößlinge.[401])

395. Gleichwie ein zarter Baumschößling, wenn er mit Sorgfalt wird gepflegt, Früchte zu seiner Zeit spendet, so die Welt auch, wenn gut regiert.[402])

396. Gold, Getreide und Juwelen, Roß und Wagen mancher Art und so auch, was sie sonst haben, kommt den Fürsten vom Unterthan."[403])

Nachdem aber der Garuda dieses gehört hatte, fühlte er Mitleid mit dem Schmerz der Strandläufer, wurde von Zorn ergriffen und dachte: „Ha! was diese Vögel sagen, ist wahr! So laßt uns denn sogleich gehn und das Meer austrocknen!" Indem er so dachte, kam der Bote des Wischnu zu ihm und sagte: „He, Garuda! der erhab'ne Râjâjana[404]) schickt mich zu dir. Der Erhab'ne will nach Amarâvatî[405]) gehn, um die Angelegenheiten der Götter zu besorgen. Drum komm eilig zu ihm!"

Nachdem er dies gehört, sagte der Garuda voll Empfindlichkeit zu ihm: „Ach, Bote! wie kann ich, ein verächtlicher Knecht, dem Erhab'nen dienen? Geh' deshalb und sprich zu ihm: „Es möge ein andrer Diener statt meiner zu seinem

Träger gemacht werden.“ Ich laſſe mich dem Erhab'nen empfehlen.“ Der Bote ſagte: „O Sproß der Vinatâ![406]) noch niemals haſt du etwas der Art zu dem Erhab'nen geſagt. Sag' an! hat dich der Erhab'ne etwa geringſchätzig behandelt?“

Der Garuda ſagte: „Von dem Meer, welches des Erhab'nen Ruheſtätte bildet, ſind meinem Diener, dem Strandläufer, ſeine Eier geraubt. Wenn er dieſes nun nicht beſtraft, ſo bin ich des Erhab'nen Diener nicht länger; dieſen meinen Entſchluß mögeſt du vermelden. Darum gehe ſo raſch als möglich hin zu dem Erhab'nen!“

Als der Erhab'ne darauf aus dem Munde ſeines Boten erfuhr, daß der Sproß der Vinatâ aus Liebe erzürnt ſei, ſo dachte er: „der Zorn[407]) des Garuda iſt gerecht. Deswegen will ich ſelbſt gehn, ihn unter Achtungserweiſung ermahnen und ihn holen. Man ſagt auch:

397. Einen treuen, ſtarken Diener von hohem Haus verachte nicht! Wie einen Sohn ſollſt du ihn lieben, wünſchſt du dir ſelber Wohlergehn.

Und ferner:

398. Der Fürſt, zufrieden mit den Dienern, gibt ihnen Ehr' allein zum Lohn: ſie aber bringen für bloße Ehre ihr Leben ſelbſt zum Danke dar.“[408])

Nachdem er dieſe Betrachtung angeſtellt hatte, ging er eilig nach Rukmapura*) zu dem Sproß der Vinatâ. Dieſer aber, da er den Erhab'nen zu ſeinem Hauſe kommen ſah, ſenkte vor Scham das Geſicht zu Boden, verbeugte ſich und ſagte: „O Erhab'ner! ſiehe: das Meer, welches übermüthig iſt, weil es deine Ruheſtätte bildet, hat meinem Diener ſeine Eier geraubt und mich geringſchätzig behandelt. Aus Scheu vor dem Erhab'nen habe ich gezögert, ohne ſie würde ich es noch heute austrocknen. Denn man ſagt auch:

399. Eine Handlung, die ihres Gebieters Herz beleidigt oder quält die thuen treue Dienſtleute nie und ging es ans Leben auch.“

*) „Goldſtadt“.

Nachdem er dies gehört, sagte der Erhab'ne: „O Sohn der Vinatâ! was du gesagt hast, ist wahr. Denn man sagt auch:

400. Strafe, die eines Knechts Fehler hervorruft, trifft den Herrn zugleich: denn die Schande, die sie bringet, fällt mehr auf ihn als auf den Knecht.

Darum komm, damit wir dem Meer die Eier wieder abnehmen, sie dem Strandläufer bringen und dann nach Amarapurî[409]) gehen!"

Nachdem so geschehen, sprach er, den feurigen Pfeil auf den Bogen legend, drohend zum Meere: „Ha, du Böswicht! gib[410]) dem Strandläufer seine Eier heraus! wo nicht, so trockne ich dich aus."

Darauf gerieth das Meer in Furcht und gab dem Strandläufer seine Eier zurück. Dieser aber händigte sie seinem Weibchen[411]) ein. Daher sage ich:

401. Wer nicht des Feindes Kraft kennend, dennoch den Kampf mit ihm beginnt, der wird, wie von dem Strandläufer der Ocean, gedemüthigt."[412])

Nachdem Sandschivaka dieses gehört, fragte er ihn weiter: „Höre Freund! woran kann ich erkennen, daß er böse Gesinnungen gegen mich hegt? So lange Zeit bin ich von ihm stets mit immer mehr zunehmender Liebe und Gunst behandelt und habe niemals eine Aenderung an ihm erblickt. Drum sag' es, damit ich meiner eignen Rettung wegen mich erhebe, um ihn zu tödten."

Damanaka antwortete: „Lieber! was ist da zu erkennen? Folgendes wird dich überzeugen: Wenn, sobald er dich erblickt, seine Augen sich röthen, er die Augenbrauen zusammenzieht, sodaß sie einen Dreizack bilden und seine Mundwinkel mit der Zunge beleckt[413]), dann ist er böse gesinnt, sonst ist er gnädig. Jetzt entlaß[414]) mich, ich gehe nach meinem Hause zurück: du! trag' Sorge, daß der Beschluß nicht verrathen wird. Wenn[415]) du, sobald es Nacht wird, gehen kannst, so mußt du das Land verlassen. Auf diese Weise mußt[416]) du dich, sei es durch Schmeicheln, Verrath, Bestechung, Gewalt oder anderes retten. Denn man sagt auch:

402. Sogar durch Weib und Kind schützet sein Leben der Verständige: bleibt ihm nur dies, so fällt alles andre Lebenden wieder zu.

Und ſo:

403. Durch jedes mögliche Mittel, ſei es recht oder ungerecht, rette der Schwache ſein Leben! der Starke wandle nach dem Recht.[417])

404. Wer hin und her bethört ſchwanket zwiſchen Leben- und Geldverluſt, dem kommt das Leben abhanden und mit dem iſt auch jenes hin."

Nachdem er ſo geſprochen ging Damanaka zu Karataka. Karataka aber, als er ihn erblickt hatte ſagte: „Lieber! was haſt du durch deinen Weg dahin ausgerichtet?" Damanaka antwortete: „ich habe fürs erſte nur den Samen zur Intrigue ausgeſäet. Das Weitre hängt nun vom Gang des Schickſals ab. Man ſagt auch:

405. Selbſt wenn das Schickſal ungünſtig, erfüll der Weiſe ſeine Pflicht, damit er frei von Schuld bleibe und kräftig halte ſeinen Geiſt."

Karataka ſagte: „So ſage denn, was für einen[418]) Samen der Intrigue du ausgeſäet haſt?" Jener antwortete: „Ich habe durch lügneriſche Reden zwiſchen beiden ſolches Mistrauen gegeneinander erweckt, daß du ſie nicht mehr an einer Stelle ſtehend miteinander wirſt rathſchlagen ſehn." Karataka ſagte: „Ach! du haſt nicht recht gethan, daß du dieſe beiden, deren Herz in wechſelſeitiger Liebe ſchwamm, die in Freude hauſten, in das Meer des Zorns geſchleudert haſt. Man ſagt auch:

406. Wer einen glücklichen Harmloſen in die Straße des Unglücks treibt, der wird in allen Wiedergeburten unzweifelhaft unglücklich ſein.

Ferner iſt es auch nicht recht, daß du nur an Zwietracht Vergnügen findeſt. Denn Böſes zu thun iſt jedermann fähig, nicht aber Gutes. Man ſagt auch:

407. Verderben eines andern Werk kann auch der Niedre, fördern nicht; auch der Sturm kann den Baum fällen, doch ihn aufrichten nimmermehr." [419])

Damanaka ſagte: „Ach! du kennſt die Vorſchriften der Lebensklugheit nicht, darum ſprichſt du ſo. Es heißt auch:

408. Wer ſein Wohl wünſcht, ſoll nie überſehn den Feind, der ſich heben will: wie die Weiſen gelehrt haben, ſind der und Krankheit gleicher Art.

Jener iſt nun unſer Feind, da er uns unſre Miniſterſtelle geraubt hat. Es heißt auch:

409. Wer eines andern erbliche[420]) Stellung ihm abgewinnen will, iſt ſein natürlicher Gegner: man rott' ihn aus, liebt man ihn gleich.

Seit er von mir aus Unbedachtſamkeit vermittelſt des Verſprechens der Sicherheit herbeigeführt ward, bin ich auch durch ihn aus meiner Miniſterſtellung verdrängt. Sagt man ja doch mit Recht:

410. Wenn der Gute dem Böſewicht Eingang in ſein Gebiet erlaubt, dann iſt dieſer, ſobald er will, mächtig zu jenes Untergang. Darum verſtatte nimmermehr der Verſtändige dem Gemeinen Raum: hier gilt wie es im Sprichwort heißt: «der Ehebrecher wird Hausherr ſelbſt».

Deswegen habe ich dieſes eingefädelt, um ihn zu verderben: damit er das Land verläßt oder umkommt, und dieſes ſoll niemand außer dir[421]) erfahren. So iſt dieſes von mir mit Recht zum eignen Vortheil unternommen. Denn es heißt auch:

411. Erbarmungslos das Herz machend, die Stimme aber wie Zucker ſüß, laß fahren jeglichen Zweifel und tödte, wer dir Böſes thut.[422])

Außerdem wird dieſer Sandſchiwaka, ſobald er getödtet iſt, uns auch zum Eſſen dienen. Das iſt zunächſt ein Vortheil der Feindſchaft. Alsdann wird uns auch das Miniſterium und Wohlſein zu Theil. Da uns nun dieſes dreifache Gut bevorſteht, wie kannſt du mir Dummheit vorwerfen? Denn man ſagt auch:

412. Der Weiſe wäre unſinnig, welcher nicht wie Tſchaturaka ſchmauſte, wenn er dem Feind Leiden, ſich ſelber Vortheil ſchaffen kann."

Karataka ſagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Sechzehnte Erzählung.

Der liſtige Schakal.

In einer gewiſſen Waldgegend wohnte einmal[423]) ein Löwe, Namens Vadſchradanſchtra.*) Dieſer hatte zwei Die-

*) „Zähne wie Diamanten habend".

ner, welche ihn ſtets begleiteten und mit ihm in dieſem Walde wohnten, einen Schakal, Tſchaturaka*), und einen Wolf, Kravjamukha**) mit Namen. Eines Tages aber begegnete der Löwe einmal einem weiblichen Kameel, welches dem Gebären nah durch ſeine Geburtswehen von der Heerde abgekommen war und ſich im Walde niedergeſetzt hatte. Nachdem er es nun getödtet und ihm den Bauch aufgeriſſen hatte, kam ein lebendiges kleines Kameeljunges heraus. Der Löwe ſättigte ſich vollſtändig an dem Fleiſch des Kameelweibchens. Das junge verlaſſ'ne Kameelchen aber führte er aus Mitleid nach ſeinem Hauſe und ſprach zu ihm: „Mein liebes! weder von mir noch auch von einem andern haſt du den Tod zu befürchten, drum ſchweife nach deinem Belieben in dieſem Wald mit Tſchaturaka und Kravjamukha vergnügt umher! Da deine Ohren***) wie ein Spieß†) ausſehen, ſo ſollſt du den Namen Sankukarna††) führen.“ Nachdem ſo geſchehen, brachten alle vier ihre Zeit damit zu, daß ſie an einem und demſelben Ort ſpazieren gingen und das Vergnügen der mannichfachſten Unterhaltung miteinander genoſſen. Sankukarna aber, nachdem er zum Jünglingsalter herangewachſen war, verließ den Löwen auch nicht einen Augenblick. Da hatte nun Vadſchradanſchtra einſt einen Kampf mit einem wüthenden Elefanten zu beſtehen. Durch dieſen wurde er infolge der Kraft ſeiner Wuth durch Stöße mit dem Stoßzahn am Körper ſo ſehr verwundet, daß wenig fehlte, daß er das Unglück gehabt hätte, getödtet zu werden. Als er ſich darauf mit ſeinem von Stößen entkräfteten Körper nicht rühren konnte, da ſprach er mit von Hunger abgezehrter Kehle: „Ach! ſuchet irgendein Thier, damit ich, obgleich ich mich in dieſem Zu-

*) „verſchlagen“.
**) „Fleiſchmaul habend“.
***) im Sanskrit karna.
†) im Sanskrit çanku.
††) „Ohren wie Spieße habend“.

ſtand befinde[424]), es tödte und von mir und euch den Hunger abwende."

Nachdem ſie dies gehört, irrten ſie alle drei im Wald bis zur Dämmerung umher, trafen aber gar kein Thier an. Da dachte Tſchaturaka: „Wenn dieſer Sankukarna umgebracht wird, dann haben alle auf einige Tage[425]) Nahrung; aber der Herr wird ihn aus Freundſchaft und weil er ſein Schutzling iſt, nicht umbringen. Ich werde jedoch durch die Macht meiner Klugheit des Herrn Gedanken lenken und bewirken, daß er ihn tödtet. Denn es heißt auch:

413. Nichts gibt es in der Welt, das nicht vernicht-, erreich- und ausführbar für den Verſtand Verſtandvoller; darum ſtrenge man dieſen an!

Nachdem er ſo überlegt hatte, ſagte er zu Sankukarna Folgendes: „He! Sankukarna! Der Herr wird, wenn er keine nahrhafte Speiſe erhält, doch gewaltig von Hunger gepeinigt; wenn der Herr weg iſt[426], ſo trifft auch uns ſelbſt Verderben. Darum will ich um des Herrn willen ein Wörtchen ſprechen. Hör' an!" Sankukarna ſagte[427]): „O Lieber! Thu' es mir ſo ſchnell als möglich kund, damit ich, ohne mich zu beſinnen, dein Geheiß ausführe. Wenn ich dem Herrn etwas Gutes erweiſe, ſo habe ich ja hundert gute Werke damit verrichtet." Tſchaturaka ſagte: „Strecke dem Herrn deinen Körper vor, unter der Bedingung, ihn doppelt zurückzuerhalten, ſodaß dir ein doppelter Leib zu Theil wird, der Herr aber ein Mittel gewinnt, ſein Leben zu erhalten." Nachdem er dies gehört, ſagte Sankukarna: „Lieber! Wenn du ſo meinſt, ſo iſt dies ja gerade mein Vortheil; man ſage alſo dem Herrn, daß ebendieſes gethan werden möge. Doch muß ich in dieſer Sache den Gott der Gerechtigkeit als Bürgen fordern."[428])

Nachdem dieſer Beſchluß gefaßt war, gingen ſie alle zuſammen zu dem Löwen. Darauf ſagte Tſchaturaka: „Majeſtät! Kein[429]) einziges Thier iſt heute gefangen. Die erhab'ne Sonne iſt aber untergegangen.[430]) Wenn du jedoch des Sankukarna Leib verdoppelt zurückzahlen willſt und den

Gott der Gerechtigkeit zum Bürgen [429]) gibst, so überliefert er dir denselben." Der Löwe sagte: „Wenn dem so ist, so ist das sehr schön. Der Gott der Gerechtigkeit [429]) soll zum Bürgen dieses Handels gemacht werden."

Darauf wurde unmittelbar nach des Löwen Rede dem Sankukarna von dem Wolf und dem Schakal der Bauch aufgerissen, sodaß er starb. Alsdann sprach Vadschradanschtra zu Tschaturaka: „Hör! Tschaturaka! Halte sorgfältig hier Wacht, bis ich, nachdem ich zum Fluß gegangen, gebadet habe und nach Verrichtung meiner Andacht [431]) zurückkehre." Nachdem er so gesprochen, ging er zu dem Fluß.

Als er nun weg war, dachte Tschaturaka: „Wie kann ich es machen, daß ich dieses Kameel allein zu essen bekomme?" Nachdem er so überlegt, sprach er zu Kravjamukha: „Hör'! Du bist hungrig; drum iß, so lang der Herr noch nicht zurückkehrt, vom Fleisch dieses Kameels; ich werde dich vor dem Herrn für unschuldig erklären." Als jener aber, nachdem er dies gehört, kaum ein bischen Fleisch gekostet hatte, rief ihm Tschaturaka zu: „He! He! Kravjamukha! Der Herr kommt zurück! Laß also ab davon und stelle dich weit weg, damit er nicht merkt, daß davon gegessen ist."

Nachdem so geschehen war, kam der Löwe herbei. Wie er das Kameel sieht, so war das Herz desselben weg. Da zog er die Augenbrauen zusammen und sagte mit großer Heftigkeit: „Ha! Wer hat gemacht, daß das Kameel zu einem Ueberbleibsel geworden ist? [432]) sag' an, damit ich auch den umbringe." Nachdem dies gesagt war, blickte Kravjamukha nach Tschaturaka's Mund, er wollte damit natürlich sagen: „Sprich doch etwas, damit ich gerettet werde." Tschaturaka aber sagte spottend: „He! Nachdem du vor meinen Augen das Herz des Kameels gefressen hast, siehst du jetzt nach meinem Mund. So koste denn die Frucht des Baums deiner schlechten Aufführung!" Nachdem er dies gehört, ging Kravjamukha aus Furcht für sein Leben nach einem andern Land, um niemals wieder zurückzukehren; der Löwe aber blieb da.

Mittlerweile kam durch des Schickſals Fügung auf ebendieſem Wege eine große mit Laſten beladene Kameelkaravane; an den Hals des an der Spitze gehenden Kameeles war eine große Glocke befeſtigt. Deren Ton hörte der Löwe ſchon aus der Ferne und ſprach zu Tſchaturaka: „Lieber! Sieh doch nach, warum ſich dieſer ſchreckliche, nie vorher gehörte Ton hören läßt!“ Nachdem er dies gehört, ging Tſchaturaka ein wenig in das Innere des Waldes, kam dann eilig zurück und ſagte voll Furcht: „Herr! Mach' dich fort! Mach' dich fort, wenn du gehn kannſt!“ Dieſer ſprach: „Lieber! Warum erſchreckſt du mich ſo? Sprich doch, was iſt es?“ Tſchaturaka ſagte: „O Herr! Es iſt der König der Gerechtigkeit, welcher gegen dich erzürnt iſt. Er ſagt natürlich: ‚Mein Kameel iſt von ihm, nachdem er mich zum Bürgen gegeben hat, vor der ihm beſtimmten Zeit umgebracht[433]; darum will ich mein Kameel tauſendfältig von ihm nehmen‘. Nachdem er dies beſchloſſen, hat er einen großen Kameelſchmuck genommen und an den Hals des an der Spitze gehenden Kameels befeſtigt und kommt nun zugleich mit dem Vater und den Ahnen, welche zu dem getöteten Kameel gehören, um Wiedervergeltung zu üben.“ Der Löwe aber, da er dies alles aus der Ferne erblickte, ließ das todte Kameel im Stich und machte ſich aus Furcht für ſein Leben auf und davon.[434] Tſchaturaka aber fraß in aller Muße das Fleiſch des Kameels auf. Darum ſage ich:

414. Der Weiſe wäre unſinnig, welcher nicht, wie Tſchaturaka, ſchmauſte, wenn er dem Feind Leiden, ſich ſelber Vortheil ſchaffen kann.“[435])

Als aber Damanaka weggegangen war, überlegte Sandſchiwaka: „Was habe ich gethan?! Ich, ein grasfreſſendes Geſchöpf, habe Freundſchaft mit einem fleiſchfreſſenden geſchloſſen?! Sagt man denn nicht mit Recht:

415. Der nahet ſich Unnahbarem, der nicht zu Ehrende verehrt: er zieht den Tod ſich zu ſelber, wie ein Maulthier, das ſchwanger wird.[436])

Was soll ich thun? Wohin soll ich gehn? Wie kann ich mich retten? Oder sollt' ich wol zu Pingalaka selbst gehn? Vielleicht verschont er mich, wenn ich mich in seinen Schutz begebe; raubt mir das Leben nicht . . .? Denn man sagt auch:

416. Wenn denen selbst, die redlich streben, des Schicksals Fügung irgend Unglück schickt, dann sollen Weise, dieses zu beenden, Anschläge fassen ganz besonderer Art. Denn in der ganzen Welt gilt dieses Sprichwort: Dem Feuergebrannten ist ein Tropfen Feuer ein Mittel, welches Hülfe bringt.[437])

Und so:

417. Trifft doch in der Welt — und daran ist kein Grund zu zweifeln — die das Beste thuenden Geschöpfe — welche stets erlangen, was aus den eignen Thaten reift — Glück und Unglück, wie es sie, in früherem Leib erworben, von selbst betreffen muß.[438])

Aber wenn ich auch wo anders hin gehe, wird mir doch der Tod durch ein böses fleischfressendes Thier zu Theil werden. Darum ist es besser: durch den Löwen. Es heißt auch:

418. Wenn einer mit Gewalt'gen kämpfet, ist selbst sein Unglück ehrenvoll; preiswürdig ist des Elefanten Zahnbruch, wenn er den Berg zerriß.

Und so:

419. Durch Mächt'ge Untergang leidend, gelangt der Nied're selbst zu Ruhm, wie die Biene, die, saftgierig, stirbt durch des Elefanten Ohr."[439])

Nachdem er sich so entschlossen, machte er sich schwankenden Ganges Schritt vor Schritt auf den Weg, und als er des Löwen Wohnung sah, sprach er: „Ach! Mit Recht sagt man auch Folgendes:

420. Wie in ein Haus, in welchem Schlangen nisten, in einen Wald, der angefüllt von Raubthier, in einen schönen, lotusschattenreichen, doch unthiervollen See, so taucht man in eines Königs Palast, der von vielen Bös-, Lügnerisch-, Gemein-, Unwürd'gen strotzet, wie in den Ocean, voll Furcht und Sorgen."[440])

Indem er so sprach, sah er den Pingalaka in der von Damanaka beschriebenen Gestalt; erschrocken und seinen Körper deckend, setzte er sich so fern als möglich nieder, ohne seine Verehrung zu bezeigen. Pinga-

lala [441]) andererſeits, da er die ihm von Damanaka verabredete Haltung erblickte, ſtürzte ſich voll Zorn auf ihn. Sandſchiwaka jedoch, deſſen Leib von Pingalaka's ſcharfen Klauen zerriſſen wurde, riß dieſem mit ſeinem Rücken und ſeinen Hörnern den Bauch auf und machte ſich mit Mühe von ihm los. Dann ſtellte er ſich nochmals zum Kampf und ſuchte ihn mit ſeinen Hörnern zu tödten. Als nun Karataka dieſe beiden ſah, vergleichbar einer mit rothen Blumen überſäeten Buche, einen nach des andern Mord begierig, da ſprach er vorwurfsvoll zu Damanaka: „Ach! Du Thörichter! Daß du Feindſchaft zwiſchen beide geſäet haſt, das war nicht gut gethan! Denn durch dich iſt dieſer ganze Wald in Schrecken geſetzt. So kannſt du die wahre Lebensweisheit nicht. Die der Lebensweisheit Kundigen haben geſagt:

421. Diejenigen, welche, der Lebensweisheit kundig, Thaten, die mit der allerhöchſten Strenge geſtraft zu werden verdienten und mit Mühe zum Heil gewendet werden können, durch Liebe und Freundlichkeit ausgleichen, die ſind wahrhaftige Räthe; die aber, welche, wider die Ordnung, unbedeutende und geringe Strafe verdienende Thaten mit den ſchwerſten verfolgen, durch deren unpolitiſches Benehmen [442]) wird des Königs Wohl auf das Spiel geſetzt.

Wenn nun der Herr beſchädigt wird, wie ſteht's dann mit der Weisheit [443]) deines Rathes? Oder Sandſchiwaka wird nicht getödtet . . . . . auch das darf nicht Statt finden; da die Lebensgefahr auch deſſen Tod zur Folge haben muß. [444]) Drum, du Thor! wie kannſt du die Stelle eines Miniſters begehren? Du verſtehſt nicht die Kunſt, etwas friedlich zum Ziel zu führen. Drum iſt dieſer Wunſch bei dir, der du harte Strafen liebſt, eitel. Es heißt auch:

422. Sanftmuth iſt der Klugheit Anfang, Straf' ihr Ende nach Gottes [445]) Wort: doch Strafe iſt das ſchlimmſte von allen; ſie zu verhängen, meide drum!

Und ſo:

423. Da, wo Sanftmuth zum Ziel führet, da braucht der Weiſe Strafe nicht; wenn die Gelbſucht durch Zucker geheilt wird, wozu bedarf's Patola dann? [446])

Und ſo:

424. Ein Werk wird von den Werkkund'gen zuerſt mit Sanftmuth angefaßt; denn ſanft vollzog'ne Anordnung führet nimmer zu Misgeſchick.

und sonst!

425. Durch den Mond, durch Zaubermittel, durch die Sonne, durch Feuer nicht — nur durch Sanftmuth — wird vernichtet durch Feind' entstand'ne [447]) Finsterniß.

Wenn du also nach der Stelle des Ministers begehrst: so ist auch das unangemessen, da du nicht weißt, was ein Minister zu thun hat. Denn fünffacher Art ist die Kunst des Raths, nämlich Mittel, Geschäfte zu beginnen; Erwerbung menschlicher Güter; richtige Eintheilung von Ort und Zeit; Vorbauen gegen Unglücksfälle und Erreichung des Bezweckten. Jetzt tritt hier nothwendig ein Unglück des Herrn, oder des Ministers, oder auch aller beider ein. Wenn du also irgendwas vermagst, so denke an ein Mittel, diesem Unglück vorzubeugen. Denn «wo Zwietracht'ges zu versöhnen», da erprobt sich die Weisheit der Räthe. [448]) Das zu thun, du Unwissender! bist du nicht fähig, weil dein Verstand ein verkehrter ist. Es heißt auch:

426. Zerstören kann das Werk andrer der Schlechte, doch es fördern nicht: wohl kann den Eisforb umwerfen, doch ihn aufheben nicht die Maus. [449])

Doch ist dies vielleicht nicht deine Schuld, sondern die des Herrn, welcher dir Schwachsinnigem Glauben schenkt. Es heißt auch:

427. Die Königsschar, welche gemeinen Leuten folgt, den Pfad nicht geht, welchen der Weise ihnen zeigt, verstrickt sich mit ihren Geschäften in einen Sack, der, rings umschränkt, schwierigen Weg zur Rückkehr beut. [450])

Wenn du also sein Minister werden wirst, so wird kein einziger andrer, braver, Mann in seine Nähe gelangen können. Es heißt auch:

428. Zu einem Fürsten, und wär' er der beste — sind schlecht die Räthe — kommt keiner je, gleichwie zum See voll Krokodile, wär' süß und schön sein Wasser auch.

Und so wird ein König, der nicht von Weisen umgeben ist, zu Grunde gehn. Es heißt auch:

429. Wenn Fürsten Dienern Gunst schenken, die schöne Reden führen zwar, aber im Handeln leichtsinnig, wird ihre Macht der Feinde Spott.

Doch wozu dir, einem Thoren, Rath geben? Das bringt nur Schaden, keinen Nutzen. Es heißt auch:

430. Kein unkrümmbares Holz krümmt sich; mit Messern schneidet man Steine nicht; Sutschimukha!*) [451]) bedenk' dieses: Lehre keinen, der nicht lernen will!"

Damanaka sagte: „Wie ist das?" Karataka erzählte:

Siebzehnte Erzählung.

Die Affen und der Vogel Sutschimukha.*) [452])

In einer gewissen Berggegend wohnte einmal [453]) eine Affenheerde. Diese konnte sich einstmals zur Winterzeit gar nicht zufrieden geben. Ihre Körper zitterten, weil ein sehr kalter Wind sie anwehte, ein Schneefall sie traf und ein heftiger Regenguß auf sie niederstürzte. Einige Affen sammelten daher Gundschâfrüchte, welche Feuerfunken ähnlich sind, stellten sich rings um sie und pusteten, um Feuer zu erlangen. Als aber ein Vogel, Namens Sutschimukha, diese ihre vergebliche Anstrengung sah, sprach er: „Ach, ihr seid alle Thoren! Dies sind keine Feuerfunken; es sind Gundschâfrüchte. [454]) Wozu also die unnütze Anstrengung? Dadurch könnt ihr euch nicht gegen die Kälte schützen. Drum sucht irgendeine gegen den Wind geschützte Waldgegend, eine Höhle oder Berggrotte! Auch jetzt noch zeigen sich mächtige Regenwolken." Darauf sprach einer von diesen zu ihm: „Ha! Du Thor! Was geht das dich an? Halt dein Maul. Es heißt auch:

431. Einen in Arbeit oft Gestörten, einen Spieler, der unterliegt, soll ein Kluger nicht anreden, wenn er sein eignes Beste wünscht.

Und so:

432. Wer Jäger, die umsonst jagen, und Narren, die von Noth gejagt, thörichterweise anredet, der zieht sich selbst ein Uebel zu."

Jener aber, ohne sich rathen zu lassen, hörte nicht auf, noch weiter zu den Affen zu sprechen: „He! Wozu die un-

*) „Mund, wie eine Nadel habend: Spitzschnabel".

nütze Mühe?“ Da er aber keinen Augenblick mit Schwatzen nachließ, packte ihn ein Affe, der über die vergebliche Arbeit in Zorn gerathen war, an die Flügel und ſchleuderte ihn an einen Fels, ſodaß er umkam. Daher ſage ich:

433. Kein unkrümmbares Holz krümmt ſich; mit Meſſern ſchneid't man Steine nicht: Sutſchimukha! bedenk' dieſes! Lehr' keinen, der nicht lernen will![455])

Und ſo:

434. Denn Belehrung reizt nur Narren, beruhigt ſie aber nimmermehr: das Waſſer, das die Schlang' einſchlürft, dient zu vermehren nur ihr Gift.[456])

Und ferner:

435. Belehrung ſoll man nicht geben jedwedem ohne Unterſchied: Sieh! wie ein thörichter Affe hauslos die ſchön behaus'te macht.“[457])

Damanaka ſagte: „Wie war das?“ Jener erzählte:

Achtzehnte Erzählung.

Der Affe und das Sperlingsweibchen.[458])

In einer Waldgegend wohnte[459]) einſt ein wildes Sperlingspärchen, welches ſein Neſt auf dem herabhängenden Zweige eines Mimoſabaums angelegt hatte. Wie ſie nun da vergnügt zuſammenlebten, fing einſt eine winterliche Regenwolke an, langſam in einem fort zu regnen. Mittlerweile kam ein Affe, der, vom Wind und Regen getroffen, am ganzen Körper erſtarrt war und zitternd die Zahncither ſpielte, zu der Wurzel des Mimoſabaums und ſetzte ſich nieder. Als das Sperlingsweibchen ihn in dieſer Verfaſſung ſah, ſagte ſie zu ihm: „He! Lieber!

436. Verſehn mit Händen und Füßen, ſiehſt du aus ganz wie ein Menſch; die Kälte macht dich, Thor! zittern; warum bau'ſt du dir nicht ein Haus?“

Nachdem er dies gehört, sprach der Affe zu ihr voll Zorns: „Gemeines Weib! Warum hältst du dein Maul nicht? Ha! Diese Frechheit! In ihrem Hause sitzend, spottet sie über mich!“

437. Die taugenichts'ge, spitzmäulige, altklug schwätzende Bettel da will unbedenklich stets babbeln: warum schlag' ich sie denn nicht todt?“

Nachdem er so gesprochen, sagte er zu ihr: „Thörin! Was hast du dich um mich zu bekümmern? Man sagt auch:

438. Ein Verständiger steht Rede dem, der ihn voll Vertrauen fragt: wer aber ungefragt redet, der heult gleichsam im wilden Wald.“

Doch wozu vieler Worte? Kaum war dieser Affe von dem auf ihr eignes Nest stolzen Weibchen angeredet, als er [460]) den Mimosabaum hinaufkletterte und ihr Nest in hundert Stücke brach. Daher sage ich:

439. Belehrung soll man nicht geben jedwedem ohne Unterschied: Sieh! wie ein thörichter Affe hauslos die schön behaus'te macht. [461])

So hast du, Thor! nichts gelernt, obgleich von ehrwürdigen Lehrern unterrichtet. Vielleicht aber ist es nicht deine Schuld. Denn Wissenschaft fügt sich zu einem guten, nicht aber zu einem schlechten Charakter. Man sagt auch:

440. Was nützt in aller Welt Weisheit, an falschem Orte angebracht, wie ein Licht in einer Laterne, die von Blenden verdunkelt ist.

So kennst du, da du unnütze Weisheit erlangt hast, und meiner Rede kein Gehör gibst [462]), nicht einmal dein eignes Verderben [463]), bist also sicher eine Misgeburt. Es heißt ja:

441. Ein Sohn ist, wie die Schriftkund'gen sagen, eine Geburt und auch Gleichgeburt und Uebergeburt oder endlich auch Misgeburt.

442. Geburt ist, wer der Mutter gleich ist, Gleichgeburt, wer dem Vater gleich, Uebergeburt, wer mehr als dieser, Misgeburt, wer misrathen ganz.

Es heißt auch:

442[b]. Rama kennt nicht die Goldgazelle [462]) [Nahuſcha nicht, welche Brahmanen er angeſchirrt: Arbſchuna faßte die Abſicht, die Kuh ſammt dem Kalbe dem Brahmanen zu rauben: im Spiele gibt des Dharma Gezeugter vier Brüder ſammt dem Weibe hin: naht das Verderben, verlieren gewöhnlich ſelbſt brave Männer ihre Vernunft.]

Ferner:

443. Den eignen Untergang ſogar veranſchlagt nicht der Böſewicht, der ſich an andrer Unglück freut, ſo tanzt im Angeſicht der Schlacht gewöhnlich noch der Rumpf, wenn ſchon das Haupt hinſank. [464])

Ach! Mit Recht ſagt man auch dieſes:

444. Dharmabuddhi *) und Kubuddhi **) ſind mir beide recht wohl bekannt: vom Sohne ward durch nutzloſe Klugheit der Vater in Rauch erſtickt."

Damanaka ſagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Neunzehnte Erzählung.

Dharmabuddhi und Pâpabuddhi. [465])

In einem gewiſſen Ort wohnten zwei Freunde, Dharmabuddhi *) und Pâpabuddhi **). Da dachte einſtmals Pâpabuddhi: „Ich bin doch ein Dummkopf und von Armuth geſchlagen. Drum will ich mit dieſem Dharmabuddhi in die Fremde gehn, mit ſeinem Beiſtand Geld erwerben, dann auch ihn betrügen und mir ſo eine glückliche Lage verſchaffen." Eines Tages ſagte er zu Dharmabuddhi: „Hör', Freund! Wenn du alt wirſt [466]), an welche von deinen Thaten kannſt du dich dann erinnern? Was haſt du der Jugend zu erzählen, da du die Fremde nicht geſehn haſt? Man ſagt ja:

445. Wer nicht in fremdem Land viele Sprachen, Kenntniſſ' [467]) und Aehnliches kennen gelernt, herumwandernd, deſſen Geburt trug keine Frucht.

*) „gerechten Sinn habend".
**) „ſchlechten Sinn habend".

Und so:

446. Wissen, Reichthum und Kunst fasset der Mensch nicht eher ordentlich, bis er voll Freud' herumwandert von einem Land zum anderen."

Dieser aber, sobald er diese Worte gehört hatte, nahm vergnügten Herzens von seinen Aeltern Abschied und machte sich an einem glücklichen Tage mit jenem auf den Weg in die Fremde. Da wurde durch die Tüchtigkeit des Dharmabuddhi auch von Pâpabuddhi auf der Wanderung sehr großer Reichthum gewonnen. Alsdann kehrten sie alle beide, nachdem sie sich einen großen Schatz erworben hatten, vergnügt, aber sehnsuchtsvoll, zurück nach ihrer Heimat. Denn es heißt auch:

447. Für die, die Weisheit, Kunst, Reichthum erworben und in der Fremde sind, wird die Entfernung einer Stunde zu einer Länge von hunderten.

Als sie nun in die Nähe ihres Ortes kamen, redete Pâpabuddhi zu Dharmabuddhi: „Lieber! Es ist nicht dienlich, diesen gesammten Schatz ins Haus zu bringen; denn Familie und Verwandte werden danach begehren. Drum laß ihn uns hier im Dickicht des Waldes irgendwo in der Erde verbergen und nur mit einem geringen Theil davon nach Hause gehn! Wenn das Bedürfniß eintritt, können wir wieder zusammen hingehn und nur so viel als nöthig von diesem Ort wegholen. Man sagt auch:

448. Ein Kluger läßt kein Geld blicken, ja sogar auch nur wenig nicht: denn durch des Goldes Anblick wird des Guten Herz selbst aufgeregt. [468])

Und so:

449. Wie Fleisch im Wasser von Fischen, zu Land vom Wild gefressen wird und in den Lüften von Vögeln, so allerwärts, wer Geld besitzt." [469])

Nachdem er dies gehört, sagte Dharmabuddhi: „Lieber! Ja! So wollen wir thun!" Nachdem so geschehen war, gingen sie alle beide nach ihrem Hause und lebten vergnügt zu-

sammen. Eines Tages aber ging Pâpabuddhi um Mitternacht in den Wald, nahm den ganzen Schatz, füllte die Grube wieder zu und ging nach Hause. Darauf ging er eines Tages zu Dharmabuddhi und sagte ihm: „Freund! Wir haben beide eine große Familie, und leiden, weil wir kein Geld haben. Drum laß uns nach dem Ort gehen und etwas Geld holen!“ Jener antwortete: „Lieber! Das wollen wir thun!“ Als sie nun alle beide den Ort aufgruben, sahen sie das Gefäß [470]) leer. Da schlug Pâpabuddhi sich an den Kopf und rief: „Ha! Dharmabuddhi! Du allein, kein andrer, hast das Geld genommen! Denn die Grube ist wieder ausgefüllt [471]). Gib mir die Hälfte von dem, was du versteckt hast, oder [472]) ich werde es am Hof des Königs zur Anzeige bringen.“ Dieser sagte: „Ha! Du Bösewicht! Sprich nicht so; ich bin in Wahrheit Dharmabuddhi (der rechtlich Gesinnte)! Ich thue kein solches Diebeswerk. Es heißt ja:

450. Des andern Weib wie seine Mutter, wie einen Erdklos andrer Gut, alle Wesen wie sich selber sehen rechtlich Gesinnte an.“ [473])

So sich miteinander zankend [474]), gingen sie alle beide zum Gerichtshof, trugen ihre Sache vor und verklagten sich einander. Als sie nun von den an der Spitze der Rechtsverwaltung stehenden Männern auf ein Gottesurtheil [475]) verwiesen wurden, sagte Pâpabuddhi: „Ah! Dieses Urtheil ist nicht gerecht. Es heißt ja:

451. Bei Klagen sucht man Urkunden, fehlen diese, nach Zeugnissen; fehlt auch ein Zeuge, dann schreiben die Weisen das Gottesurtheil vor. [476])

So habe ich in dieser Sache die Göttin des Baumes als Zeugin auf meiner Seite, und diese wird einen von uns beiden entweder zum Dieb oder zum ehrlichen Mann machen. Darauf sagten alle: „Hm! Was du sagst, ist billig. Denn es heißt auch:

452. Selbst wenn ein Mann vom niedrigsten Stand als Zeug' in einer Sache dient, ist kein Gottesurtheil passend, geschweige, wo ein Gott es ist.

So sind auch wir in dieser Sache sehr neugierig. Morgen in der Frühe sollt ihr mit uns nach der Gegend des Waldes gehn!"

Mittlerweile ging Pâpabuddhi nach Hause und sagte zu seinem Vater: „Vater! Dieses viele Geld ist von mir dem Dharmabuddhi gestohlen [477]) und durch ein Wort von dir kann es uns gesichert werden; wo nicht, dann geht es mitsammt meinem Leben verloren." Dieser sagte: „Kind! So sage es rasch, damit ich es durch mein Wort sicher mache." Pâpabuddhi sagte: „Vater! In jener Gegend ist eine große Mimosa; die hat eine große Höhlung. Da geh' du gleich hinein! Wenn ich alsdann morgen früh einen Eid schwöre, dann mußt du sagen, daß Dharmabuddhi der Dieb ist."

Nachdem dies so abgemacht war, badete sich Pâpabuddhi am folgenden Morgen früh, zog ein reines Obergewand an, ging hinter Dharmabuddhi her mit den Richtern zusammen zu dem Mimosabaum und sprach mit durchdringender Stimme:

453. „Die Sonne, Mond, Wind, sowie auch das Feuer, der Himmel, Erde, Wasser, das Herz und Yama, der Tag, die Nacht, Morgen- und Abenddämmerung und Dharma auch kennen der Menschen Thaten. [478])

O hehre Waldgöttin! Sage an, wer von uns beiden der Dieb ist!"

Darauf sprach Pâpabuddhi's Vater, welcher in der Höhlung der Mimosa stand: „Ha! Hört, hört! Dieses Geld ist von Dharmabuddhi weggenommen!" Während nun des Königs Diener, nachdem sie dies gehört, mit vor Verwunderung aufgerissenen Augen in den juristischen Lehrbüchern nach einer dem Raub des Geldes angemessenen Strafe für Dharmabuddhi suchten [479]), umgab Dharmabuddhi selbst die Höhlung der Mimosa mit feuerfangenden Gegenständen und zündete sie an. Als aber diese in Feuer gerathen war, kam Pâpabuddhi's Vater mit halbverbranntem Körper, die Augen ausgeflossen, kläglich jammernd aus der Höhlung der Mimosa

heraus. Da fragten sie ihn alle: „He! Was ist das?" So befragt, gestand er ihnen den ganzen Anschlag des Pâpabuddhi ein und starb alsdann. Darauf hingen die Diener des Königs den Pâpabuddhi an [450]) einen Zweig der Mimosa auf, belobten den Dharmabuddhi und sprachen: „Ja, mit Recht sagt man folgendes.

454. Den Nutzen soll der Weis' erwägen, doch erwäg' er den Schaden auch! Vor des thörichten Kranichs Augen bringt Ichneumon die Kranich' um."

Dharmabuddhi sagte: „Wie war das?" Jene erzählten:

Zwanzigste Erzählung.

Kranich, Krebs und Ichneumon.

In einer gewissen Waldgegend war ein Feigenbaum voll von vielen Kranichen. In einer Höhlung desselben wohnte eine schwarze Schlange. Diese brachte ihre Zeit damit zu, daß sie die jungen Kraniche, noch ehe sie flügge geworden waren, auffraß. Da stand denn einst ein Kranich, dessen Junge von ihr aufgefressen waren, aus Kummer über seine Kleinen, mit thränengefüllten Augen und zu Boden gesenktem Gesicht am Ufer des Teichs, und ein Krebs, welcher ihn in dieser Verfassung erblickte, sagte zu ihm: „Freund! Warum weinst du da so?" Jener antwortete: „Lieber! Was kann ich sonst? Ich Unglücklicher! Meine Jungen und Verwandten sind von einer in der Höhlung des Feigenbaums hausenden schwarzen Schlange aufgefressen. Ueber dieses Unglück betrübt, weine ich. Sag' mir nun, ob es irgendein Mittel gibt, diese Schlange zu verderben?"

Nachdem er dies gehört, dachte der Krebs: dieser ist doch ein angeborner Feind meines Geschlechts. Darum will ich einen solchen aus Wahr und Falsch gemischten Rath geben, daß auch alle übrigen Kraniche zu Grunde gehn. Es heißt auch:

455. Die Stimme weich wie frische Butter und mitleidlos das Herz gemacht! So wird ein Feind so ausgerottet, daß er sammt seinem Stamm verdirbt.[481])

Dann sagte er: „Mein Lieber! Wenn du das beabsichtigst, so wirf Stückchen von Fischfleisch von der Thür der Ichneumonshöhle an bis zur Höhlung der Schlange, damit der Ichneumon diesen Weg verfolgt und die böse Schlange umbringt."

Nachdem so geschehen war, ging der Ichneumon den Fleischstücken nach, brachte die schwarze Schlange um, fraß aber nach und nach auch alle auf diesem Baume nistenden Kraniche auf. Daher sagen wir:

456. Den Nutzen soll der Weis' erwägen, doch erwäg' er den Schaden auch! Vor des thörichten Kranichs Augen bringt Ichneumon die Kranich' um.

Fortsetzung der neunzehnten Erzählung.

So hat auch jener Pâpabuddhi an seinen Nutzen gedacht, nicht an den Schaden. Drum ist ihm dieser Lohn zu Theil geworden. Darum sage ich:

457. Dharmabuddhi und Kubuddhi sind mir beide recht wohl bekannt: vom Sohne ward durch nutzlose Klugheit der Vater im Rauch erstickt.

Auf gleiche Weise hast auch du, Thörichter! an den Nutzen gedacht, nicht an den Schaden. Darum bist du ein Bösewicht! Nur wie Pâpabuddhi zeigst du dich hier. Dadurch, daß du deines Herrn Leben in Gefahr gebracht hast, habe ich dich vollständig kennen gelernt. Du hast deine Bosheit und Falschheit offenbar gemacht. Ja mit Recht sagt man:

458. Wer würde, wenn auch sich mühend, der Pfauen hintre Oeffnung sehn, wenn sie nicht thöricht froh tanzten, sobald der Wolken Donner schallt.[482])

Welche Rücksicht wirst du also auf unsereins nehmen, wenn du sogar deinen Herrn in eine solche Lage bringst? Deswegen muß ich mich nothwendig aus deiner Nähe entfernen. Es heißt auch:

459. Wo Mäuſe tauſend Pfund Eiſen freſſen, da kann ein Elefant dem Falken ſelbſt zum Raub werden, geſchweige denn ein Jüngelchen.“ [483])

Damanaka ſagte: „Wie war das?“ Karataka erzählte:

Einundzwanzigſte Erzählung.

Wunder über Wunder.

In einem gewiſſen Orte wohnte einmal [484]) ein Kaufmann, Namens Nanduka. *) Außerdem wohnte an demſelben Orte ein Kaufmann, Namens Lakſchmana. **) Dieſer, da er ſein Vermögen verloren hatte, dachte daran, in die Fremde zu wandern. Es heißt auch:

460. Hat wer in einem Ort, Lande nach ſeinen Mitteln froh gelebt und bleibt da, nach Verluſt ſeines Vermögens, iſt er gemeinen Sinns.

Und ſo:

461. Wer, wo er ſtolzen Sinns lange vergnügt vorher die Zeit verbracht, an ebendieſem Ort andern elendig klagt, iſt tadelnswerth. [485])

In ſeinem Hauſe war eine von ſeinen Vorfahren erworbene, aus einer ſchweren Menge Eiſen verfertigte Wage. Dieſe legte er zum Aufbewahren in das Haus des Gildeherrn Nanduka nieder und machte ſich auf den Weg in die Fremde. Nachdem er darauf lange Zeit, ſeiner Luſt folgend, in der Fremde umhergewandert war, kehrte er nach ſeiner Heimat zurück und ſprach zum Gildeherrn Nanduka: „O Gildeherr! Gib mir die anvertraute Wage zurück!“ Jener ſagte: „O! Die iſt nicht da! Deine Wage haben die Mäuſe gefreſſen.“ Nachdem er dies gehört, ſprach Lakſchmana: „O Nanduka! Wenn ſie von den Mäuſen gefreſſen, ſo biſt du außer Schuld. So iſt ja einmal der Lauf der Welt: es iſt nichts in ihr ewig.

*) „der Erfreuende“.
**) „der Glückliche“.

Doch ich will zum Fluß gehn, um mich zu baden; ſchicke deshalb dein Kind mit mir, hier den Dhanadeva*) mit Namen, damit er mir das Badegeräth trägt." Nanduka aber, der aus Angſt wegen ſeines Diebſtahls ſich vor Lakſchmana fürchtete, ſagte zu ſeinem Sohn: „Kind! Hier dein Onkel [486]) Lakſchmana will in den Fluß zum Baden gehn; geh' deshalb mit ihm, um das Badegeräth zu tragen!" Ah! Mit Recht ſagt man:

462. Kein einz'ger Menſch erweiſt einem andern irgend Gefälligkeit, ausgenommen aus Furcht, Habſucht oder aus einem andern Grund.

Und ſo:

463. Wo ohne einen Grund übermäß'ge Rückſicht erwieſen wird, da hege man nur gleich Sorge, daß es am Ende ſchlimm ergeht. [487])

Darauf machte ſich dieſer Sohn des Nanduka, die Badegeräthſchaften tragend, vergnügten Sinns mit Lakſchmana auf den Weg. Nachdem dies ſo geſchehen, badete ſich Lakſchmana. Dann warf er den Sohn des Nanduka, den Dhanadeva, in eine Höhle am Ufer des Fluſſes, verſchloß die Oeffnung derſelben mit einem großen Stein und ging dann eilig zu Nanduka's Haus. Hier wurde er von dieſem Kaufmann gefragt: „He! Lakſchmana! Sprich, wo iſt mein Kind, welches mit dir zum Fluß gegangen iſt?" Jener ſagte: „Es iſt vom Ufer des Fluſſes durch einen Falken entführt." Der Kaufmann rief: „Du Lügner! Wie in aller Welt kann ein Falke einen Knaben rauben? Drum gib mir meinen Sohn zurück; ſonſt zeige ich es am Hofe des Königs an." Jener ſagte: „O du Wahrheitredender! Führt ein Falke keinen Knaben weg, ſo freſſen auch Mäuſe eine aus einer ſchweren Menge Eiſen [488]) verfertigte Wage nicht. Drum gib mir meine Wage, wenn du nach deinem Sohn verlangſt!"

*) „der Gott des Reichthums".

So miteinander zankend, gingen sie alle beide zur Pforte des Königs, und da sprach Randuka mit lautem Geschrei [489]): „O! Eine Ruchlosigkeit, eine Ruchlosigkeit geht da vor! Dieser Dieb hat mir mein Kind geraubt!“ Darauf sagten die Richter zu Lakschmana: „He! Liefre des Gildeherrn Sohn zurück!“ Dieser antwortete: „Was kann ich thun? Vor meinen Augen ist er durch einen Falken vom Ufer des Flusses entführt.“ Als sie dieses gehört, sagten sie: „Ah! Du sagst nicht die Wahrheit. Wie wäre ein Falke fähig, einen funfzehnjährigen Knaben zu rauben?“ Lakschmana antwortete lachend: „He! He! Hört diesen Spruch:

464. Wo Mäuse tausend Pfund Eisen fressen, da kann ein Elefant dem Falken selbst zum Raub werden, geschweige denn ein Jüngelchen.“

Diese sagten: „Was ist das?“ Lakschmana aber erzählte die ganze Geschichte mit der Wage. Nachdem sie diese gehört, lachten sie [490]) über das, was Randuka und Lakschmana gethan hatten, verständigten beide miteinander und machten, daß sie sich durch gegenseitige Auslieferung der Wage und des Knaben einander zufrieden stellten. Daher sage ich:

465. Wo Mäuse tausend Pfund Eisen fressen, da kann ein Elefant dem Falken selbst zum Raub werden, geschweige denn ein Jüngelchen.“

Karataka sagte ferner: „Diese Lage des Pingalaka hast du, Thor! herbeigeführt, weil du die Gunst des Sandschiwaka nicht ertragen konntest. Ach, mit Recht sagt man:

466. Gewöhnlich werden in dieser Welt die Hochgeborenen von Niedriggeborenen, die Lieblinge des Glücks von Unglücklichen, der Freigebige vom Geiz'gen, der Redliche vom Unredlichen, der im Reichthum Lebende vom Armen, der Schöngestaltete von dem durch Misgestalt Geschlagenen, der eine Zuflucht des Rechts Bildende von dem Bösewicht, der in vielen Wissenschaften Erfahrene von dem Thoren stets getadelt. [491])

Und so:

Univ.-Bibl. München

467. Von Thoren werden Weise gehaßt, die Reichen von dem armen Mann, die Frommen von den Gottlosen, von Unkeuschen das keusche Weib."

Während diese beiden aber so sprachen, stürzte Sandschiwaka, nachdem er einen Augenblick mit Pingalaka gekämpft, durch die Wunden von dessen scharfen Nägeln des Lebens beraubt, auf die Fläche der Erde nieder. Als Pingalaka ihn aber leblos sah, wurde sein Herz durch die Erinnerung an seine guten Eigenschaften gerührt und er sprach: „Ach! Ich Bösewicht habe unrecht gethan, daß ich den Sandschiwaka umgebracht habe; denn es gibt kein größ'res Verbrechen als Treulosigkeit. Es heißt ja:

468. «Geht Land verloren, oder ein kluger Diener, so ist der König verloren», pflegt man zu sagen; doch nicht mit Recht sind beide gleichgesetzet: denn Land ist leicht zu erwerben, nicht so Diener. [492])

Außerdem habe ich diesen Grasfresser zum Minister erhoben und nachher ihn selbst getödtet, und darum war es noch schlechter von mir gehandelt. Es heißt auch:

469. Dieser Daitja, durch mich mächtig, darf nicht durch mich zu Grunde gehn: sogar den selbstgepflegten Giftbaum selbst auszurotten, ziemt sich nicht. [493])

Auch ist er in der Mitte des Staatsraths stets von mir geehrt. Was soll ich nun vor andern sagen, welche ihre Freunde wie Aeltern und geistliche Lehrer verehren? [494]) Es heißt auch:

470. Wen du vorher als Rechtschaffnen in dem Rathe bezeichnet hast, den sollst du nimmer anklagen, wenn du dein Wort in Ehren hält'st." [495])

Indem er so klagte, ging Damanaka zu ihm und sagte voll Freude: „Majestät! Wie in aller Welt [496]) ist das für dich angemessen, daß du darüber so klagst, daß du einen verrätherischen Grasfresser getödtet hast?! Das paßt sich nicht für Könige! Darum sagt man auch:

471. Den Vater, Bruder, Sohn, oder die Gattin, oder auch den Freund, wenn sie uns nach dem Leben trachten, umzubringen, ist kein Vergehn. [497])

Und so:

472. Ein König, der mitleidig ist, ein Brahmane, der alles ißt, ein schamlos Weib, ein böser Gefährte, ein widerspenstiger

Diener, ein nachläſſiger Aufſeher, und den, der nicht erkenntlich iſt, die ſoll man meiden. [498])

Und auch:

473. Wahr und falſch, bald hart- bald freundlich-redend, grauſam, mitleidig, bald habſüchtig, bald freigebig, verſchwenderiſch und große Schätze erpreſſend, iſt vielgeſtaltig eines Königs Weiſe, der Buhlerinnen Treiben ganz vergleichbar. [499])

Und auch [500]):

474. Wer keinen Schaden anrichtet, wär' er auch groß, wird nicht geehrt; wol verehret der Menſch Schlangen, doch deren Feind, den Tärkſchja, nicht. [501])

Und ſo:

475. Nicht zu Beklagende beklagſt du und ſprichſt doch wie ein Verſtändiger: Todte ſowol als Nichttodte beklagen Weiſe nimmermehr." [502])

Nachdem er ſo von ihm ermahnt war, ließ Pingalaka den Kummer um Sandſchiwaka fahren, erhob Damanaka zum Miniſter und regierte ſelbſt glücklich.

Nachtrag zum erſten Buch.

I.

Hinter der 112. Strophe (oben S. 19) fährt Galanos' Ueberſetzung, S. 27, folgendermaßen fort:

112[b]. „Was ſechs Ohren gehört, verräth ſich:" „nicht, wenn der Buckelige dabei;" „der Buckelige wird zum König, der König Bettler und Vagabond."

Pingalaka ſprach: „Wie war das?" Damanaka erzählte:

Erſte Erzählung.

Der König, der durch unbedachte Rede ſeinen Leib verliert.

Im nördlichen Gebiet gibt es eine Stadt, Namens Lilavati *); in dieſer war ein König, Namens Mukunda. **) Da

*) „die an Vergnügungen reiche".

**) „der Edelſtein".

dieser einst vom Besuch seines Lusthains zurückkam, sah er mitten in der Stadt einen buckligen Possenreißer, welcher von einer Menge von Menschen umringt war und seine Possen zum besten gab. Er nahm ihn mit sich, behielt ihn bei sich, um sich über ihn lustig zu machen, und ließ ihn nie von seiner Seite. Als nun der Minister den Buckligen beim König sitzen sah, während er ihm vertrauten Rath mittheilen wollte, sagte er: „O König! Von den Weisen ist ausgesprochen:

Was sechs Ohren gehört, verräth sich."

Der König aber antwortete:

„Nicht, wenn der Buckelige dabei."

Eines Tages trat ein Büßer in das königliche Gemach und setzte sich neben den König. Der König, welcher wußte, daß er vieler Dinge kundig war, nahm ihn unter vier Augen und fragte ihn nach seinen Kenntnissen. Er aber lehrte den König das Geheimniß, wie man in einen todten Körper fahren könne, und verschwand alsdann. Indem der König sich die Formel dieser Todtenbeschwörung einübte, lernte sie auch der Buckelige. Einst war nun der König mit dem Buckligen auf die Jagd gegangen; da sah er in einem großen Dickicht einen Brahmanen liegen, welcher vor Durst gestorben war. Da er nun den Versuch machen wollte, ob die Formel der Todtenbeschwörung richtig wäre, so fragte er: „Erinnerst du dich, Buckliger! der Todtenbeschwörungsformel?" Dieser aber, Böses im Sinn führend, antwortete trügerisch: „Ich weiß nichts davon, o König!" Darauf ließ der König vom Buckligen sein Pferd halten, versenkte seinen Geist in tiefe Meditation und, indem er den Zauberspruch geheimnißvoll hermurmelte, ließ er den eignen Körper fahren und versetzte seine Seele in den Leichnam des Brahmanen. In demselben Augenblicke wiederholte aber auch der Buckelige den Zauberspruch, fuhr mit seiner Seele in den leblos daliegenden Körper des Königs, bestieg rasch dessen Pferd und sagte zu dem König: „Jetzt werde ich die Königsherrschaft haben; du aber geh', wohin auf Erden du willst!" Nachdem er so gesprochen, spornte

er ſein Pferd zur Stadt, und, im Palaſt angekommen, ergriff er die Zügel der Herrſchaft. Der König aber, im Leibe des Brahmanen ſteckend, erinnerte ſich der Worte ſeines greiſen Miniſters und klagte ſich ſelbſt an, indem er dachte: „Weh! Was habe ich Unſinniger gethan? Soll ich in die Stadt gehn und der Königin und dem greiſen Miniſter ſagen, was mir zugeſtoßen iſt? Doch nein! Das iſt unangemeſſen: denn ich werde keinen Glauben bei ihnen finden! Sie werden ſagen: Wer iſt das? oder: Was iſt das für eine Geſtalt?“ Indem er derartiges einander Widerſprechendes überdachte, wandte er ſich zu einem andern Weg.

Als aber der Buckelige, welcher des Königs Körper trug, unzutreffende Reden führte, rief die Königin nach einigen Tagen den greiſen Miniſter und ſprach: „O Vater! Dies iſt auf keinen Fall der König; denn er ſpricht unzutreffende Reden, die gar nicht zu den Fragen paſſen.“ Er aber billigte ihre Worte und ſagte, daß er ein Mittel verſuchen wolle, wodurch der König wieder gefunden werden würde. Nachdem er ſich von dem falſchen König, dem früheren Buckeligen nämlich, die Erlaubniß hatte geben laſſen, begann er, an die bedürftigen Fremdlinge Speiſen zu vertheilen, wuſch einem jeden derſelben die Füße, recitirte dabei dieſen Halbvers:

„Was ſechs Ohren gehört, verräth ſich:“ „nicht, wenn der Buckelige dabei:“

und fragte einen jeden nach dem andern Halbvers. Als ſich nun dieſes Gerücht verbreitete und der König, welcher den Leib des Brahmanen trug, es hörte und alles ſorglich überlegte, verließ er den Ort, wo er ſich befand, und wanderte betrübt nach ſeiner eignen Stadt, indem er dachte: „Sicherlich hat dies meine Frau veranſtaltet, um mich wiederzufinden.“ Nach einigen Tagen kam er am ſpäten Abend in die Stadt zum Hauſe, wo die Speiſen vertheilt wurden; da ſagte er zu dem Miniſter, welcher anweſend war: „Lieber! Ich bin ein Brahmane, der aus fernem Lande kommt; da ich hung'rig bin, ſo bin ich überzeugt, daß ich ſogleich ein Mahl erhalten

werde, obgleich es zur Unzeit ist.“ Der Minister, obwol er schon nach Hause gehen wollte, blieb, da er sah, daß es ein Brahmane war, der von Hunger gequält ward, wusch ihm die Füße und recitirte, wie gewöhnlich jenen Halbvers. Der König aber, welcher in des Brahmanen Leib steckte, antwortete das Nachfolgende, nämlich den zweiten Halbvers:

„Der Buckelige wird zum König: der König Bettler und Vagabond.“

Nachdem der Minister ihn befragt und alles ihn Betreffende erfahren hatte, nahm er ihn voller Freude mit sich nach Hause, ehrte ihn, wie es sich geziemt, und sprach: „Sieh, o Herr! die Stärke meiner Weisheit! Ich werde dich wieder zum König machen, nachdem du deinen Körper wieder in Besitz genommen haben wirst.“ Nachdem er so geredet, ging er sogleich zu der Königin; diese fand er, einen todten Papagai in den Armen haltend und darüber jammernd; darauf sprach er zu ihr: „Das ist eine schöne Vorbedeutung, o Herrin! denn dieser Papagai wird uns als Mittel dienen, unsern Zweck zu erreichen. Rufe den falschen König und sage ihm: ‚Gibt es einen Zauberer in dieser Stadt, welcher bewirken kann, daß dieser Papagai ein einziges Wort nur spricht?‘ Wenn du dieses sagst, so wird jener, stolz auf seine Wissenschaft der Todtenbeschwörung, sich damit brüsten wollen und aus dem königlichen Leib in den des Papagai fahren. In demselben Augenblicke wird der König, hinter mir stehend, sich in seinen eignen Körper versetzen und seine königliche Herrschaft wieder erlangen.“ Nachdem so geschehen war, brachte der Minister den Papagai, welchen der Buckelige belebt hatte, um. Darum habe ich früher gesagt:

„Was sechs Ohren gehört, verräth sich;“ „nicht, wenn der Buckelige dabei;“ „der Buckelige wird zum König: der König Bettler und Vagabond.“

(Dann folgt, entsprechend den Worten: „Darauf zogen sich sämmtliche u. s. w.“, B. 19).

II.

Etwa hinter Strophe 274 ſchiebt die berliner Handſchrift (S. 67b fg.) Folgendes ein:

Deswegen möge der Herr unſern guten Rath auf keine Weiſe vernachläſſigen. Haſt du nicht gehört?

Weil ich nicht that, wie mir riethen Tiger, Schlange und Affe auch, darum bin ich in dies Unglück geſchleudert von dem Böſewicht."

Pingalaka ſprach: „Wie iſt das?" Damanaka erzählte:

Zweite Erzählung.

Die dankbaren Thiere und der undankbare Menſch.

In einem gewiſſen Orte lebte ein Brahmane, Namens Jadſchnjadatta.*) Deſſen Brahmanin (d. i. Frau), von Armuth überwältigt, ſprach von Tag zu Tag folgendermaßen: „Ach! Du muthloſer und hartherziger Brahmane! Siehſt du nicht, wie deine Kinder von Hunger gequält werden, daß du ſo ſorgles daſtehſt?[503]) Begib dich auf irgendeine Reiſe, ſuche da mit allen deinen Kräften[504]) ein Mittel, um Nahrung anzuſchaffen, und komme ſo ſchnell wie möglich wieder zurück." Weil der Brahmane ihrer Reden überdrüſſig ward[505]), fing er an, eine große Reiſe zu unternehmen. Nach einigen Tagen gerieth er in einen großen Wald. Indem er ſo im Walde ging, fing er, von Hunger gequält, an, nach Waſſer zu ſuchen. Da ſieht er an einem Orte eine von Laub bedeckte große Grube. Wie er zuſieht, ſo erblickt er darin einen Tiger, einen Affen, eine Schlange und einen Menſchen; dieſe ſahen auch ihn. Darauf ſprach der Tiger, nachdem er erkannt hatte, daß er ein Menſch ſei: „O! O! Du Tugendreicher! Bedenke, daß es ein großes Verdienſt iſt, lebendige Geſchöpfe zu retten, und ziehe mich heraus, damit ich wieder in den Kreis meiner lieben Freunde, meiner Frau und Familie gelange!" Der Brah-

*) „vom Opfer gegeben".

mane sprach: „Durch die bloße Erwähnung[506]) deines Namens geräth alles Lebende in Furcht. Sollte ich mich nicht also auch vor dir fürchten müssen?“ Der Tiger aber entgegnete:

Für den Mörder eines Brahmanen, für Säufer, Schurken, Diebe und Gelübdebrecher gibt's Bußen, aber für Undankbare nicht.[507])

Weiter sprach er noch: „Mit einem dreifachen Schwure[508]) verschwöre ich mich: du hast keine Gefahr von mir zu befürchten. Drum habe Mitleid und ziehe mich heraus!“ Darauf überlegte der Brahmane in seinem Herzen: „selbst der Tod, wenn man ihn erleidet indem man das Leben eines lebendigen Wesens rettet, bereitet Seligkeit“ und half ihm deshalb[509]) aus der Grube.

Nun sprach auch der Affe zu ihm: „O guter![510]) hilf auch mir heraus!“ Nachdem er dies gehört, half der Brahmane auch diesem heraus.

Die Schlange sprach: „O zwiefach Geborner![511]) hilf auch mir heraus!“ Nachdem er dies gehört, sagte der Brahmane: „Man zittert schon auch nur euren Namen zu nennen, geschweige euch zu berühren!“ Die Schlange sprach: „Es ist nicht unser freier Wille; wir beißen nicht, wo wir nicht dazu aufgeregt werden. Mit einem dreifachen Schwur verschwöre[512]) ich mich: vor mir brauchst du dich nicht zu fürchten.“ Nachdem er dieses gehört hatte, half er ihr heraus.

Darauf sagten diese zu ihm: „Aller Schlechtigkeiten Sitz ist ein Mensch: das bedenke und hilf diesem weder heraus noch schenke ihm Vertrauen!“

Der Tiger sprach von neuem: „Auf der nördlichen Seite des vielgipfligen Berges, welchen du hier siehst, ist in einem Felsspalt meine Höhle. Dahin mußt du die Gewogenheit haben einmal zu mir[513]) zu kommen, damit ich dir meinen Dank vergelte, um nicht noch in einem zukünftigen Leben dein Schuldner zu sein!“ Nachdem er so gesprochen, machte er sich auf den Weg nach seinem Hause.

Darauf sagte der Affe: „Ebendaselbst in der Nähe der Höhle ist meine Wohnung dicht bei einem Wasserfall. Dahin

mußt du zu mir kommen!“ Nachdem er so gesprochen[514]) ging er weg.

Die Schlange sprach: „Wenn du in eine Lebensgefahr[515]) geräthst, dann erinnre dich meiner!“ Nachdem sie so gesprochen ging sie, woher sie gekommen war.

Darauf schrie der Mann in der Grube wiederholt: „O! o Brahmane! hilf auch mir heraus![516]).....[517]) Wenn du, o Brahmane! etwas Gold bearbeiten lassen willst[518]), dann bring' es nur zu mir!“ Nachdem er so gesprochen ging er, woher er gekommen war.

Der Brahmane aber irrte umher, ohne das Geringste zu finden. Indem er von Hunger gequält sich nach Hause wendete, erinnerte er sich der Rede des Affen; er ging zu ihm[519]), sah ihn, erhielt von ihm Früchte so süß wie Ambrosia und wurde damit gespeist.[520]) Der Affe sprach alsdann wieder: „Wenn dir mit Früchten gedient ist, so komm nur immer zu mir!“ Der zwiefach Geborene sagte: „Du hast alles gethan! zeige mir aber nun den Tiger!“ Er führte ihn hin und zeigte ihm den Tiger. Der Tiger, sobald er ihn erkannt hatte, schenkte ihm, um ihm seine Wohlthat zu vergelten, ein goldnes Halsband[521]) sammt übrigem Schmuck und sprach: „Irgendein Königssohn, welcher durch sein Pferd fortgerissen wurde und ganz allein war, fiel in meine Klauen und ward von mir umgebracht. Von ihm rührt dies alles her[522]) und wurde von mir für dich bestimmt und deinetwegen aufgehoben. Dieses nimm und gehe wohin du beabsichtigst!“ Der Brahmane nahm es, erinnerte sich des Goldarbeiters und indem er dachte: „Aus Erkenntlichkeit gegen mich wird er den Verkauf besorgen“ ging er zu ihm. Der Goldarbeiter erwies ihm mit großer Aufmerksamkeit die Pflichten eines Gastempfängers: die Ehrengabe zum Fußwaschen[523]), Einladung zum Niedersitzen, Begrüßung, Speisung und so weiter; dann sprach er: „Möge der Herr befehlen, was ich thun soll!“ Der zwiefach Geborne sagte: „Ich habe Gold mitgebracht, das sollst du verkaufen!“ Der Goldarbeiter sprach: „Zeige mir das Gold!“

Jener zeigte es. Als es der Goldarbeiter geſehen, dachte er: Von mir ſelbſt iſt dieſes für den Sohn des Königs gearbeitet." Nachdem er ſo im Herzen erwogen, ſprach er: „Der Herr möge hier bleiben, während ich es irgendjemandem zeige. Nachdem er ſo geſprochen, ging er an den Hof des Königs und zeigte es dem König. Der König, nachdem er es geſehn, ſagte: „Woher[524]) haſt du dieſes bekommen?" Er antwortete: „In meinem Hauſe befindet ſich ein Brahmane, der hat es gebracht." Darauf dachte der König: „Sicherlich hat eben dieſer Böſewicht meinen Sohn getödtet[525]), das ſoll er mir büßen!" Darauf erhielten die Wachtmänner den Befehl: „Man binde dieſen Auswurf von einem Brahmanen[526]) und ſpieße ihn auf, ſobald der Tag anbricht!" Als der Brahmane von ihnen gebunden ward, erinnerte er ſich der Schlange. In demſelben Augenblicke, wo er ihrer gedachte, ſtand ſie vor ihm und ſprach: „Was ſoll ich dir für einen Gegendienſt leiſten?" Der zwiefach Geborene ſagte: „Befreie[527]) mich aus dieſer Gefangenſchaft!" Sie antwortete: „Ich werde des Königs Lieblingsgemahlin beißen; alsdann ſoll ſie weder durch die Beſprechung des allergrößten Zauberſprechers, noch durch die Beſtreichung[528]) mit giftvertreibenden Arzneimitteln andrer Aerzte das Gift los werden[529]); es ſoll nur verſchwinden[530]), ſobald du ſie nur mit der Hand berührſt. Dann wirſt du freigelaſſen."

Nachdem ſie dies Verſprechen gegeben hatte, wurde die Königin von der Schlange gebiſſen. Da erhob ſich[531]) ein Klaggeſchrei am Hofe des Königs. Die ganze Stadt gerieth in Schrecken. Darauf wurden die Schlangengiftärzte, Beſprecher, Zaubrer und Heilkünſtler[532]), welche in andern Ländern wohnten, zuſammengerufen; von allen zuſammen wurden nach dem Maß ihrer Kräfte Heilmittel verſucht, aber keines einzigen Behandlung befreite ſie vom Gift. Als darauf der zwiefach Geborne den Trommelſchlag[533]) des herumwandernden (Trommlers) hörte, ſo ſagte er: „ich will ſie vom Gift befreien." Infolge dieſer Rede wurde der Brahmane[534]) aus

dem Gefängniß erlöst, zu dem König geführt und diesem angemeldet. Darauf sagte der König: „Befreie sie vom Gift!“ Er aber ging zu der Königin und machte sie durch bloße Berührung mit der Hand frei vom Gift. Als der König sie nun wieder lebendig sah, erwies er ihm Ehre und Achtung und fragte ihn mit vieler Ehrfurcht: „Auf welche Weise er das Gold erhalten habe?“ Der zwiefach Geborne erzählte alles von Anfang an, was ihm begegnet war, der Wahrheit gemäß. Als der König den Sachverhalt erkannt hatte, ließ er den Goldarbeiter ins Gefängniß werfen und jenem schenkte er tausend Dörfer und stellte ihn als seinen Minister an. Dieser holte nun seine Familie[535]) und lebte vergnügt in der Gemeinschaft[536]) mit seinen Freunden, indem er sich erfreute an den Werken des Genusses (Erwerbes und Rechtes), sich eine an frommen Werken reiche Vorexistenz[537]) durch vielfache Opferdarbringungen erwarb, und durch die Sorge für das ganze Königreich die Oberherrschaft mit genoß. Daher sage ich:

Weil ich nicht that, was mir riethen Tiger, Schlange und Affe auch, darum bin ich in dies Unglück geschleudert von dem Bösewicht.

III.

Hinter Strophe 315. fährt die berliner Handschrift (Bl. 76[a]) wesentlich übereinstimmend mit Kal lab und Dimnah (Uebers. von Ph. Wolff I, S. 72, 15) folgendermaßen fort:

Ach! was habe ich denn meinem Gebieter Pingalaka gethan? Damanaka sprach: „Freund! die Könige kennen keine Dankbarkeit und suchen andre zu Grunde zu richten.“ Jener sagte: So ist es! Mit Recht sagt man Folgendes:

Dann folgen drei Strophen, deren erste = Hitop. II, 153; hierauf wesentlich übereinstimmend mit S. 78, Z. 21, Kol. 67, 3.

„Doch nein! es ist meine Schuld, weil ich mich in den Dienst eines schlechten Freunds begeben habe! Es heißt ja:

Zur Unzeit handeln und unpassend reden und schlechtem Freund dienen: das soll man nimmer! Der Vogel, sieh! schlafend im Lotuswalde wird von dem Pfeil, bogenentsandt, getödtet.“

Damanaka sagte: „Wie ist das?“ Sandschiwaka[538]) erzählte.

Dritte Erzählung.

Gesellschaft mit Schlechten bringt Verderben:

Der Schwan und die Eule.

In einer gewissen Waldgegend ist ein sehr großer See, und da wohnte ein Schwan, mit Namen Madaraka*), und dieser brachte seine Zeit mit vielen und mannichfachen Spielen zu. Einstmals aber kam der sein Ende bringende Tod in Gestalt einer Eule zu ihm. Als er sie erblickte, sagte der Schwan: „He, Eule! aus welchem Grunde kommst du hierher?“ Diese sprach: „Ich komme, weil ich von deinen Tugenden gehört habe. Dann auch:

Die ganze Erde durchwandernd, einzig suchend der Tugend Schatz, fand ich als höchste nur deine: darum hab' ich mich dir genaht.

Mit dir muß ich nun sorgfältig Freundschaft schließen nothwendiglich; das Unreine sogar, kommt es in die Ganga, wird sündenrein.[539])

Und so:

Die Muschel, die in Wischnu's Hand, ist rein, obgleich sie Knochen[540]) ist: die Verbindung[541]) mit Hochwürd'gem, wem gibt sie nicht Erhabenheit?

Nachdem sie so geredet, bewilligte es der Schwan mit den Worten: „Ganz gern, o lieber Freund! lebe nach Lusten mit mir zusammen in diesem großen, Sukhasevja**) genannten See!“ Und so ging ihnen beiden die Zeit hin, indem sie sich unter Liebesbezeigungen miteinander vergnügten.[542]) Da sagte aber eines Tages die Eule: „Ich will zu meinem Wohnort, Padmavana***) genannt gehen! wenn dir an dem

*) „zur Freude geneigt“, freudegeben

**) „mit Vergnügen zu bewohnene“

***) „Lotuswald“

Liebesbündniß mit mir etwas gelegen ist, so mußt du unbedingt mich als mein Gast besuchen.“[543]) Nachdem sie so gesprochen, ging sie nach ihrem Wohnort. Im Verlauf der Zeit bedachte aber der Schwan: „Ich lebe an diesem Orte ohne einen Gefährten und kenne auch sonst weiter niemand[544]), drum will ich jetzt zu dieser meiner lieben Freundin, der Eule, gehen, da werde ich einen ganz neuen Vergnügungsplatz und ganz neue Speisen kennen lernen.“ Nachdem er so überlegt[545]) ging er zur Eule. Im Lotuswalde aber sieht er sie nicht[546]); wie er sie mit großer Sorgfalt sucht, so erblickt er die Eule[547]) in einer abscheulichen Höhle und spricht zu ihr: „Liebe, komm herbei! komm herbei! ich dein lieber Freund der Schwan bin da!“ Nachdem diese dies gehört sagte sie: „Ich gehe bei Tag' nicht aus! unsre Zusammenkunft kann erst wenn die Sonne untergegangen ist stattfinden.“ Als er dies gehört und sehr lange Zeit gewartet hatte, kam er in der Nacht mit der Eule zusammen. Nachdem er sich nach ihrem Befinden und anderem erkundigt, legte er sich, vom Wege ermüdet nieder und schlief am selben Orte ein. An diesem See aber hatte eine große Karavane von Kaufleuten[548]) ihr Nachtlager aufgeschlagen. Als nun der Herr der Karavane zur Zeit der Morgendämmerung aufgestanden war, ließ er mit der Muschel das Zeichen zum Aufbruch geben. Da stieß die Eule einen mistönenden Schrei aus und flog dann wieder in einen Höhlenspalt[549]), der Schwan aber blieb wo er war. Darauf wurde das Herz des Gebieters der Karavane durch das böse Vorzeichen in Schrecken gesetzt[550]), er gab irgendeinem Bogenschützen[551]), welcher die Kunst verstand, blos nach der Richtung eines Tones zu treffen, Befehl, dieser spannte seinen Bogen straff an, zog den Pfeil bis zu seinem Ohrschmuck[552]) und tödtete den in der Nähe des Eulennestes übernachtenden Schwan. Daher sage ich:

Zur Unzeit handeln und unpassend reden und schlechtem Freund dienen: das soll man nimmer. Der Vogel, sieh! schlafend im Lotuswalde, wird von dem Pfeil, bogenentsandt, getödtet.

IV.

Im Anfang weſentlich mit S. 85 (Kol. 72, 15) übereinſtimmend, hat die berliner Handſchrift dann abweichend (S. 85[b]) Folgendes:

Dieſer König hat eine gemeine Umgebung die denen, welche ſeinen Schutz geſucht haben, kein Heil[553]) gewährt; beſſer ein geiergleicher König von Schwänen umgeben, als ein ſchwangleicher, deſſen Umgebung Geier bilden[554]): denn von einem Gebieter, welcher Geier als ſeine Umgebung hat, geben viele Böſethaten aus, und durch dieſe iſt er mächtig zum Verderben; deshalb ſoll man den erſtern unter dieſen beiden vorziehen: ein König, der ſich durch die Worte von Schlechten leiten läßt, iſt unfähig zu gerechter Erwägung. Man hört auch Folgendes:

Weil der Schakal dir zur Seite und auch die ſcharfgeſchnäbelte Kräh', drum flücht' ich den Baum aufwärts, die Umgebung gefällt mir nicht."

Damanaka ſprach: „Wie iſt das?" Sandſchiwaka erzählte:

Vierte Erzählung.

Die gefährliche Umgebung:

Löwe und Zimmermann.

In einer gewiſſen Stadt iſt ein Zimmermann, mit Namen Devagupta*). Dieſer nahm immer einen guten Reisbrei[555]) mit ſich und ſpaltete mit ſeiner Frau[556]) zuſammen im Walde große Andſchanaſtämme. In dieſem Walde wohnte aber ein Löwe, Namens Vimala**), der hatte zwei Diener, die Fleiſchfreſſer waren, einen Schakal und eine Krähe. Einſtmals nun als der Löwe allein im Walde umherſchweifte, erblickte er dieſen Zimmermann. Auch der Zimmermann ſah den Löwen herankommen, hielt ſich ſchon gleichſam für leblos, aber voll Geiſtesgegenwart dachte er: «meine (einzige) Zuflucht iſt ein muthiges Entgegentreten», ging ihm deshalb entgegen, verbeugte ſich und ſprach: „Komm herbei! komm herbei! o Freund! heute mußt du mein Eſſen, welches deines Bruders (d. i. meine) Frau gebracht hat verzehren." Jener antwortete: Lieber! ich ernähre mich nicht von gekochter Speiſe,

*) „von den Göttern beſchützt".

**) „der Fleckenloſe".

denn ich bin ein Fleischfresser, aber trotzdem will ich dir zu Gefallen etwas kosten, um zu sehen, was das für eine Art Speise ist." Nachdem der Löwe so geredet hatte, erfreute ihn der Zimmermann mit mancherlei Arten von Speisen, Schüsseln von herrlichen Laddukakugeln, welche mit Zucker überstreut und mit Trauben und Muskatnuß gewürzt waren und anderen.[557]) Der Löwe gewährte ihm aus Dankbarkeit Sicherheit gegen alle Gefahren, sodaß er ungefährdet im Walde herumgehn könne. Darauf sprach der Zimmermann: „Lieber Freund! du mußt jeden Tag kommen, aber nur ganz allein! du darfst keinen andern irgend vor meine Augen bringen!" So ging beiden die Zeit unter Liebesbezeigungen hin, und der Löwe, welcher auf diese Weise Tag für Tag mit derartigen mannichfachen Speisen gesättigt ward, unterließ ganz und gar auf die Jagd[558]) zu gehn. Da sprachen der Schakal und die Krähe, da sie von einem Hunger gequält wurden, welcher nur durch andrer Misgeschick gestillt werden konnte[559]), zu dem Löwen: „O Herr! sage uns beiden, wohin du jeden Tag gehst und dann mit vergnügtem Sinn[560]) voll Freude zurückkommst?" Er antwortete: „Ich gehe ganz und gar nicht."[561]) Als er aber von beiden mit sehr großer Inständigkeit gebeten wurde, da sagte der Löwe: „In diesen Wald kommt jeden Tag ein Freund von mir. Dessen Frau bereitet ganz ausgezeichnete Speisen, da esse ich denn unter vorhergehenden Freundschaftsbezeigungen." Darauf sagten beide: „Wir wollen dahin gehen, den Zimmermann umbringen und durch dessen Fleisch und Blut uns auf lange Zeit unsre Nahrung verschaffen." Als der Löwe dies gehört hatte, sagte er: „Oh! Oh! ich habe ihm vollständige Sicherheit gewährleistet, wie kann ich[562]) also an so etwas[563]) Schlechtes in Bezug auf ihn auch nur denken? ich will ihn lieber bewegen daß er, was von der herrlichen Speise übrig gelassen wird[564]), euch beiden gibt." Das waren beide zufrieden und sagten: „Ja!" Darauf machten sie sich alle auf den Weg zum Zimmermann. Als aber der Zimmermann schon aus weiter Ferne den Löwen

mit seiner schlechten Umgebung herankommen sah, dachte er: „da stößt mir ein Misgeschick zu!“ und stieg, so rasch er konnte, sammt seiner Frau auf einen Baum. Der Löwe aber, als er herangekommen war, sagte: „Lieber! warum steigst du auf einen Baum, da du mich[565]) kommen siehst? Ich bin ja dein Freund, der Löwe Vimala genannt, fürchte dich doch nicht!“ Der Zimmermann aber, ohne seinen Platz zu verlassen, antwortete:

Weil der Schakal dir zur Seite und auch die scharfgeschnäbelte Kräh', drum flücht' ich den Baum aufwärts: die Umgebung gefällt mir nicht:

Daher sage ich: ein König, der eine gemeine Umgebung hat, gewahrt denen, die seinen Schutz gesucht haben, kein Heil.

Dann wesentlich übereinstimmend mit S. 85, Z. 6 v. u., Kos. 72, 22.

IV[b].

Darstellung der vierzehnten Erzählung in der berliner Handschrift (Bl. 9b).

In einem großen Teiche wohnten drei[566]) große Fische, nämlich Anâgatavidhâtri*), Pratjutpannamati*) und Jadbhavischya.*) Von diesen hörte Anâgatavidhâtri einst das Gespräch von Fischern, welche am Ufer des Teiches vorübergingen, nämlich: „dieser Teich ist fischreich, wir wollen die Fische darin fangen.“ Als Anâgatavidhâtri dies gehört, dachte er: „da hat uns ein Unglück befallen! diese werden nun morgen oder übermorgen zurückkommen[567]), drum will ich mich mit sammt dem Pratjutpannamati und Jadbhavischya[568]) in einen andern Teich flüchten, dessen Wasser von diesem entfernt ist.“ Darauf rief er beide und fragte sie. Da antwortete Pratjutpannamati: „Diesen lang bewohnten Teich können wir nicht so mir nichts dir nichts[569]) verlassen. Wenn die Fischer hierher kommen, so werde ich mich durch irgendeine den Umständen angemessene Handlung retten.“ Jadbhavischya sagte mit heiterem Muth: „Es gibt andre größre Teiche, wer weiß[570]) ob sie wieder hierher kommen oder nicht?[571]) Drum ist es nicht

*) Siehe Seite 91, Note.

passend, auf ein solches bloßes Wort hin den Teich, wo man geboren ist aufzugeben. Es heißt auch:

Der Schlangen und der Nichtsnutz'gen, von andrer Schaden lebenden Pläne werden nicht vollendet, dadurch bestehet diese Welt.[572])

Drum ist mein fester Entschluß, ich gehe nicht weg." So gingen denn diese beiden Standhaften dahin, Anâgatavidhâtri aber ging in einen andern Wasserbehälter. Am Tage, nachdem er weggegangen war, verstopften die Fischer mit ihren Genossen den Abfluß, warfen ihr Netz aus und fingen sämmtliche Fische. Unter diesen Umständen nahm Pratjutpannamati im Netz die Gestalt an als ob er todt wäre. Diese glaubten nun: „dieser große Fisch ist von selbst gestorben" nahmen ihn aus dem Netz und legten ihn ans Ufer. Darauf sprang er wieder ins Wasser. Jadbhavischya aber, mit seinem Kopf in den Maschen des Netzes zappelnd[573]), wurde mit vielen Stockschlägen ganz zerschlagen und so getödtet.

V.

Hinter S. 98, Kol. 82, 6 ist in der berliner Handschrift (Bl. 94[v]) folgende Erzählung in die zwölfte eingeschoben; mit der dazu gehörigen Einleitung lautet sie folgendermaßen:

Nachdem er dies beschlossen, rief er alle Vögel zusammen und that ihnen seinen Schmerz über den Raub seiner Jungen kund. Darauf fingen sie alle an, um seinem Leid abzuhelfen, mit den Flügeln das Meer zu schlagen.[574]) Da sprach ein[575]) Vogel: „Auf diese Art werden unsre Wünsche nicht erreicht. Sollen wir das Meer mit Erdklumpen und Staub[576]) ausfüllen?" Nachdem dies gesagt war, nahmen alle zusammen Häufchen von Staub und Erde in die Höhlungen ihrer Schnäbel und machten sich daran, das Meer auszufüllen. Da sagte aber ein andrer: „Wir sind ganz und gar unfähig zu einem Kampfe mit dem großen Ocean. Deswegen will ich hier rathen, was der Zeit angemessen ist. Es gibt einen alten Schwan, welcher auf einem wilden Feigenbaum nistet, der

wird uns, wenn wir ihn bitten, einen guten Rath geben. Wir wollen also zu ihm gehn und ihn fragen! Es heißt auch: Man soll der Alten Wort hören, vielerfahrne sind wahrhaft alt; des Alten Witz befreit eine im Wald gefangne Schwäneschar."

Die Vögel sprachen: „Wie war das?" Jener sprach:

Fünfte Erzählung.

Ein alter Schwan rettet eine schon gefangene Schar von Schwänen.

In einer gewissen Waldgegend ist ein Feigenbaum, Namens Mahâsâkha*) [577]), darauf wohnte eine Schar Schwäne. Unter diesem Feigenbaum aber erschien ein Schlinggewächs, mit Namen Kusâkhi.**) [578]) Darauf sagte der alte Schwan: „Das Schlinggewächs, welches an diesem Baum heranwächst, ist für uns sehr gefährlich, mit Hülfe desselben kann einer einmal heraufsteigen und uns umbringen. Schaffet dies Schlinggewächs weg, so lange es noch mit Leichtigkeit zu zerstören ist!" Sie aber ließen seine Rede unbeachtet [579]) und zerstörten [580]) das Schlinggewächs nicht. So wuchs denn das Schlinggewächs im Fortgang der Zeit an dem Baum hinauf. Als die Schwäne nun einst ausgeflogen waren, um sich Futter zu suchen, stieg ein Vogelsteller, das Schlinggewächs als Leiter benutzend, auf den Feigenbaum, legte Fallen in die Nester der Schwäne und kehrte dann nach Hause zurück. Als aber die Schwäne [581]) ihren Umflug nach Futter vollendet hatten und in der Nacht zurückkehrten, da waren sie alle in den Schlingen gefangen. Da sprach der alte Schwan: „Diese unglückliche Gefangenschaft in den Netzen ist uns zugestoßen, weil ihr gehandelt habt, ohne auf meine Rede zu achten. So sind wir nun alle verloren!" Darauf sagten die Schwäne zu ihm: „Ehrwürdiger! was ist unter diesen Umständen zu

*) „große Zweige habend".

**) „schlechte Zweige habend".

thun?" Er aber sprach: „Wenn ihr mir folgen wollt, so stellt euch, wenn der Vogelsteller kommt an, als wäret ihr todt. Wenn aber dann der Vogelsteller, indem er denkt: „sie sind schon todt" euch alle zusammen auf die Erde wirft, so müssen alle zusammen, nachdem sie hingeworfen sind, nachher in einem und demselben Augenblick in die Höhe fliegen." Nachdem nun der Morgen angebrochen war, kam der Vogelsteller, und wie er nachsieht, sind sie alle zusammen wie todt. Darauf löste er sie unbesorgten Sinnes alle der Reihe nach aus dem Netze und warf sie alle auf die Erde. Wie sie ihn nun mit Herabklettern beschäftigt sahen, flogen sie[582]), dem vom alten Schwan gegebnen Rath gemäß, alle zusammen in einem und demselben Augenblick in die Höhe. Daher sage ich:

Man soll der Alten Wort hören, vielerfahrne sind wahrhaft alt; des Alten Witz befreit eine im Wald gefangne Schwäneschar."

Und nachdem diese Geschichte erzählt war, gingen alle diese Vögel zu dem alten Schwan und thaten ihm den Schmerz über den Raub der Jungen kund. Darauf sprach der alte Schwan: „Unser, aller Vögel, König ist der Garuda u. s. w.

wesentlich wie S. 98, Z. 15. Kol. 82, 12.

VI.

Unmittelbar hinter der 393. Strophe fährt die berliner Handschrift (Bl. 97ᵃ) folgendermaßen fort:

Auch heißt es:

Nur im Verborgnen soll essen, insbesondre ein arm Geschöpf; ob seiner dürft'gen Nahrung wird der Widder umgebracht vom Leu'n.

Garuda fragte: „Wie war das?" Der alte Vogel[583]) erzählte:

Sechste Erzählung.

Der Widder und der Löwe.

In einer gewissen Waldgegend war ein Widder[584]), welcher von seiner Heerde abgekommen war; dieser streifte im

Walde umher mit seinem durch einen großen Bart, große Hörner und Rippen starken Körper.[585]) Da sah ihn einstmals in diesem Walde der Löwe, umgeben von sämmtlichem Wild. Als er ihn, ein nie vorher von ihm gesehenes Wesen erblickte, wurde sein Herz durch dessen Körper erschreckt, welcher von Gliedern erstrahlte, an denen sich beständig die Haare vor Freude in die Höhe sträubten.[586]) Er gerieth in Furcht und dachte: „Sicherlich ist er stärker als ich[587]); darum allein, meine ich, schweift er unbesorgt umher"; so bei sich denkend schlich er sich Schritt vor Schritt davon. Eines Tages aber sah er denselben Widder[588]) am Boden des Waldes Gras abweidend; da dachte der Löwe: „Wie? das ist ein Grasfresser?[589]) dann kann er sicherlich nur eine Stärke haben, die im Verhältniß zu seiner Nahrung steht." Nachdem der Löwe dies erkannt, sprang er mit einem Satz auf ihn und brachte den Widder[590]) um. Daher sage ich:

Nur im Verborgnen soll essen, insbesondre ein arm Geschöpf:
ob seiner dürft'gen Nahrung wird der Widder umgebracht vom Leu'n.

Dann wird sogleich in der Haupterzählung weiter fortgefahren, wesentlich entsprechend S. 98, Z. 9 v. u. (Kef. 83, 15).

VII.

Hinter Strophe 429. beginnt in der berliner Handschrift (Bl. 106[a]) eine Reihe von Geschichten. Zwischen Strophe 428 und 429. hat sie noch vier andre Strophen: mit der zweiten derselben beginnt das 105. Blatt, welches von einer andern, etwas schwerer zu lesenden Hand geschrieben ist, als die Handschrift im allgemeinen. Zugleich zeichnet es sich durch die Eigenthümlichkeit aus, daß die Strophen, welche es enthält, entweder von einer Uebersetzung oder einer Erklärung in einer der indischen Volkssprachen begleitet sind. In derselben Sprache ist auch der Anfang der Erzählung mitgetheilt; glücklicherweise beschränkt sich dieser auf die Exposition und ist leicht zu errathen. Mit Blatt 106 beginnt die gewöhnliche Schrift des Geber und wieder Sanskrit. — An Strophe 429 schließt sich also unmittelbar:

Durch Balabhadra's*) Rath wurde der nackte Bettelmönch verbrannt: so gewann er des Herrn Gnade und bracht zu Ehren[591]) auch sich selbst."

Damanaka[592]) sagte: „Wie war das?" Karataka erzählte:

*) „durch Stärke glücklich".

Siebente Erzählung.

Der verbrannte Bettelmönch.

In [593]) der Hauptstadt Ajodhja [594]) im Lande Koçala [595]) regierte ein König von großem Glanz und großer Macht, Namens Purushottama.*) [596]) Einstmals kam der Gouverneur der Wälder zu ihm und berichtete ihm, daß die Häuptlinge des Waldgebietes sich sämmtlich empört hätten unter Antrieb und Anführung von Windhjaka, dem König der Windhjaberge. [597]) Der König entsandte seinen ersten Minister Balabhadra, um die Aufrührer zu unterwerfen. Während Balabhadra entfernt war, kam ein nacktgehender [598]) Bettelmönch in die Stadt. Dieser [599]) hatte durch die verschiednen Theile der Sternkunde — welche gebildet werden durch die Fragstellung, Erklärung, Kenntniß der Horâ und der Vogelzeichen, Erwägung und Beobachtung des Aufgangs, der Decanen, der Eintheilung in neun Grade, zwölf Grade, dreißig Grade, des Schattens, des unsichtbaren (Neumonds?), der Verdunkelung, des principalen Elements, des Sternbilds Mûla, des Jupiter und durch die mit dem Widder beginnenden (Zodiakal-zeichen) [600]) — sich das ganze Land so zu eigen gemacht, als wenn er es hätte gekauft gehabt. Als der König eines Tages durch das allgemeine Gerücht von dieser Eigenschaft desselben hörte, ließ er [601]) ihn aus Neugierde in seinen Palast führen. Und nachdem er ihn aufs beste aufgenommen hatte, fragte er ihn: „ist es wirklich wahr? kennen die Weisen die Gedanken anderer Menschen? [602]) Jener sprach; „Der Erhab'ne wird es aus den Früchten erkennen."

So wurde der König durch passende Geschichten aufs höchste neugierig gemacht. Eines Tages ließ jener die Zeit, zu welcher er sich gewöhnlich einstellte vorübergehn, kam erst am Nachmittag in den Palast des Königs und sagte: „O König! ich will dir etwas Angenehmes mittheilen. Ich ließ

*) „bester Mann".

heute in der Frühe diesen Leib in meinem Studierzimmer und ging in jenem für die Götterwelt[603]) passenden Körper zum Himmel, indem ich dachte: «die gesammte Götterschar sehnt sich nach mir.» Jetzt bin ich wieder zurückgekehrt und habe dort von den Göttern den Auftrag erhalten, mich in ihrem Namen nach deinem Wohlergehn zu erkundigen." Als er dies hörte, gerieth der König in die größte Freude und sprach voll Erstaunen: „Wie Meister! du gehst in den Himmel?!" Jener antwortete: „O großer König! ich gehe alle Tage in den Himmel." Der schwachköpfige König glaubte ihm und kümmerte sich seitdem weder um Regierungsgeschäfte noch die Freuden seines Harems, sondern war einzig und allein mit ihm beschäftigt. Mittlerweile hatte Balabhadra die Feinde im Waldgebiet ausgerottet und war zu des Königs Majestät zurückgekehrt. Da sah er, wie der König den Kreis seiner Minister weit abseits liegen ließ, einzig und allein dem nackten Bettelmönch[604]) Zugang zu sich verstattete, und mit vor Freude strahlendem lotusgleichem Gesicht ihn wie seinen Lehrer mit den Worten: „Was nun?" um Rath fragte. Nachdem er erfahren hatte, wie sich die Sache verhielt, verbeugte er sich vor dem König und sagte: „Es siege der König, der Liebling der Götter![605]) darauf fragte der König den Minister nach seinem Wohlergehen und sagte: „Kennst du diesen Weisen?" Jener sprach: „Wie sollte ich ihn nicht kennen, da er der oberste Gott vieler Meister ist; auch sagt man, daß der Meister die Welt der Götter zu besuchen pflegt, ist das wahr?" Der König sprach: „Es ist alles, was du gehört hast, die reine Wahrheit." Darauf sagte der buddhistische Mönch: Wenn es dem Herrn Minister ein Vergnügen macht, so mag er es selbst sehen!" Nachdem er so gesprochen, ging er wieder in sein Studierzimmer, verriegelte die Thür und blieb darin. Darauf sprach der Minister, nachdem etwa eine Stunde verflossen war: „Majestät! wie lange dauert es, bis er zurückkommt?" Der König sprach: „Hast du solche übermäßige Eile? er muß seinen häßlichen Leib in dem Studierzimmer ablegen

und in einem andern himmlischen Körper dahin gehen." Dieser sagte: „Wenn dies wirklich wahr ist, so laß eine Menge Holz und Feuer bringen, damit ich das Studierzimmer in Brand setze." Der König sprach: „Aus welchem Grund das?" Der Minister antwortete: „Majestät, damit er, nachdem dieser Leib verbrannt ist, stets in jenem Körper, in welchem er zur Welt der Götter zu gehen fähig ist, sich an deiner Seite befinde. Es wird ja auch folgende Geschichte erzählt:

Achte Erzählung.

Der verzauberte Brahmanensohn.

In der Stadt Radschagriha[606]) lebte ein Brahmane, Namens Devasarman. Dessen Gattin weinte sehr über ihre Kinderlosigkeit, wenn sie die Kinder der Nachbarn[607]) sah. Da sprach einstmals eines Tages der Brahmane: „Liebe! hör' auf dich zu grämen! sieh, ich habe ein Opfer gebracht, um einen Sohn zu erlangen; da sprach irgendein unsichtbares Wesen mit deutlichen Worten folgendermaßen: „Brahmane! dieser Sohn wird dir zu Theil werden, an Schönheit und Tugend alle Menschen übertreffend und reich an Glück!" Nachdem sie dies gehört, wurde das Herz der Brahmanin von der höchsten Seligkeit erfüllt und sie sagte: „dessen Orakel[608]) sind untrüglich." Im Verlauf der Zeit wurde sie schwanger und brachte bei ihrer Niederkunft eine Schlange zur Welt. Als man diese erblickte schrien alle übrigen:[609]) werft sie weg!"[610]) Sie kümmerte sich aber nicht darum, sondern nahm sie zu sich, ließ sie baden, legte sie — voll Mutterliebe[611]) zu ihrem Sohn — in ein großes reines Gefäß[612]), fütterte sie mit Milch, frischer Butter und ähnlichen Dingen, sodaß sie in etlichen Tagen zu ihrer vollen Größe heranwuchs. Einstmals, als die Brahmanin das Hochzeitsfest eines Nachbarsohns erblickte, wurden ihre Augen von Thränen getrübt und sie sprach zu ihrem Gatten: „Du behandelst mich doch ganz und gar verächtlich, da du dir gar keine Mühe gibst, das

Hochzeitfest meines lieben Kindes herbeizuführen!“ [613]) Als er dies gehört, sagte der Brahmane: „Ehrwürdige! Da müßte ich in den tiefsten Tartarus gehen und den Schlangenkönig Väsuki [614]) ansprechen! Denn wer anders, o Thörin! würde seine Tochter einer Schlange zur Frau geben?“ Als er nach diesen Worten die Brahmanin mit ganz außerordentlich betrübtem Gesicht erblickte, so nahm er, um sie zufrieden zu stellen, etwas [615]) Reisezehrung und ging aus Liebe zu seiner Frau in fremdes Land. Nachdem er etliche Monate herumgereist war, kam er zu einem Ort, Namens Kukutanagara. [616]) Dort wurde er in dem Hause eines mit ihm bekannten Kastengenossen, in welches er gegen Abend [617]) einkehren mußte, mit Bad, Nahrung und allem Zubehör bedient und brachte daselbst die Nacht zu. Als er sich in der Frühe von dem Brahmanen verabschiedet hatte und im Begriff war, weiter zu wandern, so fragte ihn dieser: „Aus welchem Grunde bist du hierher gekommen und wohin wirst du gehen?“ Auf diese Worte entgegnete jener: „Ich bin gekommen, um ein passendes Mädchen zur Frau für meinen Sohn zu suchen.“ Nachdem er dies gehört, sagte der Brahmane: „Wenn dem so ist, so habe ich hier eine überaus passende Tochter und du bist bei mir sehr angesehen [618]); drum [619]) nimm diese für deinen Sohn!“ Auf diese Worte nahm der Brahmane das Mädchen sammt ihrer Dienerschaft und kehrte nach seinem Wohnort zurück. Als aber die Bewohner dieses Gebiets ihre unvergleichliche, mit den wunderbaren Eigenschaften [620]) des höchsten Reizes geschmückte Körperschönheit erblickten, rissen sie vor Liebe die Augen weit auf und sprachen [621]) zu ihrem Gefolge: „Wie konntet ihr ein solches Juwel von einem Mädchen einer Schlange überliefern?“ Nachdem sie dies gehört, wurde das Herz ihrer sämmtlichen Begleiter [622]) erschreckt und sie sprachen: „Sie muß diesem von dem alten Brahmanen aufgestellten Mörder entrissen werden!“ [623]) Darauf sagte die Jungfrau: „Fern sei solch ein Betrug! Denn sehet!

Könige ſprechen nur einmal, einmal ſprechen die Guten nur; einmal verlobt man nur Mädchen: dieſe drei geſcheh'n einmal nur. [624])

Und ferner:

Was, verhänget vom Schickſale, früher dir zugemeſſen iſt, das läßt ſich nimmermehr ändern von Weiſen und von Göttern nicht. [625])

Darauf fragten alle: „Wer iſt dieſer mit dem Namen Puſchpaka?“ [626]) Das Mädchen erzählte:

Neunte Erzählung.

Der Götter Ohnmacht gegen den Gott des Todes.

Indra hatte einen Papagaien, Namens Puſchpaka *), mit deſſen Weisheit, wegen ſeiner Kenntniß vieler Wiſſenſchaften, es niemand aufnehmen konnte und der mit der höchſten Körperſchönheit begabt war. Indem dieſer einſt auf Indra's Handfläche ſaß, und ſein Körper durch das Vergnügen, welches ihm die Berührung verurſachte, anſchwoll, ſah er zur Zeit, wo er, mancherlei Hymnen recitirend, ſeinen Hofdienſt verrichtete, den Gott der Unterwelt ſich nahen und eilte davon. Darauf fragten ihn ſämmtliche Götterſcharen: „Warum biſt du denn weggeeilt, als du den Gott der Unterwelt erblickteſt?“ Der Papagai ſagte: „Das iſt der Vernichter von allem Lebenden. Wie ſollte man vor dem nicht fliehen?“ Nachdem ſie dies gehört, ſagten ſie alle, um ſeine Furcht zu beſchwichtigen, zu dem Gott der Unterwelt: „Wahrlich! Du darfſt, uns zu Gefallen, dieſen Papagai nicht umbringen!“ Der Gott der Unterwelt [627]) antwortete: „Ich weiß nicht; der Gott der Zeit wird hier den Ausſchlag [628]) geben.“ Nachdem ſie dieſe Antwort [629]) erhalten hatten, gingen ſie zu dem Gott der Zeit und wiederholten das oben Mitgetheilte. Darauf ſagte aber der Gott der Zeit: „Das weiß der Gott des Todes; ſprechet

*) „Grüner Vitriol“ (?); ob ſo wegen der Farbe?

mit dem!" Als nun dies geſchah, ſo ſtarb der Papagai ſchon durch den bloßen Anblick des Todes, und als ſie dieſes hörten, ſprachen ſie alle mit verwirrten Sinnen zu dem Gott der Unterwelt: „Wie geht das zu?" Darauf ſagte der Gott der Unterwelt: „Ihm war es verhängt, beim bloßen Anblick des Todesgottes zu ſterben." Nachdem ſie das gehört, kehrten ſie zurück in ihre Wohnung. Daher ſage ich:

Was, verhänget vom Schickſale, früher dir zugemeſſen iſt,
das läßt ſich nimmermehr ändern, von Weiſen und von Göttern nicht.

Fortſetzung der achten Erzählung.

„Außerdem", ſagte das Mädchen [630]), „ſoll meinen Vater durch ſeine Tochter nicht der Vorwurf einer Lüge treffen." Darauf hin wurde ſie unter Beiſtimmung ihrer Umgebung mit der Schlange verheirathet. Danach fing ſie an, die Schlange, nachdem ſie ihr vorher ihre Ergebenheit bezeigt hatte, mit Milch und ähnlichen Dingen zu bedienen. Einſt in der Nacht verließ die Schlange ihren großen Korb, welcher ſich im Schlafzimmer befand, und ſtieg auf ihr Lager. Darauf rief die Frau: „Wer iſt dieſer wie ein Mann Geſtaltete?" Denkend, es ſei ein fremder [631]) Mann, ſprang ſie auf, riß, an allen Gliedern zitternd, die Thür auf und wollte eben wegeilen, als die Schlange ſagte: „Liebe! Bleib doch! Ich bin ja dein Gemahl." Und um ſie davon zu überzeugen [632]), fuhr ſie wieder in den Leib, welchen ſie im Korb gelaſſen hatte, und verließ ihn alsdann von neuem. Sie war mit hoch emporragendem Diadem, mit Ringen, Spangen und Armbändern am oberen und unteren Arm [633]) geſchmückt und die Frau fiel ihr zu Füßen. Darauf genoſſen beide die Freude der Liebe. Das ſah der Vater, der Brahmane, welcher früher aufgeſtanden war als der Sohn, nahm die Schlangenhülle, welche im Korbe geblieben war, und indem er ſagte: „Er ſoll nicht wieder in ſie hineinfahren" [634]), verbrannte er ſie in Feuer. In der Frühe alsdann zeigte er voller Freude ſeiner Familie ſeinen

Sohn, welcher sich einer endlosen Liebe befleißigte [635]) und sich wie der trefflichste Sohn benahm.

Fortsetzung der siebenten Erzählung.

Nachdem er in dieser Erzählung den König einen ähnlichen Fall kennen gelehrt hatte, verbrannte Balabhadra das Studierzimmer mitsammt dem nackten buddhistischen Mönch. Daher sage ich:

Durch Balabhadra's Rath wurde der nackte Bettelmönch [636]) verbrannt: so gewann er des Herrn Gnade und brachte zu Ehren auch sich selbst.

Dann ist noch eine tadelnde Rede, ausführlicher als Kes. 92, 22 eingeschoben, welche außer einer besonderen auch Kesagarten's 458. Strophe enthält, und dann folgt Strophe 430. mit der dazu gehörigen Geschichte Kes. 92, 25.

VIII.

Hinter Strophe 467 setzt in der berliner Handschrift Karataka seine Rede fort, indem er ausführt, daß er mit Damanaka nicht länger zusammenbleiben dürfe; er könne durch ihn auch unglücklich werden. Im Verlauf der Rede folgt dann die Strophe

Der Mensch erlangt Tugenden durch den Umgang mit den Guten, Sünden durch den Umgang mit Schlechten, gleichwie der Wind, verschiedene Länder durchstreichend, bald liebliche, bald übele Gerüche.

wesentlich gleich mit Kalilak und Dimnak in Wolff's Uebersetzung, I, 100, 21 fg. Dann heißt es weiter (in der Handschrift Bl. 118[b]):

Uns beiden Vögeln ist eine Mutter, sowie ein Vater auch; doch ich wuchs auf bei Brahmanen, dieser bei Kuhfleischessern.

Fortwährend hat dieser, o König! der Kuhfleischesser Worte gehört, ich aber stets der Weisen Reden: so hast auch du mit eignen Augen klar gesehn: durch Umgang wird Tugend erzeugt und Sünde.

Dieser sagte [637]): „Wie war das?" Karataka erzählte:

Zehnte Erzählung.

Die durch verschiedenen Umgang verschieden gearteten Papagaiengeschwister.

In einer gewissen Berggegend brütete [638]) ein Papagaienweibchen; es kamen ihm zwei Papagaien zur Welt. Als nun das Papagaienweibchen einst, um Futter zu suchen, weggeflogen war, wurden die beiden Söhnlein von einem Vogelsteller gefangen; der eine von ihnen rettete sich jedoch mit vieler Mühe und flog durch des Schicksals Gunst davon. Den andern aber sperrte jener in einen Käfig und fing an, ihn sprechen zu lehren. Jener Papagai dagegen wurde von einem herumwandernden frommen Weisen erblickt, von ihm gefangen, in seine Einsiedelei gebracht und daselbst aufgefüttert. [639]) Indem nun die Zeit so verlief, kam einst ein gewisser König, durch sein Pferd seinem Heere entführt, in die Waldgegend, wo jene Vogelsteller wohnen; als nun der im Käfig befindliche Papagai [640]) den König herankommen sah, erhob er ein gewaltiges Geschrei: „He! He! Mein Gebieter! Es kommt ein einzelner Mensch auf einem Pferde! Drum binde, binde und tödte ihn!“ [641]) Der König, nachdem er des Papagaien Rede gehört, lenkte sein Pferd so schnell er konnte anderswohin. Als der König in das Innere eines nicht fernen andern Waldes gelangt, da sieht er die Einsiedelei von Eremiten; auch da befand sich ein Papagai in einem Käfig und sprach: „Komm herbei! Komm herbei, o König! Ruhe dich aus! Genieße kühles Wasser und süße Früchte! He! He! Ihr Weisen! Ehret ihn in diesem reichbeschatteten Baumwalde mit dem Fußwasser des Gastopfers!“ Als der König dies gehört, riß er die Augen weit auf und mit verwundertem Herzen dachte er: „Wie mag dies zugehn?“ Dann fragte er den Papagai: „Ich habe hier in einer Gegend des Waldes einen dir ähnlichen Papagai gesehen; aber schreckerregend schrie er: „He, binde! [642]) He, tödte!“ Als er des Königs Rede gehört, erzählte der Papagai ihm der Wahrheit gemäß seine Geschichte. Daher sage ich:

Durch Umgang wird Tugend erzeugt und Sünde.[643])

Deshalb soll man sich nicht in Umgang mit dir einlassen.[644]) Denn man sagt auch:

Besser ein kluger Feind wahrlich, als wie ein unverständ'ger Freund: Der Räuber stirbt aus Aufopf'rung[645]), der Fürst kommt durch den Affen um."

Damanaka sagte: „Wie war das?" Karataka erzählte:

Elfte und zwölfte Erzählung: Die drei Freunde.

Elfte Erzählung.

Der kluge Feind.

Der Sohn eines Königs, eines Kaufmanns und eines Gelehrten hatten miteinander Freundschaft geschlossen; diese drei vergnügten sich Tag für Tag in Ergötzlichkeiten, Spazierengehen, Zerstreuungen, Leichtfertigkeiten und Spielen. Nicht einen einzigen Tag wurde der Prinz[646]) des Bogenschießens, Reitens auf Elefanten und Rossen, Fahrens, Jagens und Spielens satt. Da wurde er einst vom Vater streng getadelt mit den Worten: „Du beeiferst dich nicht, das, was ein König thun und wissen muß, zu erlernen"[647]) ..... „Die Kränkung des eignen Stolzes haben wir beide durch die Freude an unsrer Freundschaft mit dir[648]) einige Tage hindurch nicht gefühlt. Jetzt aber, da wir sehen, daß auch du durch dieselbe[649]) Kränkung betrübt bist, sind wir beide überaus betrübt geworden." Darauf sagte der Königssohn: „Wahrhaftig! Es ist nicht angemessen, daß wir nach dieser Kränkung hier bleiben. Drum wollen wir alle, die wir durch denselben Schmerz betrübt sind, uns entfernen[650]) und irgendwo andershin gehen. Denn:

Der Tapferkeit und Weisheit Macht, sowie der Reinen Tugend wird an ihren Früchten erprobet, wenn der Edle die Heimat fliehn."

Nachdem dies vorgegangen[651]), überlegten sie, wohin es angemessen wäre zu gehen. Darauf sprach der Sohn des

Kaufmanns: „Wahrhaftig! Ohne Geld erreicht man nirgend sein Ziel; drum laßt uns nach dem Berg Rohana [652]) gehn! Nachdem wir dort Edelsteine gefunden haben werden, werden wir alles, was wir nur wünschen, genießen.“ Nachdem alle die Wahrheit seiner Rede anerkannt hatten, gingen sie nach dem Berg Rohana, und da fand jeder von ihnen durch die Gunst des Schicksals einen unschätzbaren herrlichsten Edelstein. Darauf überlegten sie nun: „Wie können wir, indem wir von hier auf gefahrreichen Waldwegen wandern müssen, diese Edelsteine verwahren?“ Darauf sagte der Sohn des Weisen: „Wenn diese Edelsteine in unserm Leibe aufbewahrt werden, so [653]) sind wir weder von einem Karavanendieb, noch von sonst jemand einer Gefahr ausgesetzt.“ Nachdem er sie davon überzeugt, legten sie sie zur Essenszeit [654]) in einen Happen Speise und verschluckten sie. Während dies geschah, sah sie irgendein Mann, welcher unbeobachtet dicht am Fuße des Berges ausruhte, und dachte bei sich: „Ach! Ich bin hier am Berg Rohana, Edelsteine suchend, viele Tage umhergeirrt und habe infolge meines unglückseligen Geschicks nicht das Geringste gefunden. Drum will ich mit diesen gehen! Wenn sie alsdann auf irgendeinem Weg vor Müdigkeit einschlafen [655]) werden, dann werde ich ihnen [656]) die Bäuche aufschneiden und alle drei Edelsteine rauben.“ Nachdem er diesen Entschluß gefaßt hatte [657]), stieg er vom Berge herab, kam hinter sie her und sprach, sich ihnen anschließend: „O! Ihr Edeln! Ich kann nicht allein durch den furchtbaren [658]) großen Wald zu meiner Heimat gelangen; daher will ich mich eurer Karavane anschließen und mit euch gehen.“ [659]) Sie, denen Gesellschaft willkommen war, waren es zufrieden und sagten: „Ja!“ [660]) und begannen mit ihm zu gehen. In diesem Walde befand sich aber in einer unwegsamen Berggegend in der Nähe der Straße ein Bhilladörfchen. [661]) Als jene an diesem vorübergingen, stieß unter den vielen mannichfachen Vögeln, welche in dem Hause des Dorfhäuptlings zu seinem Vergnügen gepflegt wurden, ein alter Vogel einen Ton aus; dieser Dorfhäuptling

verstand aber sämmtliche Vogelsprachen; er überdachte also, was dieses Vogelgeschrei bedeuten sollte, und sagte mit hocherfreutem Herzen zu seinen Untergebenen: „Daß dieser[662]) Vogel Wort für Wort Folgendes sagt: ‚daß nämlich jene[663]) auf dem Wege einhergehenden Wandrer höchst kostbare Edelsteine mit sich führen‘; drum greift sie! greift sie! Haltet sie also fest und bringt sie hierher!“ Nachdem dies geschehen war, so fand man bei ihnen nicht das Geringste, obgleich sie der Dorfhäuptling selbst ausplünderte.[664]) Darauf wurden sie von ihm losgelassen und fingen an, weiterzugehn, von nichts weiter bedeckt als von einem Stück Zeug um die Lenden. Da ließ auf einmal jener Vogel denselben Ton nochmals[665]) aus. Als der Dorfhäuptling dieses hörte, ließ er sie nochmals vor sich führen.[666]) Sie wurden nun mit größter Sorgfalt durchsucht; als sie aber, von neuem freigelassen, fortgehn, stößt derselbe Vogel, ganz wie früher, einen durchdringenden Ton aus; da ließ sie der Dorfhäuptling nochmals vor sich führen und fragte sie: „Dieser[667]) Vogel hat sich zu allen Zeiten als zuverlässig bewährt und spricht nie eine Lüge; der sagt nun, daß ihr Edelsteine bei euch habt. Wo sind diese nun?“ Sie aber antworteten: „Wenn wir Edelsteine bei uns hätten, wie wäre es möglich, daß Ihr die nicht gefunden hättet, da Ihr uns so sorgfältig durchsucht habt?“[668]) Der Dorfhäuptling sprach: „Da dieser Vogel es mehrfach hintereinander sagt, so müssen nothwendig Edelsteine in eurem Leib sein. Jetzt ist es aber schon Dämmerung geworden; morgen werde ich unbedingt der Edelsteine wegen eure Bäuche aufschneiden.“ Nachdem er sie so bedroht, wurden sie in ein als Gefängniß dienendes Schlafzimmer gebracht. Darauf überlegte der Dieb[669]) bei sich: „Unzweifelhaft: wenn morgen der Dorfhäuptling in den aufgeschnittenen Leibern von jenen solche Edelsteine findet, wird der Bösewicht, von Geiz getrieben, sicherlich auch meinen Leib öffnen. So steht mir, mag es gehen wie es will, der Tod bevor. Was habe ich also hier zu thun? Man sagt auch:

Traun, wenn einer, wo Tod drohet, Hochedeln den hinfäll'gen [670]) Leib in ihrem Dienſte aufopfert, deß Sterben iſt Unſterblichkeit.

Drum iſt es beſſer: ich lief're zuerſt meinen eignen Leib ihm zum Aufſchneiden und rette jene, ſei's auch mit meinem eignen Tode. Denn wenn der Böſewicht, nachdem er meinen Leib zuerſt hat aufſchneiden laſſen, trotz der ſorgfältigſten Unterſuchung [671]) nichts entdeckt, dann wird er die Hoffnung, Edelſteine zu finden, aufgeben [672]) und, wenn er auch noch ſo grauſam wäre, doch aus Mitleid ſich enthalten, ihnen den Bauch zu zerſchneiden; und indem ich auf dieſe Weiſe ihnen Leben und Vermögen ſchenke, wird mir in dieſer und der zukünftigen Welt der Ruhm der Aufopferung zu Theil werden und eine edle (zukünftige) Exiſtenz. Drum iſt dieſes ein angemeſſenes und gewiſſermaßen vernünftiges Sterben." Als nun, nachdem die Nacht verfloſſen war, der Dorfhäuptling ſich anſchickte [673]), ihnen den Bauch aufſchneiden zu laſſen, faltete der Räuber bittend ſeine Hände und ſprach: „Ich kann nicht mit anſehen, daß jenen meinen Brüdern der Bauch aufgeſchnitten wird; drum [674]) erweiſe mir die Gnade, mir meinen Leib zuerſt aufſchneiden zu laſſen." Aus Mitleid bewilligte ihm der Häuptling dies mit dem Worte: „Ja!" und nachdem ihm der Bauch aufgeſchnitten war, wurde nicht das Geringſte darin gefunden. Darauf brach er in Wehklagen aus: „O Jammer! O Jammer! [675]) Auf die bloße Deutung des Vogelgeſchreis [676]) bin habe ich aus gewalt'ger Gierde einen großen Mord begangen! Wie in dem Bauche von dieſem, ſo werde ich auch in denen der übrigen nichts finden." Nachdem er ſo geſprochen, ließ er alle drei mit unverletzten Leibern frei; ſie aber durchſchritten mit größter Eile den Wald und kamen zu irgendeinem Ort; daher ſage ich:

„Der Räuber ſtirbt aus Aufopf'rung": [677]) drum „beſſer ein kluger Feind wahrlich." [677])

An dieſem Orte verkauften [678]) ſie alle drei Edelſteine vermittelſt des Kaufmannsſohns; darauf erhielten ſie eine

ungeheure Menge Geldes und legten dieſes für den Königsſohn [679]) zuſammen. Dieſer, welcher beabſichtigte, dem Oberherrn dieſes Gebiets die Regierung zu entreißen, übergab dem Sohne des Weiſen das Amt eines Miniſters, den Sohn des Kaufmanns machte er zu ſeinem Schatzmeiſter. [680]) Darauf verſammelte er, dadurch, daß er doppelten Sold gab, ein gewaltiges Heer [681]) von trefflichen Elefanten, Roſſen und Fußgängern, fing vermittelſt der Verſtandeskraft ſeines Miniſters, welcher die ſechs Arten (wie ſich ein König gegen ſeinen Feind zu benehmen hat) kannte [682]), Krieg an, und tödtete den König in einer Schlacht; darauf bemächtigte ſich dieſer Königsſohn des Königreichs und ward König. Nachdem er die Laſt der geſammten Regierung ſeinen beiden Freunden anvertraut hatte, lebte er ſorglos in die Welt hinein und genoß das Vergnügen der Lüſte.

Zwölfte Erzählung.

Der thörichte Freund.

Einſt [683]) hatte er, wenn er in ſein Frauenhaus ging, einen Affen, welcher in der Nähe in einem Stall war, immer neben ſich, um ſich an ihm zu beluſtigen. Denn

„Papagaien, Rebhühner, Tauben, Widder, Affen und Aehnliches"

ſind natürlicherweiſe der Könige Lieblinge. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der Affe, gemäſtet durch die mannichfachen Speiſen, welche ihm der König reichte, groß ward und von der geſammten Umgebung des Königs geehrt werden mußte. Der König aber gab aus übermäßigem Vertrauen und aus Liebe dieſem Affen ein Schwert zu tragen. Der König hatte nun in der Nähe ſeines Palaſtes einen mit einer Menge [684]) verſchiedenartiger Bäume geſchmückten Luſtwald. [685]) Als nun der König beim Beginn des Frühlings dieſen erblickte, wie er ſo lieblich war, herrlichen Duft vieler Blumen aushauchte [686]) und den Ruhm des Liebesgottes, von Scharen von Bienen geſungen, verkündete [687]), ſo ging er, von Liebe überwältigt,

mit seiner Lieblingsgemahlin hinein. Die gesammte Dienerschaft erhielt den Befehl, an der Thür stehen zu bleiben. Nachdem er voll Freude den Lustwald [688]) durchirrt und betrachtet hatte, sagte er ermüdet zu seinem Affen: „Ich will einen Augenblick in dieser Blumenlaube [689]) schlafen; gib sorgfältig Acht, daß sich nichts an mich macht und mich beschädigt!" Nachdem er dies gesagt, schlief der König ein. Da kam eine Biene, dem Blumenduft, Betel sammt Zubehör und dem Moschusarom nachjagend, und setzte sich auf seinen Kopf. Als der Affe dies sah, dachte er zornig [690]): „Wie? Soll ich den König vor meinen Augen von dem gemeinen Geschöpf beißen lassen?" Dabei fing er an, sie abzuwehren. Als sich die Biene aber, trotz der Abwehr, immer von neuem an den König macht, da wurden des Affen Gedanken von Zorn [691]) verblendet; er zog das Schwert und schlug die Biene mit einem Hieb nieder; aber durch denselben Hieb war zugleich des Königs Haupt gespalten. Die Königin, welche neben ihm schlief [692]), sprang erschreckt in die Höhe [693]), jammerte, als sie dies Verbrechen erblickte, und sprach: „O, o! Du thörichter Affe! Was hast du da dem König gethan, der dir Vertrauen schenkte?!" Der Affe aber erzählte, wie es zugegangen war; darauf wurde er von aller Welt als ein Bösewicht gemieden. Daher grade sagt man: „Man soll aber keinen Thoren zum Freund wählen; denn der König [694]) ward vom Affen getödtet." Daher sage ich:

Besser ein kluger Feind wahrlich, als wie ein unverständ'ger Freund: der Räuber stirbt aus Aufopf'rung [695]), der Fürst kommt durch den Affen um.

(Dann folgen noch einige Strophen mit Vorwürfen und Aehnlichem und der Tod des Stiers, womit sich diese Handschrift wieder Kos. 101, 23, einigermaßen nähert.)

Zweites Buch.

Erwerbung von Freunden.

Hier beginnt das zweite Buch, genannt „Erwerbung von Freunden“; dessen erste Strophe ist folgende:

1. Verständige, Kluge, Vielerfahrne erreichen, mittellos sogar, schnell ihr Ziel, wie die Schildkröte, Gazelle, Krähe und die Maus. [696])

Es wird nämlich erzählt: In einer Provinz des Südens liegt eine Stadt, Mahilāropja [697]) mit Namen. Nicht weit davon befindet sich ein sehr hoher, großer Feigenbaum, dessen Früchte von mancherlei Vögeln genossen werden, dessen Höhlungen von Insekten bedeckt sind und der mit seinem Schatten die Wand'rer erquickt. [698]) Recht passend heißt es ja auch:

2. Der Baum wahrhaftig ist zu preisen, in dessen Schatten das Wild schläft, dessen Blätter allenthalben von einer Menge von Vögeln unterbrochen, dessen Höhlungen von Insekten bedeckt sind, auf dessen Zweigen Affenscharen kosen, dessen Blumen zutrauensvoll von den Bienen ausgesogen werden: mit allen seinen Gliedern bringt er Freude einem Zusammenfluß von vielen Geschöpfen, als wär' er ein zweiter Weltenschützer. [699])

Auf diesem nun wohnte ein Krähenmännchen, Namens Laghupatanaka. *) Als dieses einst, um Nahrung zu suchen, sich nach der Stadt auf den Weg machte und sich umsieht, so steht ihm ein Jäger vor Augen, von sehr schwarzem Körper, mit auswärts gebogenen Beinen, mit aufwärts starrenden Haaren, ganz wie die Diener des Todesgottes gestaltet, mit einem Netz in der Hand. Als es diesen erblickte, überlegte [700]) es furchtsamen Sinnes: „O weh! Dieser Bösewicht geht jetzt zu dem Feigenbaum, auf welchem ich wohne. So weiß man denn nicht, ob heute die auf dem Feigenbaum wohnenden Vögel umkommen werden, oder nicht.“ Nachdem es so mehrfach hin- und hergedacht hatte, kehrte es auf der Stelle um, ging zu demselben Feigenbaum, rief alle Vögel zusammen [701]) und

*) „der Leichtfliegende“.

ſprach zu ihnen: „Hört! Da kommt ein böſer Jäger herbei mit einem Netz und Körnern in den Händen. Drum dürft ihr ihm auf keine Weiſe trauen! Er wird, nachdem er das Netz ausgebreitet hat, Körner dafür ausſtreuen. Dieſe Körner müßt ihr alle zuſammen anſehn, als ob ſie Gift wären."

Indem es ſo ſprach, kam der Jäger zu dem Fuße des Feigenbaums, ſpannte das Netz aus, warf die Sindvâra [702]) ähnlichen Körner dafür, ging etwas abſeits und ſtellte ſich in ein Verſteck. Die Vögel aber, welche ſich hier befanden, wurden von Laghupatanaka's Rede, wie von einem Riegel, zurückgehalten und ſahen die Körner an, als wären ſie Giftpflanzen. Mittlerweile erblickte der König der Tauben, Tschitragriva *) mit Namen, indem er, von Tauſenden umgeben, nach Nahrung umherſchweifte, dieſe Körner [702]) ſchon aus weiter Ferne. Trotzdem, daß ihn Laghupatanaka warnte, flog er, von ſeiner Junge beherrſcht, hin, um zu eſſen, und fiel ſammt ſeinem Gefolge in das große Netz [704]). Sagt man ja doch mit Recht:

3. Die an der Zunge Gier haften, ſolchen Thoren wird unverſehns der Tod zu Theil, gleichwie Fiſchen, die hauſen mitten in der Flut.

Vielleicht geht es aber auch ſo durch die Feindſeligkeit des Geſchicks, ohne daß man irgendeine Schuld hat. Es heißt auch:

4. Wieſo verkannte Râvana die Sünde, eines andern Weib zu rauben? Wie ward von Râma nicht erkannt der Goldgazell' Unwirklichkeit? Und wie ward großes Misgeſchick durch Spiel Judhiſchthira zu Theil? Weß Geiſt verwirrt von Unglücksnäh', verliert gewöhnlich den Verſtand. [705])

Und ſo:

5. Gebunden von des Tods Stricken, das Herz von Schickſalsſchlägen hart getroffen, wird ſogar Hoher Weisheit auf krummen Pfaden gehn.

Mittlerweile war der Jäger, da er dieſe gefangen ſah, mit ſehr vergnügtem Sinn und erhobenem Stock herbeigelaufen, um ſie zu tödten. Tschitragriva aber, als er erkannte, daß er ſammt ſeinem Gefolge gefangen ſei und den Jäger herankommen ſah, ſagte zu den Tauben: „Ah! fürchtet euch nicht! Denn es heißt auch:

*) „bunten Nacken habend".

6. Wer in allen Unglücksfällen den Kopf am rechten Fleck behält, der wird durch deſſen Macht Rettung aus ihnen finden ſicherlich. [706])

Und ſo:

7. Im Glück ſowol als im Unglück bleiben Hohe ſich immer gleich: die Sonn' iſt roth bei ihrem Aufgang und roth bei ihrem Untergang.

Drum laßt uns alle munter mitſammt dem Netz aufſliegen, und wenn wir aus ſeinem Geſicht ſind, machen wir uns los! Wo nicht: wenn ihr nämlich, vor Furcht ſchwach, nicht zugleich munter aufſliegt, dann werdet ihr alle umkommen. [707]) Es heißt ja:

8. Bloße Fäden, die nicht weichen, ſtarke Fäden, einander gleich, wenn ſie verbunden ſind zahlreich, binden ſelbſt viele Schlangen feſt." [708])

Nachdem ſo geſchehen war, lief der Jäger den Tauben, welche ſich mitſammt dem Netz in die Luft erhoben hatten, auf der Erde nach. Alsdann hob er ſeine Augen in die Höhe und recitirte dieſe Strophe:

9. Mühelos wird, was er wünſchet, erfüllet dem, der fromm gelebt; aber ſiehe! dem Unfrommen gehn die Tauben im Fluge durch. [709])

Doch vielleicht:

10. So lang' die Vögel einträchtig, gehen ſie ſammt dem Netze durch; aber ſobald ſie ſich ſtreiten, fallen ſie ſicherlich herab." [710])

Laghupatanaka aber gab ſein Suchen nach Futter auf und folgte, aus Neugier, was daraus werden würde, ihnen auf dem Fuß. Der Jäger nun, da er ſah, daß die Tauben ſeinem Geſichtskreis entflohen waren, kehrte um und recitirte hoffnungslos dieſe Strophe:

11. Was nicht geſchehn ſoll, wird nimmer, und was geſchehn ſoll, geſchieht von ſelbſt: was ſchon in der Hand, geht wieder verloren, wenn ihm beſtimmt: nicht zu geſchehn. [711])

Und ſo:

12. Wer wider des Geſchicks Willen mit Müh' etwas erworben hat, dem geht es hin mitſammt anderm, gleichwie Kunera's Muſchelſchatz. [712])

So muß es denn für jetzt mit dem Wunſch nach Vogelfleiſch ein Ende haben, da auch mein Netz verloren iſt, welches mir als Mittel, meine Familie zu ernähren, diente."

Tschitragriva, als er bemerkte, daß der Jäger nicht mehr zu sehen war, sagte zu den Tauben: „Ha! dieser böse Jäger ist umgekehrt! Nun laßt uns voll Vertrauen nach einem Ort nordöstlich von der Stadt Mahilâropja gehn! da wird eine mit befreundete Maus Namens Hiranjaka*) allen die Stricke durchbeißen. Denn man sagt ja:

13. Allen Sterblichen kommt Beistand, wenn sie ein Misgeschick betrifft — und wär' es einzig durch Worte — von keinem sonst als einem Freund."

So von Tschitragriva ermahnt, gingen sie zu Hiranjaka's, einer Festung ähnlichem, Loche. Hiranjaka, in sein mit hundert Oeffnungen versehenes burggleiches Loch geschlüpft, lebte vergnügt, ohne Furcht vor irgendetwas. Es heißt ja:[713])

14. Zukünftiger Gefahr denkend wohnte, kundig der Politik, die Maus in einem Loch dorten mit hundert Thoren wohlversehn.[714])

Tschitragriva trat darauf zu der Pforte des burggleichen Loches und rief mit durchdringender Stimme: „He! he! Freund Hiranjaka! komm rasch herbei! ich bin in einer sehr unglücklichen Lage." Dieses hörend, sprach Hiranjaka noch innerhalb seines burggleichen Lochs: „He! he! wer bist du? weshalb bist du gekommen? welcher Art ist deine unglückliche Lage? sag an!" Nachdem er dieses gehört, sagte Tschitragriva: „Ich bin dein Freund, der Taubenkönig, Tschitragriva mit Namen. Drum komm schnell herbei! es ist dringend nöthig!"

Nachdem er dieses gehört, kam er mit vor Freude in die Höhe starrenden Haaren, vergnügten Sinnes und treuen Herzens eilig heraus. Heißt es ja doch mit Recht:

15. Liebevolle Freunde bringen stets eine wahre Augenlust, sobald sie in das Haus treten von Hausherren, die brav gesinnt.

16. Der Sonne Aufgang, duftender Betel, eine Erzählung der Bhârati, ein liebes Weib, ein treuer Freund sind immer neu an jedem Tag.[715])

Und so:

17. In wessen Haus unaufhörlich Herzfreunde sich versammelen, in dessen Herzen wohnt Freude, der nichts vergleichbar auf der Welt.[716])

Als er darauf Tschitragriva sammt seinem Gefolge im Netz gefangen sah, sprach Hiranjaka mit Betrübniß: „Ach! was ist das?" Jener antwortete: „Warum fragst du so, da du es ja siehst? Denn es heißt auch:

*) Die goldene; wol, weil sie, wie sich später zeigt, im Besitz eines Schatzes ist.

18. Aus welchem Grund, durch welches Mittel, zu welcher Zeit, auf welche Art, in welcher Geſtalt, von welcher Dauer, an welchem Ort Glück oder Unglück man ſich zuzieht, aus dieſem ſelben Grund, durch dieſes Mittel, zu dieſer Zeit, auf dieſe Art, in dieſer Geſtalt, in dieſer Dauer, an dieſem Ort tritt es ein durch die Macht des Verhängniſſes.[717])

So hat mich dieſe Gefangenſchaft infolge der Gier meiner Zunge getroffen. Jetzt befreie du uns ohne Zögern[718]) von den Stricken!"

Nachdem er dies gehört, ſagte Hiranjaka: „Ach mit Recht ſagt man:

19. Anderthalbhundert Meilen weit kann der Vogel den Köder ſehn, aber das Netz dicht zur Seite läßt das Schickſal ihn überſehn.[719])

Und ſo:

20. Seh' ich Sonne und Mond von Râhu[720]) gequält, Elefanten, Schlangen und Vögel im Netz, Verſtändige in der Armuth Noth, dann denk' ich: wie mächtig iſt das Geſchick.

Und ſo:

21. Die Vögel ſelbſt, die nur in der Luft umſchweifen, gerathen in Unglück, aus dem Meere, dem grundloſen ſogar werden Fiſche gefangen von Kundigen: woher glücklicher Ausgang bei ſchlecht angelegtem Plan? und welchen größern Vortheil bringt Wahl der Stellung?.... das Schickſal allein ausſtreckend den Unglücksarm ergreifet ſogar aus der Ferne.[721])

Nachdem er ſo geſprochen, machte er ſich daran, des Tſchitragriva Schlingen zu löſen. Da ſagte Tſchitragriva: „Nein! handle ja nicht ſo! Erſt müſſen meine Diener aus den Schlingen gelöſt werden[722]), hinterher ich."

Nachdem er dies gehört, ſagte Hiranjaka zornig: „Ach! was du ſagſt, ziemt ſich nicht, denn der Diener folgt nach dem Herrn." Jener dagegen: „Lieber! nein! ſprich nicht ſo![723]) Ich bin der Zufluchtsort aller dieſer Armen, ſie haben ſogar andre[724]) verlaſſen und ſind zu mir gekommen. Warum ſollte ich ihnen nun nicht eine ſo geringfügige Ehre[725]) erweiſen? Es heißt auch:

22. Der König, welcher ſtets ſeinen Dienſtleuten große Ehr'[725]) erweiſt, den verlaſſen ſie aus Freude nie, verliert er auch ſeine Macht.

Und ſo:

23. Vertrauen iſt der Macht Wurzel, das macht den Elefanten zum Herrn der Heerde: den Leu'n meidet trotz ſeiner Herrſchaft alles Wild.

Ueberdies könnteſt du beim Zerbeißen[722]) meiner Schlinge vielleicht die Zähne zerbrechen, oder es könnte auch dieſer böſe Jäger kommen. Dann würde ich ſicherlich in die Hölle gerathen. Es heißt auch:

24. Der König, der ſich wohl ſein läßt, wenn brave Diener ſind in Noth, fährt in jener Welt zur Hölle und hat Trübſal in dieſer Welt."

Nachdem er dies gehört, ſagte Hiranjaka voll Freude: „Ja! ich weiß, daß dies die Pflicht des Königs; aber ich wollte dich nur ſo auf die Probe ſtellen. So will ich denn allen die Stricke durchbeißen[722]); auf dieſe Weiſe wirſt du auch von vielen Tauben umgeben ſein. Es heißt auch:

25. Wer ihr Gebühr und Mitleid ſtets ſeinen Dienern beweiſt, der Fürſt verdienet mit der drei Welten Herrſchaft ſogar beehrt zu ſein."

Nachdem er ſo geredet und allen die Schlingen gelöſt hatte[722]), ſagte er zu Tſchitragriva: „Freund! gehe jetzt zu deiner Wohnung! wenn dich wieder ein Unglück trifft, ſo komme wieder." Mit dieſen Worten entließ er ihn. Nachdem er ſo geredet, ging er in ſeine Feſte; Tſchitragriva aber mit ſeinem Gefolge kehrte zu ſeiner Wohnung zurück. Sagt man ja doch mit Recht:

26. Wer einen Freund hat, vollendet Dinge, die ſchwer zu enden ſind; drum ſoll man Freunde ſich erwerben, welche uns lieben, wie wir ſelbſt.

Die Krähe Laghupatanaka aber, als ſie ſah, wie Tſchitragriva aus dem Netze befreit ward, dachte mit Verwunderung in ihrem Herzen: „Ach! dieſe Weisheit und Stärke des Hiranjaka und dieſe Vollkommenheit ſeiner Burg! Dies iſt alſo die Art, wie Vögel aus einem Netze befreit werden können! Und ich habe keinen, auf den ich mich verlaſſen könnte und bin von leichtſinnigem Charakter.[726]) Aber trotzdem will auch ich ihn mir zum Freunde machen! Es heißt auch:

27. Klug' erwerben — wenn auch Reichthum ihnen zu Theil ward — Freunde ſich: der Herr der Ström', obgleich ſtrotzend, harrt doch des Aufſchwungs ſeines Freunds.[727])

Nachdem er ſo überlegt hatte, flog er vom Baum herab, ging zu der Thür der Höhle und rief, Tſchitragriva's Stimme nachahmend, den Hiranjaka: „Komm her! komm her! He! Hiranjaka! komm her!“ Als Hiranjaka dieſen Ruf hörte, überlegte er: „Iſt da etwa noch eine Taube, die nicht aus dem Netze befreit iſt, daß ſie mich ruft?“ Dann ſprach er: „He! wer biſt du?“ Die Krähe antwortete: „Ich bin eine Krähe, mit Namen Laghupatanaka.“

Nachdem er dies gehört, blieb Hiranjaka nun grade drin und ſagte: „Lieber! mach' daß du ſchnell von dieſem Ort kommſt!“ Die Krähe ſprach: „Ich komme[728]) zu dir wegen einer wichtigen Angelegenheit. Warum willſt du alſo mit mir keine Zuſammenkunft haben?“ Hiranjaka antwortete: „Ich wüßte nicht, wozu ich mit dir zuſammenzukommen hätte.“ Die Krähe ſagte: „Höre! da ich ſah, wie du Tſchitragriva aus ſeinen Banden befreit haſt, habe ich eine große Zuneigung zu dir gefaßt. Denn, wenn ich einmal in ein Netz gerathe, kann mir durch dich Befreiung zu Theil werden. Drum ſchließe Freundſchaft mit mir!“ Hiranjaka ſagte: „Ach! du frißt mich und ich diene dir zum Futter[729]): wie kann da Freundſchaft zwiſchen dir und mir beſtehn? Man ſagt auch:

28. Nur wo beide an Reichthum gleich und beide gleich ſind an Geſchlecht, da geziemet ſich Eh', Freundſchaft, doch zwiſchen Stark- und Schwachen nicht.[730])

Und ſo:

29. Wer unverſtändig aus Thorheit einen ungleichen Freund ſich wählt, der kleiner oder auch größer, macht ſich lächerlich vor der Welt.

Drum pack dich nur!“

Die Krähe ſagte: „Wie ich hier bin, ſetze ich mich nieder vor die Thür deiner Burg und — ſchließeſt du keine Freundſchaft mit mir — ſo werde ich mir vor deinen Augen das Leben nehmen, oder mich zu Tode hungern.“[731])

Hiranjaka ſagte: „Ach! wie kann ich mit dir, meinem alten Feinde, Freundſchaft ſchließen? Es heißt auch:

30. Mit einem Feind ſchließ kein Bündniß, wenn er auch noch ſo freundlich iſt; Waſſer, wenn es auch ganz heiß iſt, löſchet dennoch das Feuer aus.“[732])

Die Krähe ſagte: „Wir haben uns einander ja noch nicht einmal geſehen, woher ſollten wir Feind ſein? warum ſagſt du alſo ſo Ungereimtes?“ Hiranjaka antwortete: „es gibt zweierlei Feindſchaften: eine an-

geborene und eine angeeignete. Du haſt eine angeborene Feindſchaft gegen uns. Denn man ſagt auch:

31. Angeeigneter Haß weichet angeeigneter Tugend raſch; doch angeborner hört vor dem Verluſt des Lebens niemals auf."

Die Krähe ſagte: „ich möchte auch die Charakteriſirung der zwiefachen Feindſchaft hören! ſag' ſie mir!" Hiranjaka antwortete: „Ach! die angeeignete hört durch einen Grund auf; ſo entfernt ſie ſich durch eine ſie aufwiegende Wohlthat. Die in der urſprünglichen Natur begründete dagegen verliert ſich unter keiner Bedingung; ſo z. B. beſteht eine ewige Feindſchaft zwiſchen den Schlangen und den Ichneumonen, zwiſchen den grasfreſſenden und den mit Klauen kämpfenden Thieren, zwiſchen Waſſer und Feuer, zwiſchen den Göttern und den Dämonen, zwiſchen Hunden und Katzen, zwiſchen Frauen, welche einen und denſelben Mann haben, zwiſchen Reichen und Armen, zwiſchen Löwen und Elefanten, zwiſchen Jägern und Hirſchen, zwiſchen denen die den heiligen Vorſchriften gemäß und denen, die laſterhaft leben, zwiſchen keuſchen und unkeuſchen Frauen, zwiſchen Thoren und Weiſen, zwiſchen Guten und Böſen; und wenn auch keiner aus irgendeinem Grunde von einem getödtet iſt, ſo verbittern ſie ſich doch das Leben." Die Krähe ſagte: „Ah! das iſt Unſinn! höre meinen Spruch!

32 Aus einem Grund ſchließt man Freundſchaft, und Feindſchaft auch aus einem Grund: drum muß auch, wer Verſtand heget, bald Freund bald Feind mit einem ſein.[733])

Deswegen tritt mit mir in Verbindung und Freundespflicht!" Hiranjaka ſagte: „Was wäre das für eine Verbindung, eine Verbindung zwiſchen dir und mir? Hm! höre die Quinteſſenz der Lebensklugheit!

33. Wer einem einmal ſchlecht erfundnen Freund von neuem Vertrauen ſchenkt, der zieht den Tod ſich zu ſelber, wie ein Maulthier, das ſchwanger wird.[734])

Wenn man aber vielleicht denkt: „ich bin gut! niemand wird ſeine Feindſchaft auf mich ausſchütten", ſo iſt auch das nicht richtig. Es heißt auch:

34. Dem Pänini, der Grammatik Verfaſſer, nahm ein Löwe das theure Leben, den Dſchaimini, der Mimänſä Schöpfer, den Weiſen ſchlug plötzlich ein Elefant: den Pingala, den der Verskunſt Kundigen, tödtet' am Meeresſtrand ein Hai: was kümmern ſich wilde Thiere um Tugend, deren Herz der Unwiſſenheit Nacht bedeckt?"[735])

Die Krähe sagte: „Das ist wahr! Trotzdem höre:

35. Unter Menschen ist Hülfleistung, bei Wild und Vögeln der Instinct, bei Thoren, wie die Guten lehren, Furcht und Gewinn der Freundschaft Grund.[736])

Und so:

36. Gleich einem Thonkrug sind Schlechte leicht zu spalten, zu einen schwer, doch einem Goldkrug gleich Gute schwer zu spalten, zu einen leicht.[737])

Und ferner:

37. Wie aus Zuckerrohr stufenweis nach oben Knoten für Knoten besserer Saft, so ist auch der Guten Freundschaft: entgegengesetzter entgegengesetzt.[738])

Und so:

38. Im Anfang groß, dann stufenweis abnehmend, gering zuerst, später jedoch anwachsend, verschieden wie der Morgen- und Abendschatten sind traun! die Freundschaften der Böf- und Guten.[739])

Ich bin nun wahrhaftig gut. Und überdies benehme ich dir durch eidliche und andre Versicherungen jede Furcht."

Hiranjaka sagte: „Ich traue deinen Eiden nicht. Denn es heißt auch:

39. Auf einen Feind ist kein Verlaß, gelobt er Frieden eidlich auch: wie überliefert, ist trotz Eides Vritra von Indra umgebracht.[740])

Und so:

40. Ohne Vertrau'n erliegt wahrlich sogar der Feind der Götter nicht: weil er vertraute, ward Diti's Sohn zerschmettert vom Götterherrn.[741])

Und ferner:

41. Selbst dem Vrihaspati trauet drum wahrhaftig ein Weiser nicht, der Gedeihen für sich wünschet und langes Leben und Genuß.[742])

Und so:

42. Selbst durch die allerkleinste Oeffnung dringet ein Feind ins Innere und vernichtet dann allmählich wie eine Wasserflut ein Schiff.

Und auch:

43. Nichtvertrauten vertrau nimmer und trau auch den Vertrauten nicht! Gefahr, die durch Vertrau'n aufwächst, rottet bis auf die Wurzeln aus.[743])

Und so:

44. Selbst Schwache, wenn sie nicht trauen, werden von Starken nicht besiegt: aber Starke, wenn sie trauen, unterliegen selbst Schwachen rasch.[744])

Und wiederum:

45. Des Wischnugupta „Rechthandeln", des Bhriguiden „Freunderwerb", des Vrihaspati „Mistrauen" stehn in der Niti Sammlungen.[745])

Und so:

46. Wer seinem Feind Vertrau'n schenket, oder einem liebelosen Weib, und thät' er's selbst für viel Schätze, sein Leben ist damit zu End'."[746])

Als Laghupatanaka dieses hörte, war er nicht im Stande eine Antwort zu geben und dachte bei sich: „Ah! was ist das für ein Meister in der Lebensweisheit! Aber grade darum muß er mein Freund werden."[747]) Dann sagte er: „He! Hiranjaka!

47. Freundschaft, wie die Weisen sagen, entsteht durch sieben Schritte schon; darum, da du mein Freund worden, höre was ich dir sagen will![748])

Du kannst in dieser Feste bleiben und doch immer durch Anrede und Gespräch über Gut und Schlecht zu aller Zeit gesellige Unterhaltung mit mir pflegen, wenn du mir so nicht traust."

Nachdem er dies gehört, überlegte auch Hiranjaka: „Dieser Laghupatanaka zeigt sich als ein recht unterrichteter und Wahrheit sprechender Redner. Das ist ein angemessner Grund zur Freundschaft mit ihm. Das wird eine angenehme gesellige Unterhaltung geben!" Dann sagte er: „Wohlan denn! wir wollen Freunde sein! aber du darfst niemals auch nur einen Fuß in meine Feste setzen! Man sagt auch:

48. Zuerst zwar schleichet am Boden, stets fürchtend Schritt vor Schritt der Feind; doch später ohne alle Rücksicht, wie bei Frauen des Schätzchens Hand."

Als ſie dies gehört, ſagte die Krähe: „Lieber! wenn du willſt, ſo ſei es ſo!“

Von dieſer Zeit an[749]) lebten alle beide das Vergnügen einer angenehmen Unterhaltung genießend: ſie brachten ihre Zeit damit zu, daß ſie einander Liebesdienſte erwieſen: Laghupatanaka ſeinerſeits trug dem Hiranjaka recht feine Stückchen Fleiſch zu: Hiranjaka dagegen gab dem Laghupatanaka ausgewählte Körner und andre Leckerbiſſen. Das paßte ſich ja auch für alle beide. Man ſagt ja:

49. Sie ſchenkt und läßt ſich beſchenken, erzählt und fragt nach Geheimniſſen, genießet und gewährt Genuß: ſo ſind der Liebe Zeichen ſechs.[750])

Und ſo:

50. Keinem und auf keine Weiſe wird Liebe ohne Dienſt zu Theil; nur als Lohn der Opfergabe geben die Götter was man wünſcht.

Und auch:

51. So lang währt in der Welt Liebe, als ein Geſchenk gegeben wird; das Kalb, ſobald die Milch ausbleibt, verläßt die eigne Mutter ſelbſt.

52. Sieh' her! die Herrlichkeit des Gebens! wie es ſogleich Vertrau'n erzeugt! durch ſeine Macht wird im Umſehn der Feind verwandelt in den Freund!

Und ſo:

53. Ich glaub'[751]) wahrhaftig, ſelbſt unvernünftigen Geſchöpfen ſind Gaben viel lieber als ihre eignen Kinder: gibt doch die Kuh, wenn ſie ſogar noch ein Kalb hat, ihre ſämmtliche Milch, gibt man ihr weiter auch nichts als Oelſatz.

Doch wozu die Weitläufigkeit!

54. Innige Liebe, untrennbar wie Fleiſch und Nagel, faßten nun zueinander Maus und Krähe und wurden größte Freunde ſo.[752])

So wurde die Maus von den Gefälligkeiten der Krähe eingenommen und ſo vertraut mit ihr, daß ſie mitten zwiſchen ihren Flügeln ſitzend beſtändig das Vergnügen genoß, ſich mit ihr zu unterhalten. Da aber kam eines Tages Laghupatanaka mit Thränen in den Augen und ſagte zu ihr: „Ach! Hiranjaka! ich habe gegen dieſe Gegend jetzt einen Widerwillen gefaßt; ich werde deshalb anderswo hingehen.“ Hiranjaka fragte: Lieber! was iſt die Urſache deines Widerwillens?“ Jener antwortete:

„Lieber! du ſollſt ſie hören. In dieſem Lande iſt durch einen entſetzlichen Regenmangel eine Hungersnoth ausgebrochen. Infolge dieſer Hungersnoth ſind die Leute von Hunger gequält. Keiner wirft auch nur den Abfall vom Tiſch weg; außerdem ſind von den hungernden Menſchen in jedem Haus eine große Anzahl Schlingen gelegt, um Vögel zu fangen. Auch ich war in einer Schlinge gefangen und bin kaum mit dem nackten Leben davongekommen.[753]) Das iſt der Grund meines Widerwillens.“ Hiranjaka ſagte: „Aber wohin willſt du denn gehn?“ Jener antwortete: „In Dekhan iſt in der Mitte eines dichten Waldes ein großer Teich. Da habe ich einen ſehr großen Freund, noch größer als du, eine Schildkröte, mit Namen Mantharaka*), und dieſe wird mir Stückchen Fiſchfleiſch geben. Die verzehre ich und bringe dann die Zeit hin im Genuß angenehmer Unterhaltung mit ihr. Ich will hier nicht mit anſehn, wie die Vögel, in Netzen gefangen, ausgerottet werden. Es heißt auch:

55. Iſt ein Land von Dürre geſchlagen und geht die Frucht darin zu Grund, dann ſind glücklich, die nicht ſehen des Lands und Stammes Untergang!

Und ſo:

56. Weisheit traun! und Königsherrſchaft ſind ſich nimmer einander gleich: ein König wird im eignen Lande, der Weiſe allerwärts geehrt.“[754])

Hiranjaka ſagte: „Wenn dem ſo iſt, ſo werde auch ich mit dir gehn, denn auch ich habe großes Leid.“ Die Krähe fragte: „Hm! was haſt du für Leid?“ Hiranjaka antwortete: „Ach! das iſt eine lange Geſchichte. Was das betrifft, ſo will ich dir alles ausführlich erzählen, wenn wir dort angekommen ſind.“ Die Krähe ſagte: „Ich bin aber doch ein Flugthier und du gehſt auf der Erde: wie kannſt du nun mit mir gehen?“ Jene antwortete: „Wenn du den Willen haſt mein Leben zu retten, ſo kannſt du mich dahin bringen, indem du mich deinen Rücken beſteigen läßt. Auf andre Weiſe kann mir nicht geholfen werden.“ Nachdem ſie dies gehört, ſprach die Krähe voller Freude: „Wenn du ſo meinſt, ſo bin ich ſelig, daß ich dort mein Leben auch mit dir werde zubringen können.[755]) Ich kenne die mit dem Zuſammenflug beginnenden acht Arten des Fluges. Es heißt ja:

57. Zuſammenflug und auch Vorflug, großer Flug und auch Niederflug, das Rad, der Querflug und Hochflug, und als achter der leichte Flug.[756])

*) „Der Langſame“.

Darum besteige meinen Rücken, damit ich dich mit Leichtigkeit zu diesem Teich bringe." Darauf stieg Hiranjaka augenblicklich auf ihn. Er aber machte sich mit ihm auf den Weg, indem er nach der Weise flog, welche man „Zusammenfluß" nennt. Darauf bewegte er sich gemach mit ihm vorwärts zu diesem Teich.

Mittlerweile hatte Mantharaka den Laghupatanaka mit der Maus auf dem Rücken schon aus der Ferne erblickt und, indem er dachte: „dies ist eine Zeit und Ort kennende nicht gewöhnliche Krähe", war er schnell ins Wasser gegangen. Laghupatanaka aber, nachdem er den Hiranjaka in die Höhlung eines am Ufer des Teiches stehenden Baums abgesetzt hatte, stieg selbst auf die Spitze eines Zweigs und rief mit durchdringender Stimme: „He! Mantharaka! Mantharaka! komm her! ich, dein Freund Laghupatanaka, bin nach langer Zeit mit Sehnsucht im Herzen zurückgekehrt. Drum komm und nimm mich in Arm! Denn es heißt auch:

58. Wozu Sandel mitsammt Kampher? wozu kühlender Mondesschein? dies alle wiegt nicht den sechzehnten Theil [757]) eines Freundesfingers auf.

Und so:

59. Wer hat diesen Nektar geschaffen, dies einsilbige Wörtchen «Freund», diesen Schützer vor Unfällen, Heiltrank gegen des Kummers Qual." [758])

Nachdem er dies gehört und ihn recht deutlich erkannt hatte, eilte Mantharaka mit vor Freude in die Höhe starrenden Haaren aus dem Wasser und sagte: „Komm herbei! Freund! komm herbei! umarme mich! es ist so lange her, daß ich dich nicht gesehen habe. Darum bin ich ins [759]) Wasser gegangen. Es heißt auch:

60. Wessen Kräfte und Abstammung und wes Treiben dir unbekannt, mit solchen habe kein Verständniß, das ist ein Spruch Brihaspati's." [760])

Nachdem er so gesprochen, stieg Laghupatanaka vom Baum und umarmte ihn. Heißt es ja doch mit Recht [761]):

61. Wozu noch einen Nektarstrom, um drin zu baden seinen Leib? den Freund nach langer Zeit umarmen, das ist die unschätzbarste Lust.

So hielten sich nun alle beide in den Armen mit vor Freude in die Höhe starrenden Haaren, und unter dem Baume sitzend erzählten sie sich einander, was ihnen alles begegnet war. Auch Hiranjaka, nachdem er dem Mantharaka seine Verehrung bezeigt hatte, ließ sich neben der Krähe

nieder. Mantharaka aber, als er ihn erblickte, sagte zu Laghupatanaka: „Wer ist diese Maus? und warum hast du sie, die doch eigentlich dein Futter ist, auf deinem Rücken sitzend, hierher geführt? der Grund dafür muß nothwendig ein höchst bedeutender sein.“ Nachdem er dieses gehört, sprach Laghupatanaka: „Ah! diese Maus ist mein Freund, Namens Hiranjaka, gewissermaßen mein zweites Leben. Mit einem Wort:

62. Gleichwie des Regengotts Tropfen, gleichwie die Stern' am Himmelszelt, gleichwie am Meer die Sandkörner jeder Zählung unfähig sind,

62b*) so sind auch dieses Großherz'gen Tugenden jeder Zählung bar. Aber in größte Verzweiflung versunken kommt er her zu dir.“ [762])

Mantharaka sagte: „Was ist der Grund seiner Verzweiflung?“ Die Krähe antwortete: „Auch ich habe ihn schon dort gefragt, er entgegnete aber: «das ist eine lange Geschichte, wenn wir dort sind, will ich sie dir erzählen.» So ist es auch mir unbekannt. Drum lieber Hiranjaka erzähle[763]) jetzt uns beiden zusammen diese Ursache deiner Verzweiflung!“ Hiranjaka erzählte:

Erste Erzählung.

Die Maus und die beiden Mönche.

In einer Provinz des Südens liegt eine Stadt, Mahilâropja[764]) mit Namen. Nicht weit davon ist ein Kloster des erhab'nen Maheśvara.[765]) Da wohnt ein Bettelmönch, Namens Tâmratschûda.**) Dieser geht in die Stadt um zu betteln, erhält da viele gekochte Speise und mit dieser kehrt er ins Kloster zurück und lebt davon. Den Rest des Erbettelten legt er in einen Almosentopf, hängt diesen an einen Nagel und schläft dann. Am Morgen gibt er diese Speise den Arbeitsleuten und läßt von ihnen im Gotteshaus die Reinigung[766]), Salbung mit Kuhdünger, Ausschmückung und übrigen Arbeiten vollziehen. Eines Tages aber sagten mir meine Dienstleute: „Herr! in Tâmratschûda's Kloster befindet sich

*) bei Kos. irrig zu 62. gezogen.

**) „kupferrothen Kamm habend“ = „Hahn“.

ſtets eine Menge gekochte Speiſe, an einen Nagel aufgehängt, die können wir nicht eſſen. Aber für den Herrn iſt nichts unerreichbar. Wozu alſo anderswo umher ſchweifen? Laß uns ſogleich dorthingehn und durch deine Gunſt da eſſen! Wozu ſollen wir uns anderswo umſonſt abmühn?"

Nachdem ich dies gehört, ging ich, von meiner geſammten Schar umgeben, augenblicklich zu dieſem Kloſter und war mit einem Sprung oben im Almoſentopf; dann gab ich meinen Dienſtleuten verſchiedene[767]) Speiſen von gekochtem Reis, und hinterher aß ich ſelbſt. Nachdem wir alle geſättigt waren, gingen wir wieder nach unſrer Wohnung zurück. Auf dieſe Weiſe genoß ich mit meinem Gefolge ſtets dieſe Nahrung. Der Bettelmönch dagegen ſuchte ſie, ſoviel er konnte, zu ſchützen. Sobald er aber in Schlaf gefallen war, ſtieg ich hinauf und vollzog mein Geſchäft. Einſtmals aber brachte er, um mich abzuwehren, ein trocknes Bambusrohr mit, damit ſchlug er, aus Furcht vor mir, ſelbſt ſchlafend, an den Almoſentopf. Ich aber ging, aus Furcht vor den Schlägen davon, ſelbſt ohne die Speiſe verzehrt zu haben. So brachte ich die ganze Nacht in einem Kampf mit ihm zu. Da kam eines Tages ein Freund von ihm, ein Bettelmönch, Vrihatſphidſch mit Namen, der auf einer Pilgerfahrt nach den heiligen Stätten begriffen war, als Gaſt[768]) in ſein Kloſter. Sobald er ihn erblickt hatte, erwies er ihm die ſchuldige Verehrung und vollzog dann, den Regeln der Gaſtfreundſchaft gemäß, die Pflichten gegen einen Gaſt. Alsdann, als es Nacht geworden, legten ſie ſich alle beide auf ein Lager nieder und begannen ſich über Tugend zu unterhalten. Aber während der ſchönen Geſpräche des Vrihatſphidſch ſchlug Tämratſchüda, deſſen Geiſt aus Furcht vor mir zerſtreut war, mit ſeinem trocknen Bambusrohr an den Almoſentopf, gibt ihm inhaltsleere Antwort und bringt ſelbſt gar nichts aufs Tapet. Da gerieth der Gaſt in den größten Zorn und ſagte zu ihm: „He! Tämratſchüda! jetzt erkenne ich, daß du mir auch kein bischen Freund biſt, denn du ſprichſt nicht freundlich mit mir.

So will ich denn, trotzdem daß es Nacht ist, dein Kloster verlassen und anderswo hingehn. Denn es heißt auch:

63 (64). „Komm! willkommen! Setz' dich hier nieder! Warum hab' ich dich so lang nicht gesehn? Wie geht es? Bist du etwa krank? Dein Wohlsein! Ich bin erfreut, dich zu sehen:" die liebend achtungsvoll die Gäste auf diese Weise hoch erfreu'n, zu deren Hause soll man immer unbedenklichen Herzens gehn.[769])

Und so:

64 (65). Wo der Hausherr den Gast sehend ins Blaue oder zu Boden blickt, die da sich niedersetzen, wahrlich! sind Stieren ohne Hörner gleich.

Und ferner:

65 (66). Wo kein freundliches Willkommen, keine Rede von süßem Ton, kein Gespräch von Tugend, Sünde, in dessen Wohnung geht man nicht.

So bist du aufgebläht durch die bloße Erlangung[770]) eines Klosters. Wo ist da Liebe zum Freunde? du weißt nicht, daß man unter dem Schein des Klosterlebens sich die Hölle verdient. Es heißt auch:

66 (67). Willst du in die Hölle fahren, so diene als Hauspriester nur ein Jahr lang! doch wozu andres? der Mönch ist in drei Tagen da.

So bist du Thor stolz auf etwas, über das du eigentlich dich betrüben müßtest."

Nachdem er aber dies gehört, sagte Tämratschüda, das Herz von Furcht erschreckt: „Erhab'ner! sprich nicht so! ich habe nirgends in der Welt einen Freund, der dir gleich wäre. Höre jedoch den Grund, weswegen ich bei der Unterhaltung unaufmerksam bin! da ist eine abscheuliche Maus, die zu dem Almosentopf herauf springt, obgleich er an einem hohen Platz hängt, und den darin befindlichen Rest von Speisen verzehrt. Fehlt dieser aber, so kann ich im Gotteshause das Reinigen[766]) und was dazu gehört nicht besorgen lassen. Darum klopfe ich, um der Maus Angst einzujagen, von Zeit zu Zeit mit diesem Rohr an den Almosentopf. Dies ist der einzige Grund!

betrachte aber einmal dieses Wunderstück dieses Bösewichts! Selbst Katzen und Affen und ähnliches Gethier stellt er mit seinem Sprung in Schatten!"

Vrihatsphidsch sagte: „Weiß man aber nicht, in welcher Gegend ihr Loch ist?" Tâmratschûda antwortete: „Erhab'ner! ich weiß nicht das geringste davon." Jener sprach: „Sicher ist es über einem Schatz; durch das Feuer des Schatzes springt sie so ausgezeichnet.[771]) Denn man sagt auch:

67 (68). Das Feuer, das man Reichthum dankt, steigert der Wesen Herrlichkeit; doch mehr als sein Genuß, wenn er in frommen Werken wird verschenkt.[772])

Und so:

68 (69). Nicht umsonst hat Mutter Sândili[773]) enthülste Sesamkörner für unenthülste ausgeboten, sie hatte sicher ihren Grund.

Tâmratschûda fragte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Zweite Erzählung.

Warum Mutter Sandili enthülste Sesamkörner für unenthülste verkauft.

An einem gewissen Orte ist eine fromme Stadt, Sandschatara. Da ging ich einst zur Regenzeit, um mich von den Qualen, welche mir der Regen bereitet hatte, zu erholen in das Haus eines Brahmanen und bat um ein wenn auch noch so kleines trocknes Plätzchen, und da meine Rede Gehör fand, so blieb ich daselbst, vergnügt meinen Schutzgott preisend. Als ich nun eines Tages in der Frühe erwachte, hörte ich lauschend einen Streit des Brahmanen mit der Brahmanin. Da sagte der Brahmane: „O Brahmanin! morgen tritt die Sonne in ihren nördlichen Gang[774]) und da werden unendliche Almosen vertheilt werden. Deshalb werde ich, um deren zu erhalten, rasch in ein anderes Dorf gehen. Du mußt der erhab'nen Sonne zu Ehren einem Brahmanen Sesamkörner

geben!" Als aber die Brahmanin dieſes hörte, fuhr[775]) ſie ihn mit harten Worten an und ſagte: „Woher haſt du, von Armuth Geſchlagener etwas, um einen Brahmanen zu ſpeiſen? Schämſt du dich denn nicht, ſo etwas auch nur zu ſagen? ſeitdem mich die Spitze deiner Hand berührt hat, haſt du mir auch nicht die kleinſte Freude gemacht. Ich habe von dir weder Naſchwerk zum Koſten bekommen, noch einen Schmuck für Hand, Fuß, Ohr oder Hals."[776])

Als er dies hörte, ſprach der Brahmane, obgleich von Furcht erſchreckt, mit bedächtigem Tone: „Brahmanin! es iſt nicht angemeſſen, ſo zu ſprechen. Es heißt auch:

69 (70). Warum gibt man von einem Happen deſſen Hälfte den Armen nicht? wann und wem wird ein Vermögen ſeinem Wunſche gemäß zu Theil?

Und ſo:

70 (71). Den Segen, den durch große Schätze die Reichen ſich erwerben, traun! den verdient durch einen Heller der Arme, wie die Schrift uns lehrt.

Und ſo:

71 (72). Ehrwürdig iſt ſelbſt ein armer Geber, nicht der Geizhals, wär' er auch noch ſo reich: der Brunnen mit ſüßem Waſſer gefüllt erquickt die Welt, der Ocean nicht.

Und ſo:

72 (73). Wozu der falſche Titel „König der Könige" für die, die bar der Würde der Freigebigkeit. Nicht den der ſeine Schätze hütet [nicht den Kuvera, den Gott des Reichthums] ſondern den reichen Opferſpender [ſondern den Siva] verehren die Weiſen.[777])

73 (74). Wie der ſtets durch Brunſtſaft abzehrende Elefantenfürſt, ſo wird der ſtets durch Geſchenke verarmende König geprieſen[778]): der ſaftloſe [nicht ſchenkende] Eſel aber wird getadelt, wenn ſeine Glieder auch dick und fett.

74 (75). Ein Frommer, Braver, Strebſamer ſinkt ohne Gaben niederwärts: der krumme durchlöcherte Wagbalken ſteiget durch Gaben in die Höh'.[779])

Und ſo:

75 (76). Die Wolke, obgleich nur Waſſer reichend, wird der Liebling der ganzen Welt; doch ſelbſt [die Sonne, wenn ſie ohne Unterlaß Strahlen ſchickt] einen Freund, der ſtets die Hand ausſtreckt[780]), vermag nicht einer anzuſehn.

Dieſes müſſen ſelbſt von Armuth geſchlagene[781]) erkennen und zu gehöriger Zeit und an die gehörige Perſon, wäre es auch weniger als ſehr wenig geben. Denn es heißt auch:

76 (77). Was von Verſtändigen wird gegeben an gebührendem Ort und Zeit an Würdige voll hoh'n Glaubens, das dienet für die Ewigkeit.

Und einige haben auch ſo geſagt:

77 (78). Zuviel Begierde ſoll man meiden: etwas Begierde ſchadet nicht. Wer der Begierde zu ſehr fröhnet, dem fahret Feuer aus dem Kopf.[782])

Die Brahmanin fragte: „Wie war das?" Der Brahmane erzählte:

Dritte Erzählung.

Der allzugierige Schakal.[783])

Einſt machte ſich ein Pulinda[784]) auf den Weg nach einer Waldgegend, um zu jagen.[785]) Indem er nun vorwärts ging, begegnete er einem großen an Geſtalt dem Gipfel des Berges Andſchana gleichen Eber. Sowie er ihn erblickte, traf er ihn mit einem ſcharfen, hinter dem Ohr hervor[786]) abgeſchoſſenen Pfeil. Aber auch dieſer hatte mit wutherfülltem Sinn dem Pulinda mit der Spitze ſeines wie der junge Mond glänzenden Hauers den Bauch aufgeriſſen, ſodaß er leblos zu Boden ſtürzte. Dann, nachdem er den Jäger getödtet, verlor auch der Eber das Leben, einzig durch den Schmerz der Pfeilwunde. Mittlerweile kam ein Schakal, dem ein naher Tod verhängt war, hier und dort, von Mangel an Speiſe gequält, umherirrend, an denſelben Ort. Als er alle beide, ſowol den Pulinda als den Eber todt ſah, dachte

er voller Freude: „Haha! das Schicksal ist mir gewogen! darum wird mir diese unerwartete Speise zu Theil! Sagt man ja doch mit Recht:

78 (79). Selbst ohne alle Anstrengung kommt Glück und Unglück Menschen zu, als Frucht der Werke eines frühern Lebens, vom Schicksal zugetheilt.

Und so:

79 (80). In welchem Ort, in welcher Zeit, in welchem Lebensalter man Gutes oder Böses gethan, deß Frucht genießt man ebenso.[787])

Dies will ich nun so genießen, daß mir Lebensunterhalt für viele Tage zufällt. Drum will ich jetzt nur die Sehne essen, welche an die Spitzen des Bogens reicht! Es heißt ja:

80 (81). Allmählich soll man Reichthümer genießen, die man sich erwarb, wie der Weise die Panacee; aber niemals aus Uebermuth."

Nachdem er so im Herzen beschlossen, nahm er die vom Bogen abstehende Spitze mitten in der Mund und fing an, die Sehne zu essen. Nachdem er darauf den Strick zerbissen, fuhr die Spitze des Bogens, den Gaumen zerreißend[788]), wie eine Feuerflamme aus dem Kopf heraus. Er aber war augenblicklich infolge des Schmerzes todt. Daher sage ich:

81 (82). Zu viel Begierde soll man meiden; etwas Begierde schadet nicht. Wer der Begierde zu sehr fröhnet, dem fahret Feuer aus dem Kopf.

Fortsetzung der zweiten Erzählung.

Dann fuhr er fort: „Brahmanin, hast du nicht gehört:

82 (83). Leben, Thaten, und Vermögen, sowie auch Wissenschaft und Tod: diese fünfe sind jedwedem verhängt schon noch im Mutterleib."[789])

So von ihm belehrt, sagte darauf die Brahmanin: „O Lieber! Wenn es so ist, so habe ich im Hause einen kleinen Vorrath Sesamkorner. Diese will ich enthülsen[790]) und dem

Brahmanen einen Sesambrei vorsetzen.“ Nachdem der Brahmane diese ihre Rede gehört hatte, ging er in ein andres Dorf. Sie aber weichte die im Hause befindlichen Sesamkörner in weichem Wasser auf, enthülste sie und setzte sie in die Sonne.[791]) Mittlerweile, während sie mit der Hausarbeit beschäftigt war, ließ ein Hund mitten in die Sesamkörner sein Wasser ab. Als sie das sah, dachte sie: „Ah! Da sieh einer die Tücke des feindlichen Schicksals, daß es selbst diese Sesamkörner ungenießbar gemacht hat. So will ich denn mit ihnen in irgendein Haus gehn und mir unausgehülste für ausgehülste ausbitten! Diesen Tausch wird alle Welt eingehn.“ Sie legte sie darauf in eine Wanne, ging von Haus zu Haus und sagte: „Nehmt ausgehülste Sesamkörner für unausgehülste!“ So trat sie denn auch in ein Haus, in welches ich gegangen war, um zu betteln. Auch hier bot sie mit den früher angegebenen Worten ihren Sesam zum Umtausch an. Da nahm die Herrin dieses Hauses voll Freude die ausgehülsten Körner für nichtausgehülste an. Und nachdem dies so geschehn war, kam ihr Mann hinzu. Dieser sagte zu ihr: „Liebe! Was ist das?“ Sie erzählte: „Ich habe zurecht gemachte ausgehülste Sesamkörner für unausgehülste[792]) eingetauscht.“ Darauf überlegte dieser und sagte dann: „Wem haben diese Sesamkörner gehört?“ Da sagte ihr Sohn Kämandaki[793]): „Der Mutter Sändili.“ Da sagte er: „Die ist sehr schlau und im Handel geschickt. Darum müssen diese Sesamkörner weggeworfen werden. Denn:

83 (84). Nicht umsonst hat Mutter Sändili enthülste Sesamkörner für unenthülste ausgeboten; sie hatte sicher ihren Grund.“

Fortsetzung der ersten Erzählung.

So ist kein Zweifel, daß ihre (der Maus) Sprungkraft durch das Feuer eines Schatzes entstanden ist.“ Nachdem er dies gesprochen, fragte Vrihatsphidisch ferner: „Kennt man den Weg, auf welchem sie kommt und weggeht?“ Tämratschüda antwortete: „Ja, o Erhab'ner! denn sie kommt nicht allein,

ſondern umgeben von einer unzählbaren Schar; vor meinen Augen hier und dort umherſchweifend, kommt und geht ſie mitſammt ihrem ganzen Gefolge.“ Vrihatſyphidſch fragte: „Iſt hier ein Inſtrument zum Graben?“ Jener antwortete: „Ja! dieſe ganz eiſerne Art.“ Der Gaſt ſprach: „So wollen wir denn in der Frühe wach ſein [794]), damit wir alle beide auf dem von ihren Fußtapfen bedeckten Boden ihrer Spur nachfolgen können.“

Nachdem ich dieſe einem Donnerſchlag gleiche Rede des Böſewichts gehört hatte, dachte ich: „O weh! Ich bin verloren! Denn ſeine Reden klingen ſehr entſchloſſen. Wie er den Schatz erkannt hat, ſo wird der Böſewicht auch ſicherlich meine Burg auffinden. Das iſt ſchon aus ſeinem Willen erſichtlich. Man ſagt ja:

84 (85). Weiſe erkennen nach einmaligem Anblick jeglichen Mannes Werth, wie Kundige eines Bala [795]) Gewicht, wiegen ſie's auch nur auf der Hand.

Und ſo:

85 (86). Der inn're Trieb zeigt ſchon im voraus den Menſchen an, was ihm von anderm Gutes oder Böſes ſteht bevor; ſieht man doch, wie der junge Pfau, ſehlt ihm auch noch des Schweifes Zier, den Schritt rückwärts gekehrt, vom Teiche weicht.“ [796])

Darauf verließ ich mit von Angſt erſchrecktem Herzen den Weg zur Burg und ſchlug mitſammt meinem Gefolge eine andre Straße ein. Während ich nun an der Spitze gehe, kommt mir eine ſehr große Katze entgegen. Wie die die Heerde Mäuſe ſieht, ſtürzt ſie ſich mitten unter ſie. Die Mäuſe aber machten mir nun Vorwürfe, daß ich einen falſchen Weg einſchlagen wolle, und was von ihnen nicht getödtet war, eilte, die Erde mit Blut benetzend, grade in ebendieſe Burg. Sagt man ja doch mit Recht:

86 (87). Nachdem es den Strick zerriſſen, die Schlinge abgeworfen, mit Gewalt das Netz gebrochen, fern aus dem Wald geflohen, aus welchem ringsum, Haarſchöpfen gleich, Feuerflammen

emporſtarren, mit flüchtigen Sprüngen dem Bereich des Jägergeſchoſſes entgangen iſt . . . . ſtürzt das Wild in einen Brunnen. Unglücklich iſt Tapferkeit, wenn feindlich das Schickſal.[797])

Und ſo:

87 (88). Der arme Karpfe, obgleich dem Griff der rauhen Fiſcherhand entſunken, ſtürzt wieder in das Netz und, aus dem Netze wieder gefallen, verſchlingt ihn der Kranich. Ach, wem das Schickſal feind, wie entflieht der dem Unglück?

Und andererſeits:

88 (89). Einer Schlange, die, im Korb gefangen, aller Hoffnung ſchon entſagt, der ſchon die Sinne vor Hunger ſchwanden, fiel eine Maus, die ein Loch gemacht, von ſelbſt zur Nachtzeit in den Mund: von deren Fleiſche dann geſättigt, floh ſie eilig auf dieſem Weg: — ſeit gutes Muths! Denn das Schickſal iſt Herr von Glück und Untergang."[798])

So ging ich allein nach einem andern Ort. Die übrigen gingen aus Unverſtand grade in die Burg. Mittlerweile war der böſe Bettelmönch, da er den Boden mit Blut beſpritzt ſah, grade dieſen Spuren gefolgt und ſo zur Burg gelangt. Darauf fing er an, mit der Axt zu graben. Aber durch ſein Graben gelangte er zu dieſem Schatz, über welchem ich ſtets meine Wohnung aufgeſchlagen hatte, und durch deſſen Feuer ich ſelbſt ſehr Schweres ausführte. Darauf ſagte der Bettelmönch mit vergnügtem Herzen zu Tämratſchuda: „O Ehrwürdiger! Jetzt ſchlafe ohne Furcht![799]) Durch das Feuer, welches es dieſem Schatze verdankte, hat dich das Mäuschen wach gehalten."

Nachdem er ſo geſprochen, nahm er den Schatz und machte ſich auf den Weg nach dem Kloſter. Ich aber, da ich dahin zurückkehrte, konnte den unerfreulichen, Schrecken erregenden Platz nicht einmal anſehn. „Wie kann mein Herz Ruhe finden?" In ſolchen Gedanken ging mir der Tag unter großem Trübſal dahin. Nachdem aber die Sonne untergegangen war, drang ich, obgleich voll Betrübniß und kraftlos, dennoch mit

meinem Gefolge in das Kloſter. Als nun Tämratſchüda den Lärm meiner Schar hörte, fing er wieder an, mit dem trockenen Bambusrohr an den Almoſentopf zu ſchlagen. Da ſagte Vibhatſhidſch: „Freund! Warum willſt du auch heute nicht furchtlos einſchlafen?“ Dieſer antwortete: „Erhab'ner! Die böſe Maus iſt mitſammt ihrem Gefolge wahrhaftig wiedergekommen. Aus Furcht vor ihr ſchlage ich mit dem trockenen Bambusrohr an den Almoſentopf.“ Drauf ſprach der Gaſt ſpottend: „Freund! Fürchte dich nicht! Mit ihrem Reichthum iſt auch ihre Schwungkraft auf und davongegangen. Denn ſo ſteht es mit allen Geſchöpfen ohne Ausnahme. Man ſagt ja:

89 (90). Wenn ein Geſchöpf voll Anmaßung ſtets die Guten beleidiget, wenn es das ſtolze Wort führet, iſt das alles des Reichthums Frucht.“ [890])

Nachdem ich aber dies gehört, wurde ich zornig und ſprang nun grade zu dem Almoſentopf hinauf, konnte ihn aber nicht erreichen und fiel zu Boden. Dieſes ſehend, ſprach jener mein Feind ſpottend zu Tämratſchüda: „Ah! Sieh! Sieh das Wunderſtück! Man ſagt auch:

90 (91). Durch Geld hat jedermann Stärke: wer Geld beſitzt, der hat Verſtand. Sieh her auf dieſe Maus! Geldlos iſt ſie den andern Mäuſen gleich. [891])

Drum laß alle Furcht fahren und ſchlaf ein! Was der Grund ihrer hohen Sprünge war, iſt jetzt in unſern Händen. Sagt man ja doch mit Recht:

91 (92). Wie eine Schlange ohne Zähne, wie ein brunſtloſer Elefant, ſo iſt auch der, der kein Geld hat, einzig dem Namen nach ein Menſch.“ [892])

Nachdem ich dies gehört, dachte ich in meinem Herzen: „Wahr iſt, was mein Feind da geſagt hat. Nicht einen Finger hoch kann ich mehr ſpringen. Pfui über das Leben eines Weſens, das kein Geld hat! Man ſagt ja:

92 (93). Wer ohne Geld, wird ſchwachſinnig und ſeine

guten Werke all die ſchwinden hin, gleichwie Bächlein vertrocknen in der Sommerzeit.“[92])

93 (94). Gleichwie das, was man Krähengerſte, und das, was man Waldſeſam nennt, nicht das ſind, wonach ſie heißen, ſo auch Menſchen, die ohne Geld.

94 (95). Eines Guten, welcher arm iſt, Tugenden leuchten nimmermehr: wie die Sonne alle Dinge, ſo ſetzt Tugenden Glück ins Licht.

95 (96). Ein Mann, der ohne Geld ſtets iſt, leidet nicht in der Welt ſo ſehr, als der, der Schätze ſich erworben, mitten im Wohlſtand ſie verliert.

96 (97). Gleichwie ein trockner wurmſtichiger Baum, der allerwärts von Feuer verbrannt, ſo wär' auch, wer arm iſt, ungeboren viel beſſer dran.

97 (98). Denn die Armuth, die ohnmächtige, wird gefürchtet an jedem Ort: vom Hunde ſelbſt, dem blutarmen, wird was erwartet, wenn er kommt.“[93])

98 (99). Des Armen Wünſche, wenn ſteigend auch noch ſo hoch, ſie bleiben doch am Herzen hängen, gleichwie Brüſte einer Witwe gewordnen Frau.

99 (100). Wer in der Armuth Nacht wandelt, den ſieht am hellen Tag, und ſtänd' er auch vor ſeinem Antlitze, trotz aller Mühe doch kein Menſch.“

Nachdem ich ſo gejammert hatte, ging ich, da ich ſah, daß mein Schatz als Oberkiſſen verwandt wurde, um die Zeit der Morgendämmerung gebrochenen Muthes in meine Burg. Darauf ſprachen meine Diener während des Weges miteinander: „Ah! Der iſt nicht fähig, uns den Bauch zu füllen. Wenn wir ihm nachfolgen, trifft uns nichts als Unglück mit Katzen und Aehnlichem. Wozu alſo uns um ſeine Gunſt bemühn?! Denn man ſagt auch:

100 (101). Ein Herr, von dem man nicht Vortheil, ſondern einzig nur Unglück hat, von dieſem ſoll man weit weggehn, zumal wenn man von Waffen lebt.“

Nachdem ich derartige Reden auf dem Wege von ihnen gehört, ging ich in die Burg, und da sich keiner von ihnen vor mir sehen ließ, dachte ich: „Ah! Pfui über diese Armuth! Ja, mit Recht sagt man:

101 (102). Todt ist der Mann, der kein Geld hat, todt das Ehepaar, das hinterlos, todt Todtenspende ohne Priester, todt das Opfer, das gabenlos. [605])

102 (103). Den Baum, der seine Früchte verlor, verlassen die Vögel: den trocknen Teich die Kraniche: die verwelkte Blume verlassen die Bienen: das Wild den ausgebrannten Wald: den schätzelosen Mann verlassen Hetären, den gefallenen Fürsten die Dienerschaft. Jeder freut sich nur seines Nutzens. Wer hat einen andern lieb?" [606])

Während ich so überlegte, traten meine Diener in den Dienst meiner Feinde, und diese, da sie mich allein und kraftlos sahen, thaten mir Unbill an. Als ich nun allein war, versank ich in tiefes Nachdenken und dachte wieder: „Heute Nacht will ich allein in die Wohnung dieses abscheulichen Büßers gehen, den unter dem Kissen liegenden Beutel mit dem Schatz allmählich zerreißen und, wenn er in Schlaf gesunken ist, den Schatz in meine Burg zurückführen, damit ich durch die Macht desselben wieder, wie früher, die Oberherrschaft erlange. Man sagt ja:

103 (104). Die Menschen, die mit hundert Wünschen ihr Herz aufs höchste peinigen und sie nicht können ausführen, die gleichen keuschen Witwen ganz. [607])

104 (105). Die Armuth ist ein Leid, welches die höchste Verachtung mit sich führt: selbst lebendig gilt, wer arm ist, für todt den Seinigen sogar. [608])

105 (106). Zu dem Gefäß des Elendes, zu der Wohnung des Mißgeschicks, zum Gegenstand größter Mißachtung wird, wer der Armuth Schmutz verfällt.

106 (107). Verwandte schämen sich und lehnen alle Verwandtschaft ab mit ihm, Freunde verwandeln sich in Feinde, wenn einer keinen Heller hat. [609])

107 (108). Mangel an Geld iſt auch Mangel an Schönheit bei den Sterblichen, er iſt ein Haus von Unheil voll, gleichbedeutend ſogar mit Tod.

108 (109). Dem Schmutz von Ziegen und Gielsbuſen gleich, wie der Bürſte Staub, wie einen Docht, der unbrauchbar, ſo wirft man weg den armen Mann.[910])

109 (110). Der Schmutz, der von dem Reinmachen übrig bleibt, iſt doch irgendwo zu brauchen, doch ein geldloſer Menſch iſt auch ganz und gar nichts nutz.

110 (111). Ein Armer, kommt er, ſelbſt ſchenken wollend, in eines Reichen Haus, wird angeſehn wie ein Bettler: Pfui! Traun! Pfui über Dürftigkeit!

Wenn ich daher bei dem Verſuch, meinen Schatz wieder zu gewinnen, ſelbſt den Tod fände, ſo wäre auch das gut! Man ſagt ja:

111 (112). Der Mann, der, wenn er ſein Gut ſich wegnehmen ſieht, ſein Leben ſchützt, von dieſem nehmen ſelbſt Väter nicht eine Hand voll Waſſer an.

Und ſo:

112 (113). Wer den Tod einer Kuh willen, für Brahmanen, für ſeinen Herrn, für ſein Weib, ſeine Stadt findet, gewinnet ew'ge Seligkeit.[911])

Nachdem ich mich ſo entſchloſſen, ging ich in der Nacht dahin. Als ich ein großes Loch in des Bettelmönchs Beutel gemacht hatte, da wachte der abſcheuliche Büßer auf; darauf gab er mir mit dem trocknen Bambusrohr einen Schlag auf den Kopf, ſodaß ich kaum mit dem Leben[912]) davon kam.[913]) Es heißt auch:

113 (114). Was ihm beſtimmt, wird auch zu Theil dem Menſchen; ein Gott ſogar vermag das nicht zu hindern; drum klag' ich nicht, ſtaune darum auch nimmer; denn das, was uns höret, gehört nicht andern."[914])

Die Krähe und die Schildkröte fragten: „Wie war das?" Hiranjaka erzählte:

Vierte Erzählung.

Was ein einziger Spruch werth iſt.

In einer gewiſſen Stadt lebte ein Kaufmann, Namens Sâgaradatta.*) Deſſen Sohn kaufte ein Buch, welches hundert Rupien koſtete. In dieſem ſtand geſchrieben:

114 (115). Was ihm beſtimmt, wird auch zu Theil dem Menſchen: ein Gott ſogar vermag das nicht zu hindern: drum klag' ich nicht, ſtaune darum auch nimmer: denn das, was uns höret, gehört nicht andern.

Als er dies geſehn [115]), fragte Sâgaradatta ſeinen Sohn: „Kind! Für welchen Preis haſt du dies Buch gekauft?" Dieſer antwortete: „Für hundert Rupien, Vater!" Nachdem er dies gehört, ſprach Sâgaradatta: „Pfui über die Dummheit! Ein Buch, welches nur die Verſe einer einzigen Strophe enthält, für hundert Rupien zu kaufen! Wie wirſt du bei einem ſolchen Verſtand Geld verdienen können? Drum ſollſt du mir von heut an das Haus nicht mehr betreten!" So ausgezankt, wurde er aus dem Hauſe geworfen. Infolge dieſer Beſchimpfung ging er weit weg in die Fremde, kam zu einer Stadt und blieb da. Darauf wurde er nach einigen Tagen von einem Bewohner dieſer Stadt gefragt: „Woher biſt du gekommen, und wie heißt du?" Er antwortete:

„Was ihm beſtimmt, wird auch zu Theil dem Menſchen" u. ſ. w.

Da fragte ihn ein anderer und er antwortete daſſelbe; kurz, wer immer ihn fragte, dem gab er ebendies zur Antwort. Und auf dieſe Weiſe wurde er in der Stadt unter dem Namen „Was-ihm-beſtimmt" bekannt. Da geſchah es einſt, daß die Tochter des Königs, Tſchandravatî **) mit Namen, geziert mit jugendlicher [116]) Schönheit, an einem hohen Feſttag, in

*) etymologiſch „vom Ocean geſchenkt", nach der Erklärung der indiſchen Grammatik „der Ocean möge ihn ſchenken". Benfey, Vollſtändige Sanskritgrammatik, §. 357.

**) etymologiſch „mit dem Mond verſehen", wol „ſchön wie der Mond".

Gesellschaft einer Freundin, die Stadt in Augenschein nahm. Da kam ihr durch des Schicksals Macht von ungefähr ein außerordentlich schöner und bezaubernder Königssohn zu Gesicht. Kaum hatte sie ihn erblickt, so fühlte sie sich von den Blumenpfeilen des den Fisch in seiner Fahne Führenden [617]) getroffen und sagte zu ihrer Freundin: „Ach, Freundin! Die Tage der Jugend werden mir doch ganz unnütz. Mein Vater gibt mich niemandem zum Weibe. Drum mußt du es bewerkstelligen, daß ich heute mit diesem zusammenkomme.“ Nachdem sie dies gehört, ging die Freundin eilig zu ihm und sagte: „He! Ich bin von der Tschandravatí zu dir gesandt; sie läßt dir sagen [618]): Ich bin infolge deines Anblicks durch den Gott der Liebe in den ärgsten Zustand versetzt; wenn du nicht schnell zu mir kommst, so ist es mein Tod.“ Nachdem er dies gehört, antwortete er: „Wenn ich nothwendig dahinkommen soll, so gib an, durch welches Mittel ich zu ihr gelangen kann.“ Darauf sagte die Freundin: „Vorn am Schloß wird heute Nacht ein starker Riemen herabhängen; daran mußt du hinaufsteigen.“ Er antwortete: „Wenn du so willst, so werde ich so thun.“ Nachdem dies beschlossen war, ging die Freundin zu Tschandravatí zurück. Als darauf Nacht geworden war, dachte der Königssohn in seinem Herzen: „Ah! Das ist ein großes Verbrechen! Man sagt ja:

115 (116). Der Mann, der seines Freunds Gattin, des Lehrers Tochter, die Frau des Herrn, oder auch seines Knechts aufsucht, ist einem Brahmamörder gleich. [619])

Und ferner:

116 (117). Solche Handlung soll man meiden, durch welche man sich Schimpf erwirbt, durch die zur Hölle man einfährt und des Himmels verlustig wird.“

Nachdem er so redlich überlegt hatte, ging er nicht zu ihr hin. „Was ihm bestimmt“ wanderte aber umher und sah in der Nacht an einem glänzenden Hause einen Riemen herabhängen; das Herz von Neugier erfüllt, kletterte er daran

hinauf und wurde von der Königstochter, welche voll Vertrauen im Herzen glaubte, „er wäre jener", mit Bad, Speise, Getränk und Gewand *20) geehrt; dann bestieg sie das Lager mit ihm, und nachdem ihre Glieder durch die Berührung seines Körpers von höchster Wollust erfüllt waren, sagte sie zu ihm: „Lieber! Nachdem ich durch deinen bloßen Anblick in dich verliebt geworden, habe ich mich dir hingegeben. Kein anderer Gatte *21) als du wird mir nie auch nur in den Gedanken kommen. Warum sprichst du nun nicht mit mir?" Da recitirte er: „Was ihm bestimmt, wird auch zu Theil dem Menschen." Nachdem er dies gesagt, erkannte sie, daß es nicht der Rechte sei, ließ ihn aus dem Schloß herabsteigen und gehn. Er aber ging in den Tempel des Danda *) und schlief da ein. Dahin hatte aber Dandapâśaka **) eine leichtsinnige Person für sich bestellt; als er nun kam und jenen, der schon eingeschlafen war, erblickte, rief er ihn in der Absicht, sein Geheimniß zu bewahren, an: „Wer bist du?" Dieser antwortete: „Was ihm bestimmt, wird auch zu Theil dem Menschen." Nachdem er dies gehört, sagte Dandapâśaka: „Dieser Tempel ist öde. Geh in mein Haus und schlafe in meinem Bett!" Nachdem er dies zugesagt, legte er sich infolge eines Misverständnisses in ein anderes Bett. In diesem nun lag die erwachsene Tochter dieses Unvorsichtigen, Vinajavatî ***) mit Namen, begabt mit Jugend und Schönheit. Diese liebte einen Mann und hatte mit ihm eine Zusammenkunft verabredet. Da sie nun jenen herankommen sah, glaubte sie, getäuscht von der sehr tiefen Finsterniß in der Nacht, „das

*) ein Name des Todesgottes; allein die berliner Handschrift hat पंडदेव, und पण्ड ist eine Gottheit der Dschainas; ich vermuthe fast, daß diese Lesart richtiger.

**) „den Strick des Danda (s. Note *) habend". Der Todesgott zieht nach indischem Volksglauben den Sterbenden die Seele an einem Stricke aus dem Mund.

***) „die Tugendhafte".

iſt ſicher mein Geliebter", ſtand auf, ließ ihm Speiſe und Gewand reichen und verſtattete ihm, die Ehe nach der Weiſe der Gandharven zu vollziehen. Während ſie nun mit ihm auf einem Lager ruhte, ſprach ſie mit freudeſtrahlendem, lotusgleichem Antlitz: „Warum ſprichſt du auch jetzt nicht einmal vertraulich mit mir?" Er antwortete: „Was ihm beſtimmt, wird auch zu Theil dem Menſchen" u. ſ. w. Als ſie dies gehört, dachte ſie: „Wenn man ohne Vorſicht handelt, ſo reifet ſolche Frucht daraus." Nachdem ſie ſo überlegt, machte ſie ihm voll Betrübniß Vorwürfe und ſagte ihn weg. Während er nun auf der Hauptſtraße einherging, kam ein Bräutigam unter großem Inſtrumentenſchall herangezogen, welcher in einem andern Gebiet wohnte, mit Namen Varaſkrti *). Unſer „Was-ihm-beſtimmt" fing an, mit dem Zuge zu gehn. Als nun der nach dem Horoſkop beſtimmte Zeitpunkt nahe war, und die Kaufmannstochter vor der Thür des der Königsſtraße nahen Hauſes des Kaufherrn auf dem geweihten Boden einer mit Guirlanden verzierten Halle in Schnur und Hochzeitsanzug feſtlich geſchmückt daſtand, da ſtürzte ein brunſtwüthiger Elefant, nachdem er ſeinen Treiber getödtet hatte, alle Welt durch das Geſchrei der vor ihm flüchtenden Menſchen in Schrecken ſetzend, grade auf dieſen Ort zu. So wie ſie ihn erblickten, zerſtäubten die Begleiter des Bräutigams ſammt dem vor Angſt zitternden Bräutigam ſelbſt der eine hier- der andre dorthin in alle Weltgegenden. In demſelben Augenblick aber, da unſer „Was-ihm-beſtimmt" das Mädchen mit vor Angſt rollenden Augen allein erblickte, ſagte er zu ihr: „Fürchte dich nicht! Ich beſchütze dich!" flößte ihr durch ſeine Standhaftigkeit Muth ein, ergriff ſie mit der rechten Hand und bedrohte mit großer Herzhaftigkeit den Elefanten mit harten Worten. Als darauf durch die Fügung des Schickſals der Elefant kaum ſich entfernt hatte, kehrte Varaſkrti mit ſeinen

*) „trefflichſten Ruhm habend", oder vielleicht eher, mit Bezug auf ſeine Eigenſchaft, „den Glanz eines Bräutigams habend".

Freunden und Verwandten zurück, nachdem der nach dem Horoskop festgesetzte Zeitpunkt schon verstrichen war. Da stand nun das Mädchen an der Hand eines andern. Als Varakṛti dies sah, sagte er: „Ah! Schwiegervater! Das ist nicht recht von dir gethan, daß du das Mädchen, nachdem du sie mir zugesagt, einem andern gegeben hast.“ Jener antwortete: „Ah! Auch ich war aus Furcht vor dem Elefanten geflüchtet; ich komme mit dir zurück und weiß nicht, was dies zu bedeuten hat.“ Nachdem er dies gesagt, hub er an, seine Tochter zu fragen: „Kind! Du hast hier nicht recht gehandelt! Sage mir, was geht hier vor?“ Diese antwortete: „Da dieser mich aus Lebensgefahr [922]) gerettet hat, so soll, solang ich lebe, niemand als er meine Hand erhalten!“ Unter diesen Vorgängen [923]) ging die Nacht zu Ende. Am Morgen aber versammelte sich eine große Menschenmenge; die Königstochter hörte, was sich zugetragen hatte und ging nun nach diesem Orte. Indem dies von einem Ohr zum andern wanderte, erfuhr es auch Dandapāśaka's Tochter und eilte ebenfalls dorthin. Als aber der König von der großen Menschenversammlung hörte, ging er ebenfalls in eigner Person hin und sagte zu unserm „Was-ihm-bestimmt“: „He! Erzähle ohne alle Furcht, was ist das für eine Geschichte?“ Jener sprach:

„Was ihm bestimmt, wird auch zu Theil dem Menschen.“

Da erinnerte sich die Königstochter und sagte:

„Ein Gott sogar vermag das nicht zu hindern.“

Darauf sprach die Tochter des Dandapāśaka:

„Drum klag' ich nicht, staune darum auch nimmer.“

Die Kaufmannstochter, da sie diese Allerweltsgeschichte hörte, sagte:

„Denn das, was uns höret, gehört nicht andern.“

Der König versprach [924]) nun ihnen allen zusammen Straflosigkeit, und nachdem er von jedem einzelnen seine Geschichte gehört und die Wahrheit erkannt hatte, gab er unserm „Was-ihm-bestimmt“ unter vielen Ehrenbezeigungen seine

Tochter zum Weib, zugleich mit tausend Dörfern, königlichen Einkünften [825]) sammt Amtleuten und Gefolge, sagte ihm: „Du sollst mein Sohn sein!“ und weihte ihn vor den Augen der Stadt zu seinem zukünftigen Nachfolger. Dandapâṇika gab unserm „Was-ihm-bestimmt“ auch seine Tochter und ehrte ihn nach seinem Vermögen mit Gewändern, Geschenken und Aehnlichem. Alsdann holte unser „Was-ihm-bestimmt“ auch seinen Vater und seine Mutter, umgeben von ihrer ganzen Familie, unter vorausgehenden Ehrenbezeigungen nach dieser Stadt und lebte vergnügt mit seinem Geschlechte, die Gaben des Schicksals genießend. Daher sage ich:

117 (118). Was ihm bestimmt, wird auch zu Theil dem Menschen; ein Gott sogar vermag das nicht zu hindern. Drum klag' ich nicht, staune darum auch nimmer: denn das, was uns höret, gehört nicht andern.

Schluß der ersten Erzählung.

Dann sprach Hiranjaka weiter: „Nachdem ich alle diese Freuden und Leiden erlebt hatte, versank ich in die tiefste Betrübniß und wurde von diesem Freunde zu dir gebracht. Dies ist der Grund meiner Verzweiflung.“

Mantharaka sagte: „Lieber! Dieser ist außer allem Zweifel dein Freund, da er, obgleich von Hunger gereinigt, dich, seinen Feind, der du ihm eigentlich zur Nahrung bestimmt bist, so auf seinen Rücken steigen ließ und hierher brachte; dich nicht einmal auf dem Wege fraß. Man sagt ja:

118 (119). Wessen Herz sich durch Reichthümer nie verändert und nimmermehr, der ist ein Freund und pflegt seines Freundes Beste zu aller Zeit. [826])

119 (120). Diese Zeichen sind auf Erden, nach dem Urtheil der Wissenden, der wahren Freunde Probmittel, sicher wie die des Opferseu'rs. [827])

120 (121). Wer, wenn sich Misgeschick einstellt, Freund bleibt, der ist ein wahrer Freund; wenn sich die Zeit des Glücks einstellt, dann ist der Böse selbst ein Freund.

Darum faße ich jetzt Vertrauen zu seiner Freundschaft! Denn dies ist eine Freundschaft, welche, in Widerspruch mit den Regeln der Lebensweisheit, von Waſſer- und Landthieren mit der Krähe geschloßen ist. Sagt man ja doch mit Recht:

121 (122). Keiner ist irgendjemandes Freund ohne Maßen oder Feind: durch eine dem Freund feindsel'ge Handlung erweist er sich als Feind. [828])

Drum sei willkommen! Wohne in der Nähe dieses Teiches wie in deinem eignen Hauſe! Und daß du dein Vermögen verloren hast und in die Fremde ziehen mußtest, darüber mache dir keinen Kummer!

122 (123). Der Wolke Schatten, des Bösen Freundschaft, neue Kleider und Frauengunst, der Jugend Reiz und Reichthümer sind Genüsse von kurzer Dau'r. [829])

Verständige, die sich selbst beherrschen, fühlen deshalb keine Begierde [830]) nach Reichthum. Man sagt auch:

123 (124). Wohlaufgebäufte, wie das Leben im eignen Leib wohlverwahrte, vom eignen Körper sogar nirgend getrennte, solide, geliebte Reichthümer begleiten ihn nicht fünf Schritte, sobald der Mensch zum Tode geht.

Und ferner:

124 (125). Wie Fleisch im Waſſer von Fischen, zu Land vom Wild gefressen wird und in den Lüften von Vögeln, so allerwärts, wer Geld besitzt. [831])

Und so:

125 (126). Unschuldig selbst wird, wer reich ist, von den Fürsten in Schuld verstrickt, ein Armer, wenn er selbst fehlet, kommt allerorten schadlos durch.

126 (127). Schwer ist's, Vermögen zu erwerben, und schwer ist dessen Bewahrung auch: Leid beim Gewinn! Leid beim Verlust! Wie voll von Pein ist Reichthum doch! [832])

127 (128). Erträge, wer Befreiung sucht, nur den hundertsten Theil der Müh'n, die der Thor trägt, der nach Geld sucht, seine Seele wär' bald befreit. [833])

Außerdem darfst du darüber, daß du in der Fremde wohnst, nicht verzweifeln. Man sagt auch:

128 (129). Was kann man des Tapfern und Verständigen

eignes nennen, was fremdes Land? Zu welchem Land er kommt, das erwirbt er durch ſeines Armes hohe Kraft. Zu welchen Wald der Löwe dringt, mit Zähnen, Klauen und Schweife kämpfend, in dem auch löſcht er ſeinen Durſt im Blut des erſchlagnen Elefantenkönigs.

Selbſt ein Armer, wenn er in die Fremde geht, iſt, wenn er nur Verſtand hat, auch nicht im geringſten übel daran. Man ſagt auch:

129 (130). Weisheit, traun! und Königsherrſchaft ſind ſich nimmer einander gleich: der König wird im eignen Lande, der Weiſe allerwärts geehrt. [934])

Du biſt nun aber ein Schatz von Weisheit, keinem gewöhnlichen Menſchen ähnlich. Sagt man ja doch:

130 (131). Der Held, der thatluſtig und nimmer zögert, zu handeln weiß, keinen Begierden fröhnet, dankbaren Sinns iſt und ein treuer Freund auch, den ſucht das Glück ſelbſt, um bei ihm zu wohnen.

Außerdem geht auch erworbner Reichthum verloren, wenn nicht Werke (eines früheren Lebens) ihm zu Hülfe kommen. So war dieſer ſo viele Tage lang dein. Einen einzigen Augenblick aus deinem Beſitz gekommen, ſteht er dir zum Genuß nicht zu Gebot. Ja, wenn er von ſelbſt zurückkäme, würde ihn das Schickſal dir rauben. Denn man ſagt auch:

131 (132). Reichthümer hat er ſich erworben, doch zum Genuß gelangt er nicht, gleichwie der Thor Somilaka [935]), ſobald er nur den Wald betrat.

Hiranjaka fragte: „Wie war das?“ Mantharaka erzählte:

Fünfte Erzählung.

Der arme Somilaka.

In einem gewiſſen Orte wohnte ein Weber, Namens Somilaka. Dieſer verfertigte ohne Unterlaß Gewänder, welche mit mannichfachen Zeugzierathen gefärbt und eines Königs würdig waren, erwarb aber auch keinen Pfennig mehr, als er für Nahrung und Kleidung nöthig hatte; während die übrigen gewöhnlichen Weber, die in der Verfertigung grober Zeuge geſchickt waren, großen Reichthum gewannen. Indem er nun

dieſe betrachtete, ſagte Somilaka zu ſeiner Gattin: „Liebe! Siehe, wie dieſe Verfertiger von groben Tüchern reich ſind an Geld und Gold! Drum iſt mir dieſer Ort unerträglich. Laß uns anderswohin gehn, um Geld zu erwerben!“ Jene antwortete: „Ach, Liebſter! Es iſt nicht richtig, wenn du ſagſt, daß man in der Fremde Geld erwirbt, in der Heimat aber nicht. Denn es heißt auch:

132 (133). Wenn die Vögel aufwärts fliegen, wenn ſie ſinken zur Erd' herab, ſo iſt dies des Verdienſts Folge; nichts ſtößt uns zu, was nicht verhängt. [836])

Und ſo:

133 (134). Was nicht geſchehn ſoll, wird nimmer, und was geſchehn ſoll, geſchieht von ſelbſt; was ſchon in der Hand, geht wieder verloren, wenn ihm beſtimmt, nicht zu geſchehn. [837])

134 (135). Wie das Kalb unter tauſend Kühen ſeine Mutter zu finden weiß, ſo findet auch des frühern Lebens That ihren Thäter wieder auf. [838])

Und andrerſeits:

135 (136). Und ging er hunderttauſend Straßen, auf allen Straßen gehn ihm nach ſowol des Menſchen Böſethaten, als auch die That des Trefflichen.

Und wiederum:

136 (137). Gleichwie Schatten und Licht immer miteinander verbunden ſind, ſo ſind die That und auch Thäter [838]) miteinander verkettet ſtets.

Drum bleib' hier und ſei fleißig!“ Der Weber ſagte: „Liebe! Was du ſagſt, iſt nicht richtig. Ohne Anſtrengung trägt auch die That keine Frucht. Man ſagt auch:

137 (138). Gleichwie mit einer Hand niemals ein Beifallklatſchen möglich iſt, ſo trägt die That, wie überliefert, ohne Anſtrengung keine Frucht.

Und ſo:

138 (139). Sieh! Durch That erworbne Nahrung kann, wenn man ſie genießen will, nimmermehr ohne Anſtrengung der Hand gelangen in den Mund.

Und ferner:

139 (140). Nicht durch Wünsche, durch Anstrengung wird erreicht, was man bestrebt: denn nimmer wird das Wild fallen in des schlafenden Löwen Mund. [839])

Und wiederum:

140 (141). Wenn man, nach seiner Kraft handelnd, dennoch zu seinem Ziel nicht kommt, dann ist nicht der Mann zu tadeln, dessen Kräfte das Schicksal lähmt. [840])

Deshalb muß ich nothwendig in die Fremde gehn!" Als er diesen Entschluß gefaßt hatte, ging er nach der Stadt Vardhamâna. [841]) Nachdem er daselbst drei Jahre zugebracht und dreihundert Goldstücke verdient hatte, machte er sich wieder auf den Weg in seine Heimat. Als er nun auf der Hälfte des Weges in einem großen Walde wanderte, ging die erhabene Sonne unter. Aus Furcht vor Raubthieren stieg er auf einen recht dicken Zweig eines Feigenbaums und fing an einzuschlafen. Da hörte er um Mitternacht im Traume zwei Männer von furchtbarer Gestalt, welche sich miteinander zankten. Der eine von ihnen sagte: „He! Thäter! [842]) Du weißt doch ganz gut, daß dieser Somilaka nicht mehr besitzen darf, als zu Nahrung und Kleidung [843]) nöthig ist: darum darfst du auch kein bischen darüber verstatten; warum hast du ihm nun dreihundert Goldstücke gegeben?" Dieser antwortete: „He! That! [842]) Meine Pflicht ist, denen, die sich anstrengen, die ihrer Anstrengung entsprechende Frucht zu gewähren; der Ausgang liegt in deiner Hand: drum nimm du sie wieder weg!" Als der Weber, nachdem er dies gehört, aufwachte und seinen Beutel mit den Goldstücken betrachtet, so sieht er ihn leer. Da machte er sich selbst Vorwürfe und dachte: „Ha! Was ist das? Das so sauer erworbene Geld ist aus Leichtsinn, Gott weiß! wohin gerathen! Wie kann ich, nachdem ich mich umsonst gequält, ohne einen Heller [844]) vor meiner Frau und meinen Freunden mein Gesicht sehen lassen?" So entschloß er sich denn und kehrte nach derselben Stadt zurück, und nachdem er hier in einem einzigen Jahre fünfhundert

Goldstücke erworben hatte, machte er sich von neuem auf den Weg nach seiner Heimat. Als er auf dem halben Wege [845]) war und sich mitten in einem Walde befand, ging die erhab'ne Sonne wiederum unter. Obgleich er nun zwar sehr ermüdet war, gönnte er sich, aus Furcht, die Goldstücke zu verlieren, doch keine Rast, sondern ging sehr schnell, nur von Sehnsucht nach seinem Hause beherrscht. Mittlerweile hörte er zwei Menschengestaltige, ganz ebenso Aussehende*) hinter sich hergehen und miteinander sprechen. Da sagte der eine: „He! Thäter! [842]) Warum hast du diesem Somilaka fünfhundert Goldstücke gegeben? Weißt du denn nicht, daß ihm nicht mehr zu erwerben verstattet ist, als Nahrung und Kleidung?" Der andre antwortete: „He! That! [842]) Meine Pflicht ist, Männern, welche sich anstrengen, zu geben; der Ausgang liegt [846]) in deiner Hand. Weswegen machst du mir also Vorwürfe?" Wie nun Somilaka, nachdem er dies gehört, seinen Knoten untersucht [847]), so ist kein Goldstück darin. Darauf gerieth Somilaka in den größten Schmerz. „Ach! Ich bin ein geschlagener Mann!" rief er aus, verfiel in die höchste Verzweiflung und dachte: „Ach! Was hilft mir zu leben, wenn ich kein Geld habe! Drum will ich mich an diesen Baum hängen [848]) und so meinem Leben ein Ende machen!" Nachdem er sich so entschlossen, wand er sich einen Strick aus Darbhagras, befestigte eine Schlinge um seinen Hals und ging zu einem Zweig. Als er seinen Hals daran gebunden hatte und sich eben niederwerfen will, da erschien ein Mann in der Luft und sprach: „He! He! Somilaka! Thue keine solche Gewaltthat! Ich bin es, der dir das Geld weggenommen. Ich leide nicht, daß du auch nur einen Heller mehr hast, als Nahrung und Kleidung. Drum gehe nach deinem Hause zurück! Uebrigens hast du durch deinen Versuch des Selbstmordes dir meine Zufriedenheit erworben. [849]) Drum bitte dir irgendeine Gnade aus, welche dir lieb ist!" Somilaka sagte:

*) nämlich wie die, die er früher im Traum gesehen.

„Wenn dem ſo iſt, ſo gib mir großen Reichthum!“ Jener antwortete: „Was willſt du mit Reichthum anfangen, da du ihn nicht genießen kannſt? Denn außer Nahrung und Kleidung iſt dir kein Genuß verſtattet. Man ſagt ja:

141 (142). Was nützet eine Glücksgöttin, welche, gleichwie ein bloßes Weib, wie eine Gaſſenbure, dienſtbar ſelbſt dem gemeinſten Wandrer iſt?“ [850])

Somilaka ſagte: „Ah! Wenn ich den Reichthum auch nicht genießen ſoll, ſo möge er mir doch zu Theil werden. Denn man ſagt auch:

142 (143). Wenngleich verkrüppelt und ungebildet und von den Guten gemieden ſtets, iſt in der Welt doch angeſehn der Mann, der große Schätze hat.

Und ſo:

143 (144). Fünfzehn Jahre, o Herzliebe! habe ich mit dem Aug' verfolgt die hängenden und doch feſten, ob ſie abfallen oder nicht.“

Der Mann fragte: „Wie war das?“ Jener erzählte:

Sechste Erzählung.

Die Hoden des Stiers.

An einem gewiſſen Ort wohnte ein großer Stier, Namens Tikſchnavriſchana *). Dieſer verließ im Uebermaß ſeines Stolzes ſeine eigne Heerde und wanderte im Walde umher, aufreißend die Ufer der Flüſſe und nach Luſten die trefflichſten ſmaragdfarbigen Gräſer verzehrend. In demſelben Wald aber wohnte ein Schakal, Namens Pralobhaka. **) Dieſer ſaß einſt vergnügt mit ſeiner Frau zuſammen auf einer Inſel des Fluſſes. Da kam Tikſchnavriſchana zu ebendieſer Inſel herabgeſtiegen, um Waſſer zu trinken. Als nun die Frau deſſen herabhängende Hoden ſah, ſagte ſie zu ihrem Mann: „Herr!

*) „tüchtige Hoden habend“.

**) „der Habſüchtige“.

Sieh einmal, wie dieſer Stier zwei Stück Fleiſch herabhängen hat! Dieſe werden ſogleich oder in wenigen Stunden herunterfallen. Dies mußt du beherzigen und hinter ihm hergehn.“ Der Schakal antwortete: „Liebe! Es iſt nichts weniger als gewiß, ob ſie fallen werden oder nicht. Weshalb forderſt du mich alſo zu einer vergeblichen Arbeit auf? Laß mich nur hier bleiben und mit dir zuſammen die Mäuſe freſſen, welche hierher kommen, um zu trinken. Denn dies iſt ihr Weg. Wenn ich aber dich verlaſſe und hinter dieſem Stier hergehe, dann wird irgendein anderer kommen und dieſen Ort in Beſitz nehmen. Drum iſt es nicht angemeſſen, dieſes zu thun. Man ſagt auch:

144 (145). Wer, das Sichere aufgebend, Unſicheres zu erlangen ſtrebt, dem kommt das Sichre abhanden und das Unſichre iſt es ſchon.“ [851])

Die Frau des Schakals ſprach: „Ah! Du biſt ein niedrig geſinntes Geſchöpf, du biſt mit allem, auch dem Geringſten [852]), zufrieden, was du bekommen kannſt. Man ſagt auch:

145 (146). Leicht zu füllen ſind kleine Flüßchen und leicht des Mäuschens Pfötchen auch; leicht zufrieden gemeine Menſchen: mit kleinen Bißchen freu'n ſie ſich. [853])

Drum muß ein braver Mann ſtets thätig ſein. Man ſagt auch:

146 (147). Wo das Beginnen thatkräftig, aber Trägheit gemieden wird, da macht Verein von Klugheit und Kraft, traun! das Glück unwandelbar. [854])

147 (148). Man denke nicht: «das Schickſal herrſcht!» und höre zu arbeiten auf: denn ohne Arbeit wird nimmer dir Oel aus Seſamkorn zu Theil.

Und ferner:

148 (149). Wenn ein thörichter Menſch ſelbſt durch Weniges hier aufs höchſte befriedigt wird, iſt ſein Herz ſchon längſt befriedigt, wenn Reichthum ihm nur vorgerechnet wird. [855])

Und wenn du ſagſt: »Es iſt ungewiß, ob ſie abfallen werden oder nicht«, ſo iſt auch das unangemeſſen. Man ſagt auch:

149 (150). Thatluſtige Menſchen ſind zu preiſen: wer hohen Stolz hat, wird gelobt: was iſt der Tſchâtaka für ein Wicht, der harrt, bis Indra Waſſer bringt. [856])

Außerdem bin ich jetzt des Mäuſefleiſches gewaltig überdrüſſig und dieſe beiden Fleiſchſtücke ſehen aus, als ob ſie bald abfallen wollten. Drum [857]) mußt du unbedingt ſo und nicht anders handeln." Er aber, nachdem er dies gehört, verließ den Ort des Mäuſefangs und ging hinter dem Tkſchnavriſchana her. Sagt man ja doch mit Recht:

150 (151). So lange iſt der Mann hier in allen Werken der Meiſter ſelbſt, als er ſich nicht von Frau'nreden wider Willen fortreißen läßt.

Und ſo:

151 (152). Unthunliches erſcheint thunlich, Unerreichbares leicht erreicht, das Unßbare dünkt eßbar dem Mann, den Weiberrede ſpornt.

So brachte er eine lange Zeit damit zu, daß er mitſammt ſeinem Weibe hinter jenem umherſchweifte; aber die beiden Hoden fielen nicht herab. Im funfzehnten Jahr endlich ſagte der Schakal voll Ueberdruß zu ſeiner Frau:

152 (153). Fünfzehn Jahre, o Herzliebe! habe ich mit dem Aug' verfolgt die hängenden und doch feſten, ob ſie abfallen oder nicht.

So werden ſie auch in Zukunft nicht abfallen. Laß uns zu dem Mäuſefang zurückgehn!" Darum ſage ich:

153 (154). Fünfzehn Jahre, o Herzliebe! habe ich mit dem Aug' verfolgt die hängenden und doch feſten, ob ſie abfallen oder nicht.

Fortſetzung der fünften Erzählung.

So iſt auch jeder Reiche ohne Ausnahme beneidenswerth. Darum gib mir großen Reichthum!" Der Mann ſagte:

„Wenn du so meinst, so gehe nochmals zur Stadt Vardhamâna. Da wohnen zwei Kaufmannssöhne. Der eine ist Dhanagupta *), der andre Upabhuktadhana. **) Lerne die Lebensweise beider kennen und dann wähle eine von beiden. Wenn dir mit einem verwahrten, nicht genießbaren Reichthum gedient ist, so will ich dich zu einem machen, der seinen Reichthum spart; wenn dir aber mit einem Vermögen gedient ist, welches Genuß gewährt hat, dann sollst du ein Upabhuktadhana werden." Nachdem er so gesprochen, verschwand er. Somilaka aber ging mit Verwunderung im Herzen zur Stadt Vardhamâna zurück. Nachdem er nun zur Zeit der Dämmerung ermüdet mit Mühe die Stadt erreicht und des Dhanagupta Haus erfragt und mit Anstrengung gefunden hatte, trat er nach Untergang der Sonne in dasselbe ein. Da wurde er von Dhanagupta, der mit seiner Frau und seinen Söhnen zusammen war, hart angefahren, kam nur mit Gewalt in den Hof des Hauses und setzte sich nieder. Zur Essenszeit ward ihm darauf, was vom Essen übriggeblieben war, als Speise gegeben. Als er sich nun, nachdem er gegessen, daselbst schlafen gelegt hatte, siehe da! so sprachen um Mitternacht dieselben zwei Männer miteinander. [838]) Da sagte der eine: „He! Thäter! [838]) Warum hast du von diesem Dhanagupta einen überflüssigen Aufwand machen lassen, daß er auch dem Somilaka zu essen gab? Darin hast du unrecht gehandelt!" Der andre antwortete: „He! That! [838]) Das ist meine Schuld nicht. Ich muß jeden erlangen lassen, was er beharrlich verfolgt. Der Ausgang liegt in deiner Hand!" Als er nun

*) Der Bedeutung nach nicht nach meiner Vollständigen Sanskritgrammatik, §. 357, sondern identisch mit Guptadhana in Z. 20 (nach Vollst. Sanskritgramm., §. 664, 3. Anm.: Pân., VI, 2, 170. Sch.: vgl. auch, außer den bei Pânini angeführten, Aufrecht, De accentu, §. 42, धैर्यकलित Gloss. zu meiner Chrestomathie, दत्तनिष्काशित Hitopadeśa, 91, 17) „der seinen Reichthum hütende".

**) „der seinen Reichthum genossen Habende".

aufſtand, da wurde Dhanagupta von Leibſchneiden [859]) gequält und verfiel ſogleich in eine Krankheit; am zweiten Tage alsdann mußte er infolge dieſes Unwohlſeins faſten. Somilaka aber verließ am Morgen darauf dies Haus und ging in das des Upabhuktadhana. Von dieſem aber ward er mit allen gaſtlichen Gebräuchen aufgenommen, mit Speiſen und Gewändern geehrt und in einem vortrefflichen Lager zur Ruhe gebracht. In der Mitternacht darauf, ſiehe da! ſprechen dieſelben zwei Männer miteinander. Der eine ſagte: „He! Thäter! [838]) Dieſer Upabhuktadhana hat heute bei der Bedienung des Somilaka viel aufgewendet. Wie wird es mit der Bezahlung werden? Denn alles das hat er aus dem Hauſe eines Verleihers geholt.“ Der andre antwortete: „He! That! [838]) Ich habe meine Pflicht gethan. Der Ausgang liegt in deiner Hand.“ Drauf kam in der Früh' ein Diener des Königs mit einer großen [860]) von der Gnade des Königs herrührenden Summe Geldes und händigte ſie vollſtändig dem Upabhuktadhana ein. Nachdem er dies geſehn [861]), dachte Somilaka: „Ach! Obgleich er keinen Reichthum aufgehäuft hat, iſt mir doch dieſer Upabhuktadhana viel lieber als jener geizige Dhanagupta! Denn man ſagt auch:

154 (155). Der Veden Frucht iſt Feu'ropfer, der Lehre: tugendhafte That, des Weibes: Liebe und Söhne, des Reichthums: Gaben und Genuß.

Darum möge der erhab'ne Schöpfer mich zu einem machen, der das erhält, was er genießt. Den Zuſtand des Dhanagupta verlange ich nicht.“ Nachdem ſie dies gehört, machten Thäter und That [838]) ihn zu einem ſolchen und verſchwanden. Daher ſage ich:

155 (156). Reichthümer hat er ſich erworben, doch zum Genuß gelangt er nicht, gleichwie der Thor Somilaka, ſobald er nur den Wald betrat.

Deswegen, lieber Hiranjaka! beherzige dies und mach' dir in Betreff des Schatzes keinen Kummer! Denn Geld, was man hat und nicht

genießen kann, ist nicht besser, als wenn man es nicht hätte. Man sagt auch:

156 (157). Im Fall uns Schätze reich machen, die im Hause vergraben sind, wie sollten wir nicht auch reich sein, wenn auch keine im Hause sind? [862])

Und so:

157 (158). Der Grund, warum man Reichthümer erwirbt, ist, daß man geben kann, wie man Wasser in Cisternen sammelt zur Landberieselung. [863])

Und ferner:

158 (159). Genießen muß man und schenken, doch Schätze nicht aufspeicheren: sieh' der Bienen aufgespeicherten Reichthum nehmen hier andre hin! [864])

Und so:

159 (160). Schenken, Genießen und Verlieren sind die drei Wege, die der Reichthum geht; wer nicht schenkt und nicht genießt, für den bleibt nur der dritte Weg. [865])

So denkend, soll ein Verständiger nicht aus Begierde Reichthum erwerben [866]): denn das bringt Leid. Man sagt auch:

160 (161). Die Thoren, welche Freud' hoffen von Geld und Gut und Aehnlichem, die brennen Feuer im heißen Sommer und meinen, daß es Kühlung bringt.

Deswegen soll der Tugendhafte stets genügsam sein. Man sagt auch:

161 (162). Die Schlangen trinken Luft und sind doch nicht kraftlos; die Elefanten werden stark von dürren Gräsern; durch Wurzeln, Kräuter, erhalten die Weisen sich das Leben. Genügsamkeit ist, traun! der höchste Schatz des Menschen. [867])

162 (163). Wie kann die Wollust der Herzbefriedigten, die der Genügsamkeit Nektar nährt, je den Schätzegierigen werden, die ruhlos rennen hin und her? [868])

163 (164). O glücklich jene, die schlürfen nektargleiche Genügsamkeit! Doch unendlich unglücklich die Menschen, die ungenügsam sind!

164 (165). Dem, dessen Geist getrübt, sind auch alle Sinne zugleich getrübt: wenn die Sonne Gewölk schattet, sind umschattet die Strahlen auch.

165 (166). Die geiſtberuh'gten Hochweiſen nennen Genügſamkeit der Gier Ende: nicht weicht ſie durch Reichthum, wie durch Feu'rtropfen nicht der Durſt.

166 (167). Untadelhaftes ſelbſt tadelt, Unlobenswerthes lobt man hoch: was gibt's in aller Welt, was nicht der Menſch des Reichthums wegen thut?

167 (168). Selbſt in edelen Abſichten nach Reichthum ſtreben, iſt nicht gut: will man nicht in den Sumpf ſinken, iſt's am beſten, man bleibt ihm fern. [869])

168 (169). Kein Schatz auf Erd', der gleich Almoſengeben! und auch kein Feind größer als Geldbegierde! Auch keine Zier, welche der Tugend ähnlich! und kein Beſitz, welcher Genügſamkeit gleicht!

169 (170). Der Armuth traurigſte Geſtalt iſt Mangel an der Weisheit Schatz: wenn Siva's Gut ein alter Stier auch, ſo iſt er doch der höchſte Gott [der allerreichſte]. [870])

Warum hältſt du dich demnach für unglücklich?

170 (171). Der Gute, fällt er auch einmal, ſo fällt er wie ein Federball: aber der Böſe fällt nieder, gleichwie ein Erdenklumpen fällt. [871])

Dies beherzige, Lieber! und gib dich zufrieden!"

Nachdem ſie Mantharaka's Rede gehört, ſagte die Krähe: „Lieber! Was Mantharaka geſagt hat, das mußt du dir ins Herz ſchreiben! Sagt man ja doch mit Recht:

171 (172). Leicht zu finden iſt, o König! der Mann, der immer ſpricht, was lieb; doch ſchwer der Sprecher und Hörer von Unliebem, das heilſam iſt. [872])

172 (173). Die Unliebes, doch Heilſames den Menſchen ſagen in dieſer Welt, die nennet man mit Recht Freunde, andre ſind's nur dem Namen nach." [873])

Indem ſie nun ſo miteinander ſprachen, lief eine Gazelle, Namens Lichitränga *), von einem Jäger geſchreckt, in dieſen Teich. Als Laghupatanaka ſie eilig herankommen ſah, flog er auf den Baum; Hiranjaka verkroch ſich in ein in der Nähe befindliches Rohrdickicht; Mantharaka

*) „gefleckten Leib habend".

nahm seinen Sitz [874]) im Wasser. Als Laghupatanaka aber die Gazelle genau erkannt hatte, sagte er zu Mantharaka: „Komm, komm, Freund Mantharaka! Diese Gazelle ist von Durst gequält hierher gekommen und in den Teich gegangen. Von ihr rührt das Geräusch her, nicht von einem Menschen.“ Nachdem er dies gehört, sagte Mantharaka, wie es sich für Zeit und Ort paßte, Folgendes: „Ach, Laghupatanaka! Wie dieses Wild aussieht — hoch aufsetzend [875]), mit rollenden Augen rückwärts blickt! — ist es nicht von Durst gequält. [876]) Sicher ist es von einem Jäger in Furcht gesetzt! Siehe daher nach, ob es von Jägern verfolgt wird oder nicht. [877]) Man sagt ja:

173 (174). Ein furchterschreckter Mann schnaufet gewaltig und in einem fort, blickt um nach jeder Weltgegend, fühlt sich nirgend in Sicherheit.“

Nachdem Tschitrânga dies gehört, sagte er: „Ach, Mantharaka! Du hast den Grund meiner Furcht ganz richtig erkannt. Ich komme hierher, nachdem ich mich mit Mühe und Noth vor den Pfeilschüssen eines Jägers gerettet habe. [878]) Meine Heerde aber wird von diesen Jägern getödtet sein. Zeige mir nun — ich begebe mich in deinen Schutz — eine Stelle, wohin die bösen Jäger nicht kommen können!“ Nachdem er dies gehört, sagte Mantharaka: „Ah, Tschitrânga! Hör' eine Regel der Lebensklugheit! Es heißt:

174 (175). Zwei Mittel sind, die hier lehren, wie man entgeht des Feindes Blick: das eine heißet: Rühr' die Hand; das andre heißet: Rühr' den Fuß!

Drum gehe rasch in den tiefen Wald, ehe noch deine bösen Jäger herankommen!“ Mittlerweile kam Laghupatanaka eilig herbei und sagte: „Ah, Mantharaka! Die Jäger sind nach ihrem Hause zu weggegangen und tragen eine Menge Wildpretfleisch. Du kannst also ohne Furcht aus dem Wasser kommen, Tschitrânga!“ Darauf wurden sie alle vier Freunde und brachten vergnügt ihre Zeit damit zu, daß sie an diesem Teiche um Mittagszeit unter dem Schatten der Bäume die Geselligkeit schöner Gespräche genossen. Sage man ja doch passend:

175 (176). Die Weisen, denen vor Wonne beim Kosten lieblicher Reden sich das Haar aufsträubt, die erlangen Wollust auch ohne Liebesfreud'. [879])

176 (177). Wer sich nicht einen Schatz schöner Gedanken eingesammelt hat, was kann der zum Geschenk geben am Festtag der Beredsamkeit? [880])

Und so:

177 (178). Wer nicht begreift, was ein Wort sagt, nicht ebenso erwidern kann, sich kurz zu fassen unfähig, wie wäre schöne Rede dem?"

Eines Tages nun zur Gesellschaftszeit kam Tschitränga[881]) nicht herbei. Da geriethen die drei in Angst und fingen an miteinander zu sprechen: „Ach! warum ist der Freund heut nicht gekommen? Ist er etwa von Löwen oder andern Raubthieren irgendwo umgebracht? oder[882]) von Jägern vielleicht? oder sollte er in das Feuer eines Waldbrandes gerathen sein? oder aus Begierde nach jungen Sträuchern in die Tiefe einer Grube? Sagt man ja doch mit Recht:

178 (179). Wenn einer nur in seines Hauses Garten geht, fürchtet Liebe für den Geliebten schon Gefahr, geschweige in des Waldes Mitte, wo vieler Gefahren Schrecknisse."

Da sagte Mantharaka zu der Krähe: „O Laghupatanaka! ich und Hiranjaka sind wegen unsere zu langsamen Gangs alle beide unfähig ihn aufzusuchen. Deswegen mach' du dich auf in den Wald und forsche, ob du ihn irgendwo[883]) lebendig siehst."

Als nun Laghupatanaka, nachdem er dies gehört, sich nicht sehr weit vom See entfernt hatte, so sieht da Tschitränga am Ufer eines Sumpfes in einem Jagdnetz gefangen. Als er ihn erblickte, sprach er zu ihm mit vor Kummer betrübtem Herzen: „Lieber! was ist das?" Tschitränga aber, als er die Krähe erblickt, fühlte seinen Geist vom tiefsten Schmerz bewegt. Wie kennt' es auch anders sein? Denn man sagt ja?

179 (180). Wer in Thorheit oder in Unglück gerathen ist, den drückt von neu'm des Schmerzes größte Wucht gewöhnlich, sobald er seinen Freund erblickt.[884])

Nachdem er sich alsdann ausgeweint, sagte er zu Laghupatanaka: „Ach! Freund! so ist denn nun mein Tod da! trotzdem trifft es sich glücklich, daß ich dich noch zu sehen bekommen habe! Man sagt auch:

180 (181). Wenn man in der Todesstunde noch einmal seinen Freund erblickt, so gibt das allen beiden Freude, dem Todten und Ueberlebenden.

So verzeihe mir denn, was ich irgend in freundschaftlichem Streite bei unsern geselligen Unterhaltungen gesagt habe, und sage dasselbe auch in meinem Namen zu Hiranjaka und Mantharaka! Man sagt ja:

181 (182). Hab' ich mit oder wider Wissen irgendein böses

Wort gesagt, so wollet beide mir verzeihen und denkt in größter Liebe mein!“ [885])

Nachdem er dies gehört, sprach Laghupatanaka: „Lieber! solange solche Freunde existiren, wie wir sind, darf man keine Furcht haben! ich gehe nur, um Hiranjaka zu holen und komme so rasch als möglich zurück. Was übrigens tüchtige Männer sind, die verlieren im Unglück den Kopf nicht.“ Nachdem er so gesprochen und den Tschitränga ermuthigt hatte, flog Laghupatanaka dahin, wo sich Hiranjaka und Mantharaka befanden und erzählte ihnen ausführlich, daß Tschitränga in eine Schlinge gefallen sei. Dann ließ er Hiranjaka, welcher entschlossen war, den Tschitränga aus der Schlinge zu befreien, auf seinen Rücken steigen und kehrte zu Tschitränga wieder zurück. Dieser aber, als er die Maus erblickte, faßte wieder etwas Hoffnung auf Rettung und sagte voll Betrübniß: „Ach! Freund! mit Recht sagt man:

182 (183). Brave Freunde wähle der Kluge, sich zu retten aus Missgeschick: keiner überwindet Unglück, dem es an Freunden hier gebricht.“ [886])

Hiranjaka sagte: „Du bist doch ein wohlverständiger Kenner der Lehren der Lebensklugheit: wie bist du nun in diese Falle gerathen?“ Tschitränga antwortete: „Ach! es ist jetzt keine Zeit zum Disputiren! zerschneide so schnell als möglich die Schlinge meiner Füße, ehe der böse Jäger kömmt!“ Nachdem er dies gehört, sagte Hiranjaka lachend: „Lieber! fürchtest du dich noch vor dem Jäger, nachdem ich schon bei dir bin? mir ist dadurch, daß auch Leute wie du, welche die Lehren der Lebensklugheit kennen, in einen solchen Zustand gerathen, die ganze Wissenschaft sehr verleidet worden. Darum frage ich dich.“ Jener sagte: „Lieber! durch die Thaten unsrer früheren Existenzen wird auch der Verstand vernichtet. Denn man sagt auch:

183 (184). Eine Reihe von Buchstaben schreibt uns der Schöpfer auf die Stirn, die wischet selbst ein sehr Kluger mit seiner Klugheit nimmer aus.“ [887])

Indem diese beiden so sprachen, kam Mantharaka, dessen Herz vom Unglück des Freundes gequält war, langsam nach dieser Gegend herangekrochen. Als ihn Laghupatanaka herankommen sah, sagte er: „Ach! da hat sich etwas Uebles ereignet!“ Hiranjaka sprach: „Kommt der Jäger etwa?“ Laghupatanaka antwortete: „Laß doch nur die Geschichte [888]) mit dem Jäger! Mantharaka kommt da heran. Das thut er gegen alle Regeln der Lebensklugheit. Durch ihn kommen auch wir sicher in Gefahr getödtet zu werden. Denn wenn der böse Jäger kommt, kann ich zwar in

die Luft fliegen, du aber wirst in ein Loch kriechen und dich so retten: auch Tschitränga wird eilig in das Innre des Waldes fliehen. Was soll aber dieses Wassergeschöpf hier auf dem Trocknen anfangen? so denk' ich voll Besorgniß." Mittlerweile kam Mantharaka herbei. Hiranjaka sagte: „Lieber! du hast nicht recht gehandelt, daß du hierher gekommen bist! drum geh' so rasch wie möglich wieder weg, ehe der Jäger kommt!" Mantharaka sprach: „Lieber! was soll ich machen? ich kann nicht dort bleiben und den Feuerbrand, welchen mit des Freundes Unglück verursacht, ertragen. Darum bin ich hierher gekommen. Sagt man ja doch mit Recht:

184 (185). Wer trüg' die Trennung von Geliebten und den Verlust von Hab' und Gut, wär' nicht befreundeter Männer Gesellschaft, die dem besten Heilmittel gleich?

Und auch:

185 (186). Lieber das Leben verlieren, als fern von euresgleichen sein! solche Wesen wie ihr, kommen nimmer zum zweitenmal zur Welt." [889])

Indem er so sprach, kam auch der Jäger mit dem Köcher[890]) in der Hand herbei. So wie sie ihn sah, zerbiß die Maus augenblicklich die aus Därmen geflochtene[891]) Schlinge. Sogleich begann Tschitränga eilig davon zu laufen; Laghupatanaka flog auf einen Baum; Hiranjaka verkroch sich in ein nahes Loch. Der Jäger aber, dessen Herz über die Flucht des Wildes betrübt war und der sich umsonst gequält hatte, dachte bei sich, als er den Mantharaka sich mit größter Langsamkeit auf dem Lande bewegen sah: „Wenn mir auch diese Gazelle vom Herrn genommen ist, so ist mir doch diese Schildkröte zur Speise in die Hand gegeben. Ihr Fleisch wird heute eine zureichende Nahrung für meine Familie liefern. Denn man sagt auch:

186 (187). Fliege aufwärts in die Lüfte, sinke nieder zum Erdengrund, laufe durch die ganze Erde: nichts stößt dir zu, was nicht verhängt." [892])

Nachdem er so bei sich gedacht hatte, wickelte er sie in Gras ein und band sie an seinen Bogen; dann nahm er sie auf die Schulter und machte sich auf den Weg nach Hause. Mittlerweile, als er sie wegtragen sah, jammerte[893]) Hiranjaka, von Schmerz erfüllt: O Jammer![894]) o Jammer![895])

187 (188). Bevor ich noch kam zu dem Ende eines Unglückes gleichwie zu des Meeres Ufer, so steht mir schon wieder ein zweites nahe: gibt's einen Riß, häufen sich auch die Uebel. [896])

188 (189). So lange man noch nicht gestrauchelt, geht es vergnügt auf ebnem Pfad: aber strauchelt man nur einmal, dann ist es rauh bei jedem Schritt.

Und:

189 (190). Was nachgibt und zugleich fest ist und im Unglück nicht niedersinkt, ein Bogen, Freund und Eh'gattin von reinem Stamm sind schwer erlangt.[895])

190 (191). Nicht auf die Mutter und Gattin, nicht den Bruder, den eignen Sohn setzen die Menschen solch Zutrau'n, als wie auf einen treuen Freund.[896])

Wäre vom Geschick doch nur der Verlust meines Reichthums über mich verhängt gewesen! warum ist nun[897]) aber auch mein Freund mir geraubt, der mir, dem vom Wege Müden, gleichsam[897]) als Ruheplatz diente? Es kann mir auch ein andrer Freund zu Theil werden, aber keiner, der dem Mantharaka gleich. Denn es heißt auch:

191 (192). Angenehme Unterhaltung, Mittheilung von Geheimnissen, und Erlösung aus Unglücke sind der Freundschaft dreifache Frucht.

Drum wird mir nach ihm nichts andres Freund sein! warum laßt doch der Schöpfer auf mich unaufhörlich Pfeile des Mißgeschicks regnen?! warum doch zuerst der Verlust eines so großen Vermögens? dann der Abfall meines Gefolges? darauf die Auswanderung aus meinem Lande? dann die Trennung von meinem Freunde? Aber nein! es ist ja nur in Uebereinstimmung mit dem Gesetze, welches über dem Leben sämmtlicher Geschöpfe waltet. Denn es heißt auch:

192 (193). Den Leib bedrohen stets Leiden, das Glück täuscht einen Augenblick, Vereinigung sowie Trennung ist alles Körperlichen Los.[898])

Und so:

193 (194). Ist einer wund, fallen die Streiche zehnfach: kaum fehlt's an Brot, stammet des Magens Brennen: im Mißgeschick brechen empor Feindschaften: gibt's einen Riß, häufen sich auch die Uebel.[899])

Ach! richtig hat einer gesagt:

194 (195). Eine Schutzwehr, wenn Unglück droht, Gefäß

der Lieb' und des Vertrau'ns, wer hat geſchaffen dies Kleinod, das einſilbige Wörtchen: Freund?" [900])

Mittlerweile kamen Tichitränga und Laghupatanaka laut jammernd zu demſelben Ort zurück. Da ſprach Hiranjaka: „Ach! wozu unnützes Klagen?! ſo lange unſer Mantharaka noch nicht aus unſerm Geſichtskreis entfernt iſt, laßt uns an ein Mittel denken, ihn zu befreien! Denn man ſagt auch:

195 (196). Wer, wenn er in ein Unglück fiel, aus Bethörung nur wehklagt, der vermehret nur ſein Unglück, aber endet es nimmermehr.

196 (197). Das einzige Mittel für Unglück nach der Lebenserfahrnen Spruch heißt: ſehet zu wie ihr's wegſchafft! und verſinket in Kummer nicht!

Und ferner:

197 (198). Wenn man beräth, alten Gewinn zu wahren und wie man ſich neuen hinzuerwerbe, wie man ſich frei mache, wenn man in Unglück gerieth, ſo iſt dieſes die beſte Berathung."

Nachdem ſie dies gehört, ſagte die Krähe: „Hm! wenn du ſo meinſt, ſo laß uns thun, was ich ſagen werde. Hier Tichitränga ſoll auf den Weg gehn, den der Jäger einſchlägt, ſich irgendeinem Sumpf nahern, und an deſſen Ufer hinfallen, als ob er todes wäre. Ich werde mich dann auf ſeinen Kopf ſetzen und mit leiſen Schnabelſtößen hineinpicken [901]), damit der böſe Jäger ihn für todt halt und, im Vertrauen auf meinen meine Waffe bildenden Schnabel, Mantharaka auf die Erde wirft und des Wildes wegen angelaufen kommt. Mittlerweile mußt du die gräſernen Gurten [902]) zerbeißen, damit Mantharaka ſo raſch als möglich in den Sumpf kommen kann." Tichitränga ſagte: „Ah! dieſen Rath hab du herrlich ausgedacht! unſer Mantharaka iſt wahrhaftig ſo gut als wäre er ſchon frei. Man ſagt auch:

198 (199). Gelingen oder Mislingen ergibt ſich aus des Geiſtes Macht. Sie iſt das Haupt für jed' Weſen; das wiſſen Weiſe, Thoren nicht.

So wollen wir es denn ſo machen!" Nachdem nun ſie geſchehn [903]), ſah der Jäger den Tichitränga auf die angegebne Weiſe mit der Krähe zuſammen am Ufer eines ſeinem Wege nahen Sumpfes. Nachdem er ihn erblickt, dachte er mit erfreutem Herzen bei ſich: „Sicherlich iſt das arme Wild, nachdem es mit dem bischen Leben, das ihm geblieben war, das

Netz zerrissen und mit Müh' und Noth sich in das Innere des Waldes geflüchtet hat, durch den Schmerz, den ihm die Fessel der Schlinge verursacht hatte, dort gestorben. Diese Schildkröte kann mir nicht weglaufen, da sie festgebunden ist.“ [904]) Drum will ich doch auch jenes mitnehmen!“ Nachdem er diese Betrachtung angestellt hatte, warf er die Schildkröte auf die Erde und lief nach der Gazelle. Mittlerweile zerriß Hiranjaka mit den diamantgleichen Zähnen, welche seine Waffe sind, den Grasgürtel und Manibaraka machte sich mitten aus dem Gras heraus und kroch in den nahen Sumpf. [905]) Lichtränga aber sprang in die Höhe, ehe jener ihn noch erreicht hatte, und machte sich mitsammt der Krähe auf die Flucht. Wie nun der Jäger erstaunt und voll Verdruß zurückkehrt, siehe da! so war währenddessen auch die Schildkröte auf und davongegangen. Da setzte er sich auf den Boden und recitirte folgende Strophe:

199 (200). Dies schöne Wild, obgleich in Schlingen gefesselt, hast du mir dennoch entrissen, und auch die Schildkröte, die schon gefangen war ist, traun! verloren durch deine Fügung. Von Hunger gepeinigt, irr' ich umher im Wald ohne Weib und Kinder: nur zu! du Geschick! thu was noch übrig! auch darauf bin ich gefaßt schon.“ [907])

Nachdem er auf diese Weise vielfach gejammert hatte, ging er nach seinem Hause. Sobald dieser Jäger nun so weit als möglich entfernt war, kamen auch jene alle: die Krähe, Schildkröte, Gazelle, Maus voll von der größten Freude an demselben See zusammen, umarmten sich einander, hielten sich für zum zweiten mal geboren und brachten ihre Zeit mit großem Vergnügen damit hin, daß sie sich in der geselligen Unterhaltung an schönen Reden ergötzten.

Dies beherzige der Weise, erwerbe sich Freunde und betrage sich gegen seinen Freund aufrichtig. Denn man sagt auch:

201. Wer auf Erden erwirbt Freunde und ohne Falschheit sich benimmt, der wird vereinigt mit diesen nie und nimmer zu Grunde gehn.

Nachtrag zum zweiten Buch.

I.

Nachdem die Gazelle den Grund ihrer Flucht mitgetheilt hat, wesentlich in Uebereinstimmung mit S. 201 (Kol. 141, 10 ff.), fährt die berliner Handschrift dann fort (Bl. 161a).

„Von einer Menge Pferden, Hunden und Jägern hier und da bedrängt, aus Furcht mit großer Schnelligkeit ihnen allen entfliehend, komme ich hierher Waſſer ſuchend. Drum wünſche ich mit euch Freundſchaft zu ſchließen.“ Nachdem er dies gehört, ſprach Mantharaka: „Wir ſind Geſchöpfe mit kleinen Körpern; es paßt ſich nicht für dich mit uns Geſellſchaft zu machen. Denn es gehört ſich Freundſchaft zu ſchließen mit ſolchen, welche fähig ſind einem Gegendienſte[908]) zu leiſten.“ Dieſes hörend ſprach Tſchitränga:

Lieber will ich mit Hochweiſen vereint wohnen im Höllenſchlund, als mit Gemeinen umgeben und ſei's im Götterhimmel ſelbſt.[909])

Geſchöpfe mit kleinen... Geſchöpfe mit großen Körpern... wozu dieſe, eine Herabſetzung deiner ſelbſt enthaltenden Worte? Doch es iſt ja für gute Männer ſchicklich auf eine derartige Weiſe zu ſprechen. Drum müßt ihr unbedingt jetzt Freundſchaft mit mir ſchließen. Es wird ja auch Folgendes überliefert:

Freunde ſoll man ſich verſchaffen, ſtarke ſowol als ſchwache auch: eine Elefantenheerde wird von Mäuſen im Wald befreit.[910])

Mantharaka fragte: „Wie war das?“ Tſchitränga erzählte:

Erſte Erzählung.

Die Elefanten und die Mäuſe.

Es gibt einen gewiſſen Landſtrich, welcher mit Quellen[911]), Gefilden, Häuſern und Göttertempeln verſehen iſt. Da hatten ſich ſeit alter Zeit Mäuſe niedergelaſſen, ſich in Söhnen, Kindern von Söhnen, Töchtern und ſo weiter fortgepflanzt, in den Häuſern und Ritzen des Bodens Wohnungen angelegt, und wohnten da dicht gedrängt Haus[912]) an Haus. Und ſo ging ihnen die Zeit hin im Genuß von Eſſen[913]) und Trinken und andren Freuden bei mancherlei feſtlichen Veranlaſſungen und Hochzeiten. Indeſſen begann ein Elefantenfürſt, umgeben von Tauſenden von Elefanten mit ſeiner Heerde zu einem Teich zu gehn, von welchem ſie von früher her wußten, daß er Waſſer enthielte, um da zu trinken. Von dieſem Elefantenfürſten nun, der mitten durch die Wohnungen der Mäuſe ging, wurde dieſen, als ob[914]) ſie vom Todesgott

überfallen wären, Gesicht, Augen, Kopf und Hals zerquetscht, und die, welche mit dem Leben davongekommen waren, sprachen zueinander: „Diese bösen Elefanten haben uns mit ihrem Hingehn zu Grunde gerichtet, wenn sie wieder zurückkommen, dann wird von uns nicht ein Samen[915]) mehr übrig sein. Denn

Die Schlang' erschlägt durch ihren Athem, der Elefant was er berührt, unter Lächeln tödtet der König, Ehrfurcht zeigend der Bösewicht.[916])

Drum muß mittlerweile[917]) nothwendig an eine Hülfe gedacht werden."[918]) Nachdem sie nun überlegt, gingen[919]) einige zu dem Teich, verbeugten sich vor dem Elefantenfürsten und sprachen: „Majestät! nicht weit von hier ist unser durch Erbrecht in grader Linie auf uns übergegangener Wohnort. Da haben wir uns durch Folge von Kind und Kindeskind vermehrt; nun sind wir durch euch, indem ihr Wasser halber hierher kommt, zu Tausenden umgekommen; wenn ihr denselben Weg zurückgeht[920]) dann wird von uns auch nicht einmal ein Samen[921]) übrig bleiben. Wenn ihr Mitleid mit uns habt, dann schlagt einen andren Rückweg ein! denn sicherlich können auch unsersgleichen euch einmal von einigem Nutzen sein." Nachdem der Fürst der Heerde dieses gehört und in seinem Herzen erwogen hatte, sagte er: „Es soll geschehn, wie die Mäuse bitten[922]), nicht anders!" und gewährte ihnen ihr Begehr.

Im Fortgang der Zeit nun befahl ein gewisser König seinen Elefantenjägern, Elefanten zu fangen. Diese machten am Wasser[923]) eine Elefantengrube, fingen diesen Elefantenfürsten sammt seiner Heerde, zogen sie nach drei Tagen mit Stricken und andren starken Hebeln von da heraus und banden sie in ebendiesem Walde an dickstämmige Bäume. Nachdem nun die Männer, welche sie angebunden hatten, sich entfernt hatten, überlegte der Elefantenfürst: „auf welche Weise und von wem kann ich befreit werden?" Da dachte er: „außer diesen[924]) Mäusen gibt es für uns kein Mittel der

Befreiung." Darauf ließ ihnen der Elefantenfürst durch eine Elefantin, welche sich außerhalb des Ortes befand, wo die Elefanten angebunden waren und den Wohnort der Mäuse von früher her kannte, das Unglück seiner Gefangenschaft melden. Diese, nachdem sie es gehört, versammelten sich zu Tausenden, um ihren dankbaren Gegendienst zu erweisen, gingen zu dieser Heerde und, nachdem sie den Elefantenfürsten sammt derselben gebunden gesehen, zerbissen sie die Schlingen, stiegen die Baumstämme herauf und zernagten die Stricke [925]), womit sie an die Stämme befestigt waren und erlösten sie aus ihrer Gefangenschaft. Daher sage ich:

Freunde soll man sich verschaffen, starke sowol als schwache auch: eine Elefantenheerde wird von Mäusen im Wald befreit.

Nachdem er dies gehört, sprach Mantharaka: „Lieber! so sei es denn so! fürchte dich nicht! betrachte dies wie dein eignes Haus! [926]) wohne also hier nach Belieben mit unbesorgtem Herzen!"

Von da an wesentlich übereinstimmend mit S. 201 (Kos. 141, 20).

II.

Hinter S. 203, Z. 23 (Kos. 143, 15) fährt die berliner Handschrift (Bl. 164 a) folgendermaßen fort:

Hiranjaka sprach: „Wenn ich an deiner Seite bin, hast du nichts zu fürchten; aber ich fühle in meinem Geiste einen großen Schmerz, den entferne du mir [927]), indem du mir erzählst, wieso du, der du das Auge der Erkenntniß hast, dennoch in die Macht dieser Banden gefallen bist." Jener sagte: „Wenn du mit Gewalt hören willst, so erfahre denn, wie ich, obgleich ich schon früher das Unglück gefangen zu werden kennen gelernt habe, dennoch durch die Fügung des Schicksals mich von neuem habe fangen lassen." Dieser sprach: „Erzähle, wieso hast du früher das Unglück gefangen zu werden kennen gelernt, das alles wünsche ich ausführlich zu hören." Tschitränga sprach:

Zweite Erzählung.

Tschitränga's frühere Gefangenschaft und Befreiung.

In früherer Zeit, als ich noch ein Kind [928]) von sechs Monaten war, lief ich aus Kinderei an der Spitze von allen

andern und, nachdem ich mich spielend weit entfernt hatte, wartete ich auf meine Heerde. Wir haben nun zwei Gangarten, die gradaus [929]) und die in die Luft gehende; von diesen beiden kannte ich die gradaus gehende, nicht aber die in die Luft gehende. Einstmals aber, wie ich herumstreifend die Scharen der Gazellen nicht sehe, so schaue ich mich mit sehr ängstlichem Herzen nach allen Seiten um, wo sie wol hingegangen sein mögen und sehe sie mir gegenüber stehen, denn sie waren mit der in die Luft gehenden Gangart [930]) über ein Netz gesprungen, standen alle zusammen mir gegenüber und blickten [931]) nach mir hin. Da ich aber der in die Luft gehenden Gangart unkundig war, so wurde ich von dem Jägernetz gepackt und, wie ich nun in der Absicht zu meiner Heerde zu eilen, das Netz anziehe, so wurde ich von dem Jäger von allen Seiten festverstrickt und kopfunter zu Boden gestürzt; die Gazellenheerde, die Hoffnung auf mich aufgebend, eilte davon. Als nun der Jäger herankam, dachte er: „Das ist ein Junges, nur zum Spielen tauglich" [932]); sein Herz wurde erweicht und er bestimmte mich nicht zum Tode. Nachdem er mich sorglich nach Hause geführt hatte, schenkte er mich dem Sohne des Königs zum Spielzeug. Dieser Königsohn war überaus vergnügt, als er mich erblickte, gab dem Jäger eine Belohnung, und erfreute mich mit beständiger [933]) Pflege durch Reiben, Baden, Füttern, Salben mit Aromen, und passende und sinnerfreuende Speisen. Die Bewohnerinnen des Harems [934]) und die Kinder hatten das größte Vergnügen an mir, und indem ich von einer Hand in die andre gerieth, wurde ich von ihnen durch Zerren am Hals, an den Augen [935]), Vorder- und Hinterfüßen und Ohren und anderen Körpertheilen sehr geplagt. Als ich nun einst am Lager des Königsohns stand, erinnerte ich mich meiner Heerde und sprach:

„Wann wird dies mir zu Theil werden daß ich hinter die eilende von Wind und Regen durchpeitschte [936]) Gazellenheerde laufen kann?!"

Da rief der Königssohn [937]) mit sehr erschrockenem Herzen:

„von wem iſt das geſagt?“ ſchaute ſich nach allen Seiten um und erblickte mich; nachdem er mich geſehen dachte er: „Hat das ein Menſch oder ein Wild geſprochen? dann führt es ſicher zum Wahnſinn [938]); ich bin auf jeden Fall vernichtet!“ und wie von einem böſen Geiſt ergriffen, verließ der [939]) Königsſohn, mit Mühe davon wankend [940]) das Haus. Und da er ſich gleichſam von einem Dämon beſeſſen glaubte, ſprach er zu Beſprechern und Zauberern, indem er durch eine große Geldſumme ihre Begierde reizte: „Wer dieſe Krankheit von mir entfernt, dem verheiße ich große Ehre.“ Ich aber wurde von einem ohne Prüfung handelnden Menſchen mit Stock-, Stein [941])- und Keulenſchlägen mishandelt [942]), indem er ſagte: „Was ſchadet's, das Vieh umzubringen?“ Aber ein Guter rettete mir noch das Leben. Dieſer ſelbe erkannte meinen Zuſtand und ſprach zum Königſohn: „O Trefflicher! bei der Regenzeit iſt er infolge dieſer Periode ſehnſüchtig geworden, hat ſich ſeiner Heerde erinnert und jenes geſprochen:

„Wann wird dies mir zu Theil werden, daß ich hinter die eilende von Wind und Regen durchpeitſchte Gazellenheerde laufen kann?!“

Iſt dieſes etwa der unvernünftige Grund deiner Krankheit?“ Nachdem der Königsſohn dies gehört, war er von ſeiner Krankheit befreit und gewann ſeinen früheren natürlichen Zuſtand [943]) wieder. Darauf befahl er ſeinen Leuten: „Badet [944]) dieſe Gazelle in einem waſſerreichen See und laßt ſie in dieſem Walde frei.“ Dieſe aber thaten das.

So habe ich ſchon früher Gefangenſchaft kennen gelernt und bin dennoch durch die Macht des Schickſals von neuem gefangen.

Dann in Uebereinſtimmung mit S. 203 (Kol. 143, 20).

Drittes Buch.

Krieg der Krähen und Eulen.

Hier beginnt das dritte Buch, genannt „der Krieg der Krähen und der Eulen", deſſen erſte Strophe iſt folgende:

1. Vertraue nie früher bekämpften Feinden, ſelbſt wenn ſie auch Freundſchaft mit dir geſchloſſen! Sieh, wie in Brand ſtehet der Eulen Höhle, von Glut verzehrt, welche die Krähen ſchürten.

Es wird nämlich erzählt: In einer Provinz des Südens liegt eine Stadt, Mahilâropja [945]) mit Namen. In deren Nähe iſt ein Feigenbaum, reich an Zweigen und beſchattet [946]) von einem überaus ſtarken Blätterdickicht. Und da wohnte der König der Krähen, mit Namen Meghavarna*), mit einem Gefolge von vielen Krähen. Dieſer hatte ſich eine Feſtung daſelbſt gebaut und brachte darin mit ſeinen Unterthanen ſeine Zeit zu. Gleicherweiſe wohnte daſelbſt in einer ſeine Feſte bildenden Berghöhle der Eulenkönig, Namens Arimardana**), mit einem Gefolge von unzähligen Eulen. Und dieſer kam in jeder Nacht herbei und umſchweifte den Feigenbaum von allen Seiten, und wie der Eulenkönig irgendeine Krähe zu packen kriegte, brachte er ſie, beherrſcht von alter Feindſchaft, um und ging dann weg. Auf dieſe Weiſe wurde infolge des beſtändigen Angriffs die Burg dieſes Feigenbaums durch ihn allmählich der Krähen beraubt. Das iſt ja der Lauf der Welt. Denn es heißt ja:

2. Wer voll Trägheit es abwartet, wie eine Krankheit und ſein Feind ungeſtöret ſich ausbreiten, der wird ihr Opfer mit der Zeit. [947])

Und ſo:

3. Wer nicht im erſten Augenblick Feind und Krankheit zu Boden ſchlägt, der wird am Ende ihr Opfer, wär' Leib und Macht ihm noch ſo ſtark. [948])

*) „der Wolkenfarbige".

**) „der Feindezermalmer".

Da rief der König eines Tages alle Krähenminister zusammen und sprach: „Hört! Unser heftiger und mächtiger Feind kommt, sowie die Nacht anbricht, stets hervor und vollführt, dem Todesgott gleich, ein Morden unter den Unsrigen. Wie können wir ihn nun abwehren? Wir [949]) sehen ja bei Nacht nicht, und kennen auch die Burg nicht, wohin er sich bei Tag [950]) zurückzieht, um dahin zu gehn und ihn anzugreifen. Was ist also in dieser Lage angemessenerweise unter folgenden sechs Mitteln zu wählen: Friede, Krieg, Marsch, Abwarten, Schutzbündniß oder Doppelzüngigkeit? [951]) Dies überlegt und sagt rasch eure Meinung.“ Darauf sagten sie: „Majestät hat angemessen gesprochen, indem sie diese Frage vorgelegt hat. Man sagt ja:

4. Selbst ungefragt soll ein Minister etwas sprechen: doch wenn befragt, sprech' er, was wahr und heilsam ist, mag es gefallen oder nicht. [952])

5. Wer, gefragt, nicht guten Rath gibt, dessen Ausgang zur Freud' gereicht, ist, wenn er gleich ein Schönrather und Wohlredner, doch nur ein Feind.

6. Darum soll man, o Erdherrscher! des Rathes pflegen insgeheim; das ist das Mittel, durch welches sichrer Erfolg gewonnen wird.“

Dieser Meghavarna fing nun an, seine fünf auf ihn vererbten Minister, mit Namen [953]) Uddschivin, Sandschivin, Anudschivin, Pradschivin [954]) und Tschiradschivin *), je einzeln zu befragen. So fragte er denn zuerst unter ihnen den Uddschivin: „Lieber! Was meinst du in dieser Lage?“ Dieser sprach: „O König! Mit einem Mächtigen soll man keine Feindschaft anfangen; und dieser ist mächtig und macht seine Anfälle zur günstigen Zeit; darum muß man sich mit ihm vertragen. [955]) Denn es heißt auch:

7. Die dem Stärkeren sich beugen, losschlagen bei gelegner Zeit, von denen läßt das Glück nimmer, wie Flüsse nimmer rückwärts gehn. [956])

---

*) die fünf Namen haben als hinteres Glied alle -dschivin, d. h. lebend; bei einigen ist die Bedeutungsmodification, welche das vordere Glied ihnen gibt, nicht ganz sicher: der erste heißt „auflebend“, der zweite „zusammenlebend“, der dritte eigentlich „nachlebend“, d. i. „von (einem) lebend, einem untergeben“, der vierte „vorlebend“, der fünfte „langlebend“.

Und ſo:

8. Verlaſſen ſoll man Rechtſchaffne, Edle, Starke, mit Brüdern feſt Vereinte und dem Siegreichen anhangen, wär' er auch ein Feind. [957])

9. Selbſt mit dem Schlechten mach' Frieden, wenn du Lebensgefahr erkennſt: denn alles iſt von dir gerettet, wenn dein Leben gerettet iſt. [958])

Darum, weil dieſer in vielen Kämpfen ſiegreich war, muß man ſich grade vorzugsweiſe mit ihm vertragen. [959]) Man ſagt auch:

10. Wer in Freundſchaft ſteht mit einem, der vieler Schlachten Sieger iſt, dem werden durch die Macht deſſen raſch ſeine Feinde unterthan. [960])

11. Friede begehre ſelbſt mit Gleichen: Sieg in der Schlacht iſt zweifelhaft; thue nichts, was Gefahr bringet; das iſt das Wort Vrihaspati's. [961])

12. Des Sieges Glück iſt unſicher in den Schlachten der Kämpfenden; drum ſchreite nimmer zum Kampfe, eh' andre Mittel ſind erſchöpft. [962])

13. Wer aus Stolz ſich nicht vertragen, fiel oft durch ſeinesgleichen ſchon: ſtoßen zwei ungebrannte [963]) Töpfe zuſammen, ſo brechen ſie beid' entzwei.

14. Mit einem Mächtigen kämpfen, bringet Tod dem Ohnmächtigen, wie ein Stein, der einen Topf bricht, bleibt der Mächtige unverſehrt. [964])

Und ferner:

15. Land, Freunde, Gold, die drei Dinge ſind es, um die man Kriege führt; wo von jenen nicht ein einz'ges, da läßt ſich keiner in dieſen ein. [965])

16. Der Leu, der in ein Mausloch gräbt, das voll von kleinen Steinchen iſt, verletzt entweder ſeine Klauen, oder hat eine Maus zum Lohn. [966])

17. Wo alſo keine Frucht blühet, weiter nichts iſt als böſer Krieg, da ſoll man ihn nicht anregen, noch jemals ſich einlaſſen drauf. [967])

18. Von einem Stärkern angegriffen, befolge man der Weide Brauch, wünscht man des Glückes Erhaltung, der Schlange Treiben nimmermehr. [968])

19. Denn der Weide Gebrauch folgend, gelanget man zu großem Glück; doch wählet man der Schlange Treiben, dann verdienet man nur den Tod. [969])

20. Schildkrötenartig zieht der Weise sich zusammen, trägt Stöße selbst; aber sowie die Zeit günstig, schießt er wie eine Schlange drauf. [970])

Und so:

21. Wenn du in Krieg dich einließest, so end' ihn durch Friedfertigkeit: sowol des Sieges Unstetheit als Reue auch entgehst du so. [971])

Und so:

22. Kein Gleichniß gibt's, das auswiese, daß man mit Starken kämpfen muß; denn eine Wolke nimmt niemals dem Wind entgegen ihren Lauf." [972])

So gab Uddschivin [973]) den Rath, versöhnlich zu sein und Frieden zu machen.

Nachdem er aber dieses gehört, sprach der König zu Sandschivin: „Lieber! Auch deine Meinung wünsche ich zu hören." Dieser sagte: „Majestät! Mir gefällt dies nicht, daß man mit einem Feinde Frieden schließe. Denn man sagt auch:

23. Mit einem Feind schließ' kein Bündniß, und wenn er auch noch so freundlich ist: Wasser, wenn es auch ganz heiß ist, löschet dennoch das Feuer aus. [974])

Ueberdies ist er grausam und unersättlich und ohne alles Gefühl für Recht. Darum vor allen darfst du keinen Frieden mit ihm schließen. Denn man sagt auch:

24. Wer weder Treue noch Recht kennt, mit solchem schließe keinen Bund! Auch fest verbunden, wird plötzlich er treulos sein aus Schlechtigkeit. [975])

Deshalb muß Krieg mit ihm geführt werden. Dies ist meine Meinung. Denn man sagt auch:

25. Ein böser, gier'ger, nachläss'ger, falsch-, sorglos-, feig-, unbeständiger, thörichter, kampfverachtender Feind ist vernichtbar mit leichter Müh'. [976])

Außerdem ſind wir es, die Unbill von ihm erlitten haben. Wenn wir nun von Frieden ſprechen, dann wird er noch mehr eine unerſättliche Wuth zeigen. Man ſagt auch: „

26. Bei einem Feind, wo nur Gewalt [977]) hilft, da ſchadet nur Friedfertigkeit: welcher Verſtänd'ge gießt Waſſer auf einen, der im Fieber ſchwitzt?

27. Friedfert'ge Worte entflammen einen wüthigen Feind noch mehr, gleichwie die Tropfen, die plötzlich man in glühende Butter ſpritzt.

Wendet man aber ein: «der Feind iſt mächtig», ſo iſt auch das unvernünftig. Denn man ſagt auch:

28. Ein kleiner, welcher thatkräftig vernichtet einen großen Feind, wie der Löwe die Allherrſchaft von dem Elefanten erringt. [978])

29. Mit Liſt zu ſchlagen ſind Feinde, die nicht zu ſchlagen mit Gewalt, gleichwie die Kitſchakas von Bhima erſchlagen ſind in Frauentracht. [979])

Und ſo:

30. Wer ſich dem Feinde ausliefert, der liefert ſich dem Gott des Tods; denn einem Grashalm gleich gilt dem Feinde, wer um Erbarmen fleht.

31. Vor weſſen Macht nicht hinſchwindet andere machterfüllte Macht, wozu hat der — umſonſt geboren! — geraubt der Mutter Jugendglanz. [980])

32. Fortuna, wenn ſie nicht ſtrahlet in den Roſen von Feindesblut, befriedigt nie und niemals der Klugen Sinn, wär' ſie noch ſo ſchön.

33. Weß Fürſten Boden nicht feucht iſt von Feindesblut und von dem Naß der Augen ihrer Frau'n, welchen Ruhm hat deß Leben eingebracht?"

So gab Sandſchi'vin den Rath zum Krieg.

Nachdem er aber dies gehört, fragte der König den Anudſchwin: „Lieber! Thu' auch du deine Meinung kund!" Dieſer ſagte: „Majeſtät! Dieſer Böſewicht iſt überaus ſtark und ruchlos. Deshalb iſt weder Frieden noch Krieg mit ihm angemeſſen. Hier paßt nur Marſch. Denn man ſagt auch:

34. Wer aufgeblähet von Machtfülle, schlecht ist und keine Tugend kennt, dem sei man weder Freund noch Feind: nur Marsch ist da empfehlenswerth.

35. Zwei Arten gibt es von Märschen: einen: des Furchterfüllten Hut: einen andren: des Siegsgier'gen, welcher den Namen Angriff führt. [981])

36. Dem Siegesgier'gen wird einzig der dritte oder neunte Mond zum Marsch gelobt mit kriegstücht'gem Heere in feines Feindes Land. [982])

37. Läßt der Feind sich überfallen, oder liegt er in Misgeschick, oder bietet er dar Blößen, ist jede Zeit zum Angriff recht.

38. Nachdem er seine Stadt gesichert durch treu' und starke Krieger hat, zieh' er in Feindes Land; doch vorher sei es von Spähern wohl erforscht.

39. Wer, ohne Proviant, Freunde, Wasser, Futter zu kennen, in des Feindes Land zieht, kehrt nimmer in sein eignes Gebiet zurück. [983])

Drum ist es für dich angemessen, einen Abzug zu machen: im übrigen weder Friede noch Krieg mit diesem mächtigen Bosewicht. Uebrigens bedienen sich die Verständigen des Abzugs als Mittels, ihren Zweck zu erreichen. Denn man sagt auch:

40. Wenn der Widder zurückweicht, so ist's, um zuzustoßen, selbst der Leu zieht sich zusammen, um wüthend zuzuspringen; die im Herzen Feindschaft bergen und geheimen Rathes pflegen, diese Klugen tragen alles, aber setzen es in Rechnung.

Und ferner:

41. Wer, einen mächt'gen Feind sehend, aus seinem Heimatlande zieht, erlangt, gleichwie Judhishthira, bleibt er leben, sein Land zurück. [984])

42. Der Schwache, der, sich überhebend, den Kampf mit einem Stärkern wagt, führt nur herbei, was dieser wünscht, und seines Hauses Untergang. [985])

Drum, wenn einer von einem Starken angegriffen wird, so ist das die Zeit zum Abzug, nicht aber zu Frieden oder Krieg." So rieth Anudschiwin zum Abzug.

Als er aber dessen Rede gehört, sprach der König zu Pradschivin: „Lieber! Sag' auch du deine Meinung!“ Dieser antwortete: „Majestät! Mir gefällt keines von allen dreien, weder Friede, noch Krieg, noch Marsch: ich bin vor allem andern für Abwarten. Denn man sagt auch:

43. Das Krokodil, im Haus bleibend, bändigt den Elefanten selbst; doch verläßt es seine Wohnung, unterliegt es dem Hund sogar. [986])

Und ferner:

44. Wen ein Mächtiger angreifet, der bleibe sorglich in seiner Burg; da bleibend, mög' er anrufen die Freunde, daß sie ihn befrei'n. [987])

45. Wer, sobald er des Feinds Anmarsch höret, mit furchterschrecktem Sinn aus seinem Heimatland flüchtet, der wohnet niemals wieder drin.

46. Wie eine Schlange ohne Zähne, wie ein brunstloser Elefant, so ist ein König, der landlos, ein leichtes Spiel für alle Welt. [988])

47. Ein einz'ger Mann sogar, bleibt er an seinem Ort, wehrt hundert ab: drum soll er selbst vor mächt'gen Feinden aus seinem Orte nimmer fliehn.

48. Drum deine Festung festmachend, mit Heer und Freunden wohlversehn, geschützt von Mauern und Gräben, mit Schwert und Aehnlichem gefüllt [989]),

49. Bleibe stets in ihrer Mitte, zu Kampf entschlossen: so erlangst du, wenn lebend, der Welt Enden; fällst du aber, das Paradies.

50. An einem Ort vereint, fallen Schwache sogar durch Starke nicht: gleichwie Pflanzen, die dicht stehen, sogar nicht durch gewalt'gen Sturm.

51. Den größten Baum, wenngleich ringsum festgewurzelt, wenn er allein stehet, vermag des Sturmwindes Brausen niederzuschmetteren;

52. Die Bäume aber, die vereinigt, ringsum wohl festgewurzelt, stehn, zerschmettert auch ein Sturmwind nicht, weil sie einander Stütze sind. [990])

53. Drum halten einen Mann Feinde, und wär er auch mit Heldenmuth begabt, für eine leichte Beute und thun ihm darum Unbill an."

So war denn Pradschwein's Rath das, was man „Abwarten" nennt.

Nachdem er dies gehört, sprach der König zu Tschiradschwin: „Lieber! Sag auch du deine Meinung!" Dieser sagte: „Majestät! Mir gefallt unter den sechs Arten das Schutzbündniß. Darum möge für ein solches gesorgt werden! Denn man sagt auch:

54. Ein Mächt'ger, wenn er selbst tüchtig, was kann er ohne Helfer thun? Wenn Feuer brennt, wo kein Wind ist, dann geht es durch sich selber aus.

55. Verbindung ist das Heilsamste, zumal mit Freunden, für den Mann: gedeiht doch selbst das Reiskorn nicht, verlor es auch die Hülse nur. [991])

Deswegen mußt du hier bleiben und ein Schutzbündniß mit irgendeinem Mächtigen schließen, der dir Hülfe gegen Mißgeschick gewährt. Wenn du dagegen deinen Ort verläss't und anderswohin gehst, dann wird dir niemand, auch nur mit einem Worte, Hülfe gewähren. Denn es heißt auch:

56. Wenn das Feuer im Wald wütet, dann ist der Wind sein treu'r Genoß: doch derselbe löscht aus Lichter: denn wer ist eines Schwachen Freund? [992])

Doch heißt das nicht blos, daß man ein Schutzbündniß mit einem Starken suche; auch ein Bündniß mit Schwachen dient zum Schutz. Denn man sagt auch:

57. Wie ein Rohr, vereint mit andern, stark, durch die übrigen geschützt, nicht zerbrochen zu werden vermag, so auch ein Fürst, selbst wenn er schwach. [993])

Wenn dagegen ein Bündniß mit dem Besten stattfindet, so ist natürlich darüber kein Wort zu verlieren. Denn es heißt ja:

58. Verein mit einem Hochmächt'gen, wem gewährt der nicht hohen Glanz? Ein Wassertropfen im Lotusblatt erreicht der Perle Herrlichkeit.

So ist ohne ein Schutzbündniß an keine Hülfe zu denken. Deshalb ist ein Schutzbündniß zu schließen. Dies ist meine Meinung." So war der Rath des Tschiradschwin.

Nachdem nun so gesprochen war, verbeugte sich Meghavarna vor dem langjährigen Minister seines Vaters, dem hochbegabten tiefen Kenner

aller Lehren der Lebensklugheit, Sthiradschivin*) mit Namen, und sprach zu ihm: „Vater! Daß ich diese bislang gefragt habe, obgleich du zugegen bist, das ist geschehen, damit du prüfest und, nachdem du alles gehört hast, sagest, was angemessen ist; jetzt mögest du mir vorschreiben, was passend ist.“ Jener sagte: „Kind! Was alle diese Minister gesagt haben, ist in den Schriften über Lebensklugheit begründet; alles dieses ist in der That von Nutzen, wenn es zu seiner Zeit paßt. Allein dies ist die Zeit für einen doppelzüngigen [994]) Zustand. Denn man sagt auch:

59. Gegen einen böse und mächtigen Feind sei mistrauisch immerfort, einen Doppelzustand wählend, der Krieg zugleich und Friede ist. [994])

So wird der Feind, wenn man ihm Vertrauen einflößt, selbst aber mistrauisch bleibt, indem man seine Habsucht reizt, mit leichter Mühe ausgerottet. Man sagt auch:

60. Selbst den Feind, den er ausrotten will, stärkt manchmal der kluge Mann: Husten vermehrt man durch Zucker, diese Vermehrung heilt ihn leicht. [995])

Und so:

61. Der Mann, der gegen Frau'n, Feinde, böse Freunde und vorzugsweis gegen Dirnen nicht zweizüngig, mit dem ist's aus in dieser Welt.

62. Gegen die Götter, Brahmanen und gegen seine Lehrer auch möge man handeln treuherzig: bei andern gilt's: zweizüngig sein. [996])

63. Treuherzigkeit ist stets preiswerth bei Büßern frei von Weltlichkeit: nie bei Leuten, die Glück suchen, am wenigsten bei Königen.

Drum wird es dir sicher gut ausgehen, wenn du einen Doppelzustand anwendest. Der Feind, von Habsucht beherrscht, wird dich nicht vernichten. Sowie du übrigens irgendeine Blöße an ihm siehst, so wirst du hingehn und ihn verderben.“ Meghavarna sagte: „Vater! Mir ist sein Aufenthaltsort unbekannt: wie werde ich nun eine Blöße an ihm erkennen können?“ Sthiradschivin sagte: „Kind! Durch Kundschafter werde ich nicht blos seinen Wohnort, sondern auch seine Blöße offenbar machen. Man sagt auch:

*) „kräftig (lang) lebend“.

64. Durch ihren Geruch sehn Kühe, Brahmanen durch die heil'ge Schrift, Könige sehn durch Kundschafter, durch die Augen die übrigen.

Und in Bezug hierauf hat man auch folgenden Spruch:

65. Ein König, der durch Kundschafter auf seiner und vor allem auf Feindes Seite die Hülfsmittel kennt, der leidet kein Mißgeschick."

Meghavarna sagte: „Vater! Was nennt man Hülfsmittel und wieviel an Zahl gibt es deren? Welcher Art sind ferner die geheimen Kundschafter? Alles das mögest du uns zu wissen thun!" Dieser antwortete: „In Bezug hierauf hat der erhab'ne Nârada zum König Judhishthira gesagt: «Auf Feindes Seite sind achtzehn Hülfsmittel, auf der eignen funfzehn. Diese muß man durch je drei geheime Spione kennen lernen. Hat man sie erkannt, so ist man Herr auf seiner eignen sowol, als auf des Feindes Seite». Und in Bezug darauf hat der weise Nârada zu Judhishthira gesagt:

66. Hast du die achtzehn Hülfsmittel auf Feindes, und die funfzehn auf eigner Seite wohl durchkundet, durch drei Spione jegliche? [997])

Durch das Wort «Hülfsmittel» wird hier eine brauchbare Sache bezeichnet; wenn diese nun schlecht ist, so dient sie ihrem Herrn zum Verderben [998]); wenn sie dagegen sehr gut ist, so dient sie zum Heil des Fürsten. So auf seiten des Gegners: der Minister, der Hofpriester, der Heerführer, der Kronprinz, der Thürsteher, der Aufseher des Harems, der die Anordnungen Ertheilende [999]), der die Versammlungen Bildende, der Vorführende, der Anweisende, der Berichterstatter [1000]), der Gesellschafter, der Oberaufseher über die Pferde, der Oberaufseher über die Elefanten, der Oberaufseher über den Schatz, der Gouverneur der Burg, der Favoritdiener, der Forstmeister. [1001]) Werden diese Verräther, so ist der Feind rasch bemeistert. Auf der eignen Seite: die Mutter, die Gemahlin, der Haremsdiener, der Gartner, der Betthüter, der Oberaufseher der Kundschafter, der Astrolog, der Arzt, der Wasserschenk, der Betelträger, der Lehrer, der Leibwächter, der Hausmeister, der Sonnenschirmträger und die weibliche Dienerin. Vermittelst deren Feindschaft kommt Verderben. [1002]) Daher auch:

67. Aerzte, Lehrer und Sterndeuter sind beste Späher im eignen Part, wie verstoffne Schlangenzähmer alles wissen in Feindesland." [1003])

Meghavarna ſprach: „Vater! Aus welchem Grunde [1004]) iſt eine ſolche tödtliche Feindſchaft zwiſchen allen Krähen und Eulen?“

Dieſer antwortete: „Kind! Einſt vor Alters kamen alle Vögel: Gänſe, Kraniche, Papagaien, Kukuke, Pfauen, Tſchätakas *), Eulen, gefleckte und andre Tauben, Rebhühner, blaue Doblen, Geier, Feldlerchen, Karäjikas **), Sſämas ***), Sprechte, Puſchkaras †) und die übrigen zuſammen und fingen an, voll Unruh' miteinander zu berathſchlagen: «Ach! der Garuda [1005]) iſt zwar unſer König, allein er dient nur dem Wiſchnu [1006]) und kümmert ſich um uns auch nicht im geringſten. Was hilft uns alſo dieſer unnütze Gebieter, der uns, die wir durch die Schlingen und Netze der Jäger und andres Misgeſchick in Angſt geſetzt werden, keinen Schutz gewähret? Denn es heißt ja:

68. Dem nur ſoll man allein dienen, der einen unerſchrocken ſtets nach jeglichem Verluſt wieder, gleichwie den Mond die Sonn', erneut. [1006])

Jeder andre Gebieter iſt es nur [1007]) dem Namen nach. Es heißt auch:

69. Selbſt Gerechte und Hochſinn'ge und ſonnengleich Lichtäugige trennen ſich leicht gleichwie Fiſche, wenn der König ſtumpfſinnig iſt. [1008])

70. Wer nicht ſchützet die angſtvollen, von den Feinden ſtets leidenden Unterthanen als ihr Herrſcher, der iſt wahrlich der Todesgott. [1009])

71. Dieſe ſechs ſoll ein Mann fliehen, wie im Waſſer ein leckes Schiff: einen Lehrer, der ſchlecht redet; einen Prieſter, der nicht ſtudirt [1010]);

72. Einen König, der nicht ſchützet; eine Gattin, die liebloſ ſpricht; einen Hirten, der gern im Dorf; einen Barbier, der gern im Wald.

Dieſes beherzigend, laßt uns irgendeinen andern zum König der Vögel machen!» Darauf ſagten ſie alle, indem ſie die ſtattlich geformte Eule betrachteten: «Die Eule da ſoll unſer König ſein! So mögen denn

*) eine Art Kukuk.

**) eine Art kleiner Kraniche.

***) ein kleiner Vogel mit ſchwarzem Gefieder, gewöhnlich Sſäma genannt.

†) der indiſche Kranich.

alle zur Königssalbung nothigen Gegenstände in trefflichster Fülle herbei gebracht werden!» Nachdem alsdann Wasser von verschiedenen heiligen Wallfahrtsorten herbeigeholt, eine Menge von hundertundacht Wurzeln, Tschakränkita [1011]) Sabadevi und den andern aufgehäuft war, nachdem ferner der Thron aufgerichtet und eine Erdkugel gefertigt war, auf welcher die sieben Inseln sammt Meeren und Bergen abgebildet waren, nachdem ein Tigerfell ausgebreitet, goldne Kelche mit fünf Zweigen, Blumen und Kornern gefüllt waren, Gegenstände von glücklicher Vorbedeutung, wie Spiegel und so weiter, bereitgemacht waren, während die des Vedenvertrags kundigsten [1012]), unter den Lobsängern ersten, Priester feierlich declamirten, während ein Chor junger Mädchen die trefflichsten Segenslieder sang, nachdem ein Kornergefäß vorher gerüstet war, welches weißen Senf, geröstetes Korn und Gorotschana*) gemischt enthielt und mit Blumen, Muscheln und so weiter verziert war, als die Ceremonie der Waffenweihe und was dazu gehört vollzogen war und die glückverkündenden Instrumente laut schmetterten — da kam — eben als die Eule, um gesalbt zu werden, sich auf den Thron niedergelassen hatte, welcher in der Mitte einer mit Kuhdünger und Aehnlichem geschmückten Halle [1013]) aufgerichtet war — irgendwoher eine Krähe in die Versammlung, ihre Ankunft mit schauerlichem Krächzen anzeigend. Diese dachte: «Ah! Was hat diese hochfeierliche Zusammenkunft aller Vögel zu bedeuten?» Die Vögel aber, da sie sie erblickt hatten, sprachen zueinander: «Aha! Da läßt sich der schlaufte der Vögel, die Krähe, hören! Man sagt ja:

73. Bei Menschen ist der Barbierer, unter Vögeln die Krähe, der Schelm, unter Beißern ist es der Fuchs, unter Mönchen der Bettelmönch.

Drum muß auch ihr Wort gehört werden! Man sagt auch:

74. Rathschläge, welche vielfach mit vielen Weisen sind überlegt und ausgedacht und erwogen, die scheitern nie und nimmermehr». [1014])

Als nun die Krähe herangekommen war, sprach sie zu ihnen: «He! Was hat diese überaus feierliche Zusammenkunft von Edeln zu bedeuten?» Die Vögel sagten: «Hm! Die Vögel haben keinen König. Deswegen ist von allen Vögeln der Beschluß gefaßt, diese Eule zum König des gesammten Federvolks zu salben. Drum gib auch du deine Meinung ab!

*) Eine gelbe Farbe, welche aus dem Urin einer Kuh bereitet wird und insbesondere zur Ausführung der Sektenzeichen dient, welche die Inder sich auf die Stirn malen.

Du kommſt grade zur rechten Zeit». Da ſagte die Krähe ſpottend: «Ha! Das iſt nicht paſſend, daß, während die trefflichſten Vögel exiſtiren [1015]): Pfauen, Flamingos, Kukuke, Brahmanenenten, Papagaien, Käranda vae *), Waldtauben, Kraniche und andre, dieſe (tagblinde) Eule mit dem ſchreckenerregenden Geſicht zum König geſalbt werden ſoll. Damit kann ich nicht übereinſtimmen.

75. Denn krummnaſig und ſchiefäugig, bös und graunhaft ſieht ſie ſchon aus, ſogar wenn ſie nicht wütbet, wie erſt, wenn ſie in Zorn geräth?

76. Wenn wir die von Natur ſchrecklich-, furchtbar-, grauſam-, abſcheuliche Eule zu unſerm Herrn machen, welch Heil kann uns daraus entſtehn?

Außerdem iſt ja der Spieß der Vinatä**) unſer Herr, wozu alſo dieſe (tagblinde) Eule zum König machen? Selbſt wenn ſie gute Eigenſchaften beſäße, würde es doch nicht zu billigen ſein, wenn wir noch einen andern zum Herrn machten, da wir ſchon einen haben. Denn man ſagt auch:

77. Ein einziger und machtvoller Herr der Erde gereicht zum Heil: wie viele Sonnen am Weltende, bringen viele nur Mißgeſchick. [1016])

Ferner werdet ihr durch den bloßen Namen von jenem für eure Feinde unüberwindlich ſein. Man ſagt ja:

78. Wenn ein fähiger Fürſt gewählt wird, der nur Ehrwürd'ger Namen trägt, gelangen, die vorher litten, augenblicklich zu Wohlergehn.

Und ſo:

79. Durch die Klugheit der Hochſinn'gen wird gewonnen das höchſte Glück: durch eines Haſen Rathſchläge leben die Häschen all vergnügt.»

Die Vögel fragten: „Wie war das?“ Die Krähe erzählte:

*) eine Art Enten.

**) d. i. der Garuda.

Erste Erzählung.

Der ſchlaue Haſe.

In einer gewiſſen Waldgegend wohnte ein großer Elefant, König einer Heerde, Namens Tſchaturdanta. *) Da war einſt viele Jahre lang eine große Dürre, durch welche ſämmtliche Pfützen, Teiche, Sümpfe und Seen austrockneten. Da ſprachen nun alle Elefanten zu dieſem Elefantenkönig: „Majeſtät! Die jungen Elefanten leiden vor Durſt; einige ſind wie todt [1017]) und andre ſchon geſtorben. Drum laß uns ein Waſſerbecken ſuchen, wo ſie durch einen Waſſertrunk geneſen können!“ Darauf wurden von ihm in alle acht Weltgegenden Diener von feuriger Schnelligkeit entſandt, um Waſſer zu ſuchen. Die, welche nach Oſten gegangen waren, erblickten einen See, Namens Tſchandraſaras **) [1018]), welcher mit Gänſen, Enten und andern Waſſervögeln geſchmückt und von vielen Bäumen geziert war, welche ſich unter ihren Blüten und Früchten beugten. Nachdem ſie ihn geſehen, umringten [1019]) ſie ihren Herrn voll Freude, verbeugten ſich und ſagten: „In ferner Gegend mitten im Lande iſt ein großer See, welcher vom Waſſer der unterirdiſchen Gangâ [1020]) ſtets übervoll iſt. Drum laß uns dahin gehn!“ Nachdem ſo geſchehen, erreichten ſie den See nach einem Marſch von fünf Nächten. Da badeten ſie ſich nun nach Luſt in dieſem Waſſer und verließen es, als die Sonne unterging. Rings um dieſen See [1021]) waren in dem ſehr weichen Boden [1022]) unzählige Haſenlöcher, und dieſe wurden ſämmtlich von den Elefanten, welche hier und dort umherſchweiften, zerſtört, und vielen Haſen wurden da Beine, Kopf und Hals zerbrochen; einige wurden getödtet, andre kamen eben mit dem Leben davon. Nachdem ſich die Elefantenheerde darauf entfernt hatte, ſo kamen alle dieſe Haſen, deren Wohnungen von den Füßen

*) „vier Zähne habend“.

**) „Mondſee“.

der Elefanten zerstampft waren, einige mit gebrochenen Beinen, andere bluttriefend mit zerrissenen Leibern, andere, denen die Kinder umgekommen waren, mit thränenerfüllten Augen voll Angst zusammen und pflogen Rath miteinander: „Ach! Wir sind verloren! Diese Elephantenheerde wird immer wiederkommen; denn anderswo ist kein Wasser. Das wird für uns alle der Tod sein! Denn man sagt auch:

80. Die Schlang' erschlägt durch ihren Athem, der Elefant, was er berührt, unter Lächeln tödtet der König. Ehrfurcht zeigend der Bösewicht. [1023])

Drum laßt uns an ein Mittel zur Abwehr denken!" Da sagten denn einige: „Wir wollen das Land aufgeben und gehn. Denn man sagt auch:

81. Für die Familie verlaß den einzelnen, für die Gemeinde die Familie, für das Land verlaß die Gemeinde, die Erde wegen deiner selbst. [1024])

82. Selbst ein glückliches, stets Früchte spendendes, Vieh vermehrendes, Land verlasse unbedenklich ein König, wenn's sein Leben gilt!" [1025])

Darauf sagten andere: „Ach! Dieser von den Ahnen auf die Väter vererbte Ort kann nicht so plötzlich aufgegeben werden. Drum möge irgendein Schreckmittel [1026]) erfunden werden, damit sie, so Gott will, ganz und gar nicht wiederkommen. Denn man sagt auch:

83. Selbst eine Schlange, die kein Gift hat, erhebe dennoch hoch den Helm: sei ihr Gift oder auch kein Gift, des Helmes Prunk erreget Grau'n." [1027])

Da sagten andre: „In diesem Fall gibt es etwas, was als großes Schreckmittel dienen kann, sodaß sie nicht wiederkommen — aber bei diesem Schreckmittel kommt es auf einen geschickten Beten an [1028]) — nämlich: daß unser König, ein Hase, Namens Vidschajadatta *), in der Scheibe des Mondes

*) „von Vidschaja (Name des Todesgottes) gegeben" oder „dem Vidschaja geben möge".

wohnt. Drum möge irgendein Lügenbote zu dem König der Heerde gesandt werden! Der muß ihm sagen: «der Mond läßt dir verbieten [1029]), zu diesem See zu gehn. Denn rings um diesen See wohnen meine Unterthanen». Wenn ihm dieses auf eine Weise, welche ihm Glauben einflößt, vorgetragen wird, so hört er vielleicht auf." Darauf sagten andere: „Wenn so, so ist da ein Hase, Namens Lambakarna*), der ist beredt und weiß, was ein Gesandter zu thun hat. Den laßt uns nach dem See schicken! Denn man sagt auch:

84. Ein stattlicher, nicht habsüchtiger, beredter, lehrenkundiger, unzugänglich des Feind's Plänen: das ist ein Mann für Fürsten gut. [1030])

Und andrerseits:

85. Wer sich wendet an habgier'ge, thörichte und absonderlich lügnerische Palastkämm'rer, dessen Sache gelinget nicht.

Drum laßt ihn aufsuchen, ob er auf unsre Rede hingehn will!" Da sagten andre: „Ah! Das ist passend gesprochen! Es gibt kein andres Mittel, unser Leben zu retten. Das laßt uns thun! Lambakarna soll aufgesucht werden [1031]) und der Bote sein!" Nachdem so geschehn war, machte sich Lambakarna auf den Weg zu dem Elefanten und als er den obersten Gebieter der Elefanten, von Tausenden von Heerdenfürsten umgeben, zu ebendiesem Teiche gehend, erblickt hatte, dachte er: „Es ist nicht möglich, daß unsereins mit jenem eine Zusammenkunft habe. Denn es tödtet «der Elefant, was er berührt», wie man zu sagen pflegt (Str. 80). Deswegen muß ich mich auf alle Fälle auf einem uneinnehmbaren Platz vor ihm sehen lassen!" Nachdem er so überlegt hatte, stieg er auf einen sehr hohen unerreichbaren Platz und sprach dann zu dem König der Heerde: „He! He! Du böser Elefant! Warum kommst du so mit unbedachtem Leichtsinn zu diesem fremden See? Kehre deshalb von hier wieder zurück!" Nachdem er dies gehört, sagte der Elefant ganz verwundert: „He!

*) „Langohr".

wer bist du?" Jener antwortete: „Ich bin der Hase, Vidschajadatta mit Namen, welcher in der Scheibe des Mondes wohnt. Jetzt bin ich vom erhabenen Mond zu dir als Bote gesandt. Du weißt selbst, daß ein Gesandter, welcher die Wahrheit spricht, unverletzlich ist. Denn alle Könige bedienen sich der Gesandten als ihres Mundes. Man sagt ja:

86. Mitten im Schwertgeklirr selber, selbst wenn die Freunde fallen rings, ist ein Gesandter unverletzlich und sprächʼ er harte Worte auch.[1032])

Ich hier spreche zu dir auf Befehl des Mondes: »Wie in aller Welt kommen Geschöpfe dazu, ohne den Unterschied zwischen sich und anderen zu erwägen, anderen, soweit sie können, Unbill zuzufügen? Denn es heißt ja:

87. Wer, ohne seinʼ und seines Feindes Stärkʼ und Schwäche zu Rath zu zieh'n zu Werke geht, von Thorheit voll, der begehret nach Misgeschick.«[1033])

Nachdem er dies gehört, sagte der Elefant, weil die Rede auf eine Glauben einflößende Weise vorgetragen war: „Hm! Hase! so verkünde denn den Befehl des erhabenen Mondes, damit ich ihn rasch ausführe!" Dieser antwortete: „Du hast am verflossnen Tage dadurch, daß du mit der Heerde hierher gingst, eine große Anzahl Hasen getödtet. Weißt du denn nicht, daß ich, weil diese meine Unterthanen sind[1034]), in der Welt mit Angst »der den Hasen zum Zeichen habende«[1034]) genannt werde? wenn dir also dein Leben lieb ist, so darfst du selbst aus Noth zu diesem See nicht wieder zurückkehren. So lautet ihr Befehl. Wozu also viele Reden? wenn du von diesem Treiben nicht abläßest, so wirst du schweres Leid von mir erfahren. Wenn du aber noch heutiges Tages abläßest, so soll dir eine große Auszeichnung zu Theil werden: denn durch mein Licht soll dein und deines Gefolges Körper zunehmen und ihr sollt vergnügt in diesem Wald umherstreifen, thuend was euch beliebt. Andernfalls aber halte ich meine Strahlen[1035]) zurück, sodaß dein und deines Gefolges Körper von Hitze verzehrt werden und du zu Grunde gehst." Der

König der Elefanten, als er dies gehört, überlegte lang mit sehr bewegtem Herzen und sagte alsdann: „Lieber! es ist wahr, daß ich mich gegen den erhabenen Mond vergangen habe. Ich werde mich ihm jetzt nicht widersetzen. Drum zeige mir rasch einen Weg [1036]), welchen ich einzuschlagen habe, um den Erhabenen zum Verzeihen zu bewegen." Der Hase sagte: „Komm ganz allein, indem ich ihn dir zeige!" Der Elefant sagte: „Wo befindet sich aber jetzt der erhab'ne Gebieter, der Mond?" Jener sprach darauf [1037]): Steht er nicht hier im See und ist gekommen, um die noch übrigen Hasen, welche von deiner Heerde in Schrecken gesetzt sind, wieder aufzurichten? mich dagegen hat er zu dir geschickt." Der Elefant sagte: „Wenn es sich so verhält, so zeige mir meinen Herrn, damit ich ihm meine Ehrfurcht erweise und dann anderswo hingehe!" Der Hase sprach: „Hm! komm mit [1038]), du ganz allein, damit du eine Zusammenkunft mit ihm hast." Nachdem so geschehen war, führte ihn der Hase weg, als die Nacht begann, stellte ihn an das Ufer des Sees, zeigte ihm die Scheibe des Mondes in der Mitte des Wassers, und sagte dazu: „Hier steht unser Herr in der Mitte des Wassers in tiefe Andacht versenkt; verehre ihn demüthig und dann entferne dich schleunig! wo nicht, dann wird er wegen der Störung in seiner Andacht von neuem in gewaltigen Zorn gegen dich gerathen." Darauf streckte der Elefant seinen Rüssel ins Wasser und murmelte dabei ein stilles Gebet. Indem nun dadurch das Wasser in Bewegung gesetzt ward, zitterte die Mondscheibe hin und her, als ob sie auf einem Wagen säße und er erblickte Tausende von Monden. Da wandte sich Vidschajadatta, aufs trefflichste den Erschreckenen spielend ab und sprach zu dem Elefantenkönig: „Majestät! Unglück über Unglück! du hast den Mond zwiefach erzürnt!" Jener fragte: „Aus welchem Grunde ist der erhab'ne Mond [1039]) gegen mich so aufgebracht?" Vidschajadatta antwortete: „Weil du dies Wasser berührt hast." Da legte der Elefant seine Ohren zusammen, erwies mit zur Erde gebeugtem Haupte [1040]) dem

erhab'nen Monde ſeine Verehrung und bat ihn um Verzeihung; alsdann ſprach er wiederum zu Vidſchajadatta: „Lieber! bewirke in meinem Namen durch alle mögliche Mittel, daß der erhab'ne Mond [1039]) gnädig gegen mich geſtimmt werde; auch werde ich nicht wieder hierher zurückkommen.“ Darauf verbeugte ſich der Elefant mit vor Furcht zitterndem Herzen und machte ſich auf den Rückweg. Die Haſen aber lebten von dieſem Tage an mit allem was zu ihnen gehörte vergnügt in ihren Wohnplätzen. Daher ſage ich:

88. Durch die Klugheit der Hochſinn'gen wird gewonnen das höchſte Glück: durch eines Haſen Rathſchläge leben die Häschen all vergnügt.

Außerdem macht keiner, dem ſein Leben lieb iſt, einen Gemeinen, Trägen [1041]), Schlechten, Lügen Ergebnen, Undankbaren, thörichte Fragen Stellenden zu ſeinem Gebieter. Es heißt auch:

89. Der Haſe und Kapindſchala*), auf ihres Rechts Entſcheid erpicht, wählten den Böſewicht zum Richter und kamen alle beide um.“

Die Vögel fragten: „Wie war das?“ Die Krähe erzählte:

Zweite Erzählung.

Die Katze als Richter zwiſchen Sperling und Haſe.

In einer gewiſſen Waldgegend wohnte ich ſelbſt einſt auf einem großen Feigenbaum. Darunter niſtete in einer Höhlung deſſelben ein Sperling, mit Namen Kapindſchala. Da brachten wir beide die Zeit damit zu, daß wir ſtets um Sonnenuntergang zuſammenkamen, uns mannichfach ſchön unterhielten [1042]), die alten Thaten der Götterweiſen, Königsweiſen und Prieſterweiſen rühmten, und uns die vielen Wunderdinge erzählten, welche wir auf unſern Wanderungen geſehen hatten, und ſo genoſſen wir das höchſte Vergnügen. Da ging einſtmals Kapindſchala ſeines Lebensunterhalts wegen mit andern Sperlingen nach einem Ort, wo ſich viel

*) Eigentlich Name eines Vogels, einer Art Rebhuhn, hier aber Eigenname eines Sperlings.

reifer Reis befand. Als er von da ſelbſt zur Nachtzeit nicht zurückkehrte, da dachte ich mit Angſt im Herzen, betrübt durch den Schmerz [1043]) von ihm getrennt zu ſein: „Ach! warum iſt dieſer Kapindſchala heute nicht zurückgekehrt? hat ihn wer in einer Schlinge gefangen? oder iſt er gar von einem getödtet? wenn er wohlbehalten wäre, würde er auf keine Weiſe ohne mich zubringen.“ In ſolchen Gedanken gingen mir viele Tage hin. Da kam einſt mit Sonnenuntergang ein Haſe, Namens Sighraga *) und beſetzte ſich in dieſer Höhle; ich aber, da ich alle Hoffnung auf Kapindſchala [1044]) aufgegeben hatte, verbot es ihm nicht. Eines Tages aber kam Kapindſchala, vom Reisfreſſen dick und fett geworden, ſeiner Heimat gedenkend, wieder dahin zurück. Sagt man ja doch mit Recht:

90. Sogar im Himmel wird keine ſolche Freude dem Sterblichen, als in dem eignen Land, Ort und Hauſe, ſelbſt wenn man arm dabei.

Als er aber in der Höhle des Feigenbaums das Häschen ſitzen ſah, ſprach er zornig: „He! Häschen! das iſt nicht recht von dir gehandelt, daß du in meine Wohnung gezogen biſt. Drum mach' raſch, daß du wegkommſt!“ Das Häschen ſagte: „Thor! dies iſt nicht dein Haus ſondern grade das meinige. [1045]) Warum erlaubſt du dir alſo lügneriſcher Weiſe grobe Worte? mach' du, daß du raſch davon kommſt! wo nicht, ſo iſt es aus mit dir!“ Der Sperling ſagte: „Wenn du ſo meinſt, ſo ſollen die Nachbarn [1046]) gefragt werden. Denn es heißt ja:

91. Für Brunnen, Teich' und Ciſternen, wie Häuſer und Luſtgärten auch gilt als Beweis der Nachbaren Verſicherung, wie Manu lehrt. [1047])

Und ſo:

92. Doch wenn ein Rechtsſtreit entſtehet über ſtreitiges Land und Feld, Brunnen, Boden und Luſtgärten, dann gilt der Nachbar als Beweis.“

---

*) „Schnelläufer“.

Darauf ſagte der Haſe: „Thor! kennſt du nicht den Spruch des Gewohnheitsrechts, welcher ſagt:

93. Hat wer öffentlich zehn Jahre Felder und Aehnliches in Beſitz, dann iſt nur der Beſitz Richtſchnur und weder Schriften noch Zeuge gilt.[1048])

Ebenſo wenig, du Thor! hast du Nârada's[1049]) Urtheil gehört:

94. Für den Menſchen gilt als Richtſchnur zehn Jahr gedauerter Beſitz, für die Vögel und Vierfüßler die Zeit ſeitdem ſie drin gehauſt.

Demnach gehört dies Haus von Rechts wegen mir, nicht dir." Darauf[1050]) ſagte Kapindſchala: „Hm! wenn du dich nach dem Rechte richten willſt, ſo gehe mit mir, damit wir einen Rechtsgelehrten befragen; wem dieſer das Haus von Rechts wegen zuſpricht, der möge es in Beſitz nehmen." Nachdem ſo geſchehen, machten ſie ſich auf den Weg, um ihren Proceß zu verfolgen. Ich aber dachte: „Was wird da herauskommen? den Proceß muß ich mit anſehn!" Darauf machte ich mich ebenfalls aus Neugierde hinter ſie her. Nachdem ſie noch nicht weit gegangen waren, fragte das Häschen den Kapindſchala: „Lieber! wer ſoll denn über unſern Proceß entſcheiden?" Dieſer antwortete: „Sollte es nicht die Katze, Namens Dadhikarna *), welche auf einer Inſel der erhab'nen Gangâ, die durch das Zuſammenſchlagen der wogenden Wellen ihres durch ſtarke Winde bewegten Waſſers rauſchende Töne hervorbringt, lebt, in Buße, Kaſteiung, Gelübden und tiefer Andacht zubringt, und Mitleid gegen alle Geſchöpfe hegt?" Der Haſe aber, nachdem er dieſe geſehen, fühlte ſein Innerſtes von Furcht erbeben und ſagte wiederum: „Nichts von dieſem Böſewicht! Es heißt ja:

95. Nimmer ſollſt du Vertrau'n ſchenken dem Böſen, heuchelt er Buße gleich: auch an Pilgerorten ſieht man Büßer die fröhnen ihrem Hals."

*) „Milchohr habend" (Ohr, weiß wie Milch habend).

Mittlerweile ging die Waldkatze, Namens Dadhikarna, nachdem ſie den Streit, welchen die beiden führten gehört, um ihnen Zutrauen einzuflößen, zu dem Ufer [1051]) eines dem Wege nahen Fluſſes, und eine Handvoll heiliges Gras haltend, mit den zwölf [1051]) heiligen Flecken verſehen, ein Auge zukneifend, die Arme in die Höhe gehoben, mit einem halben Fuß nur [1052]) den Boden berührend, mit dem Geſicht zur Sonne gewandt, gab ſie folgende Sittenſprüche von ſich: „Ach! wie ſchal iſt dieſes All! das Leben Täuſchung eines Augenblicks! einem Traum ähnlich die Verbindung mit Geliebten! einer Sinnentäuſchung gleich die Umarmung der Seinigen! So gibt es denn kein Heil außer der Tugend! Denn es heißt auch:

96. Alle Körper ſind hinfällig; das Glück ruht nicht in eigner Hand; zu jeder Zeit iſt Tod nahe: drum halte dich an Tugend feſt. [1054])

97. Der, welchem ſeine Tag' immer kommen und gehen tugendlos, der iſt, gleich einem Blasbalge, wenn er auch athmet, leblos doch. [1055])

Und ſo:

98. Nicht bedeckt er die Schamtheile, wehrt nicht Fliegen, nicht Weſpen ab: gleich einem Hundeſchwanz unnütz iſt tugendloſe Wiſſenſchaft.

99. Wie unter Körnern Kornwürmer, wie Katzen unter Federvieh, wie Mücken unter Sterblichen, ſo die die nicht die Tugend führt. [1056])

100. Mehr als der Baum ſind Blüt' und Frucht, die Butter beſſer als die Milch, beſſer Oel als Oeltreſter, beſſer die Tugend als der Menſch. [1057])

101. Die Menſchen, welche nur leben Urin und Koth zu machen, und zu eſſen, aber bar aller Tugend, ſind wahrlich Thieren gleich.

102. In allem Handeln ſich gleich ſein, das preiſt der Weisheit-Kundige, das beſchleunigt des Rechts Pfade, die reich an vielen Hemmniſſen. [1058])

103. Kurz läßt sich sagen was Recht ist: wozu, Menschen! weitläufig sein: höchster Lohn für den Rechtschaffnen, höchste Strafe dem Böswicht!

104. Hört der Tugend Gesammtwesen, und beherziget was ihr hört! was ihr nicht wollt, daß euch geschieht, das thut auch einem andern nicht!" [1059])

Als der Hase diese Sittensprüche von ihm hörte, sagte er: „Hör! hör! Kapiñdschala! da steht der Büßer Tugend lehrend am Ufer des Flusses. So laß uns ihn denn fragen!" Kapiñdschala sprach: „Ist er nicht seinem innersten Wesen zufolge unser Feind? drum wollen wir von ihm entfernt bleiben und ihn so fragen! es könnte vielleicht geschehn, daß seine Gelübde nicht stark genug sind." Darauf blieben sie in der Ferne stehen und sagten: „He, he! Büßer! du Lehrer des Rechts! [1060]) wir beide haben einen Rechtsstreit! darüber gib uns nach den Rechtslehren eine Entscheidung! wer unrecht hat den sollst du essen!" Jener sprach: „Meine Lieben! ums Himmels willen sprecht doch nicht so! ich habe den Weg, welcher zur Hölle führt verlassen. Der Weg der Tugend ist: nichts Lebendes zu verletzen. Denn man sagt auch:

105. Nicht verletzen, das ist erste Tugend nach der Rechtschaffnen Spruch, drum schone man sogar Läuse, Wanzen, Wespen und Aehnliches!

106. Sogar wer schädliche Thiere verletzet, ist schon mitleidlos und wird zur grausen Hölle fahren, geschweige der, der gute selbst. [1061])

Selbst diejenigen, welche beim Opfer Thiere tödten, selbst die sind in Irrthum befangen und kennen nicht den eigentlichen Sinn der Heiligen Schrift. Da heißt es freilich: „mit Adscha («ungebornen» oder «Böcken») soll man opfern", allein mit Adscha sind dreijährige oder siebenjährige Reiskörner gemeint, insofern diese nicht wiedergeboren werden können. [1062]) Es heißt auch:

107. Wer Bäume fällt und Vieh tödtet, mit Blutvergießen

ſich befleckt, kann der ins Paradies kommen, für wen iſt dann die Hölle da? [1063])

Drum werde ich keinen eſſen, ſondern werde entſcheiden, wer gewonnen hat und wer unterliegt. [1064]) Allein ich bin alt und kann aus der Ferne den Inhalt eurer Rede nicht gut hören. Dies beherzigt und kommt in meine Nähe, um vor meinen Augen euer Recht auszuführen, damit ich mit richtiger Einſicht einen, den innerſten Kern des Proceſſes treffenden Spruch fälle und meine ewige Seligkeit nicht verſcherze. [1065]) Denn es heißt ja:

108. Wer, ſei's aus Hochmuth, aus Habſucht, oder aus Feindſchaft, oder Furcht in einem Rechtsſtreit falſch urtheilt, wird fahren in den Höllenſchlund.

109. Fünf ſchlägt, wer um ein Thier lügt, zehn ſchlägt wer lügt um eine Kuh, hundert wer einer Maid willen, tauſend wer lügt um einen Mann. [1066])

110. Wer ützend im Gerichtsſaale nicht deutlich ſeine Sache führt, der muß darum zurückſtehen, ſpricht nicht die Sache für ſich ſelbſt.

Deswegen ſetzet eure Sache voll Vertrauen deutlich in der Nähe meiner Ohren auseinander!" Um es kurz zu machen: der Böſewicht wußte allen beiden raſch ſo viel Vertrauen einzuflößen, daß ſie ſich in ſeinen Schos begaben. Alsdann aber packte er in einem und demſelben Augenblick den einen mit dem Ende ſeines Fußes, den andern mit ſeinem ſägegleichen Gebiß. Darauf verloren ſie ihr Leben und wurden von ihm gefreſſen. Daher ſage ich:

111. Der Haſe und Karintſchala, auf ihres Rechts Entſcheid erpicht, wählten den Böſewicht zum Richter und kamen alle beide um.

Auch ihr, die ihr in der Nacht blind ſeid, werdet, indem ihr die (tagblinde) Eule zu eurem oberſten Richter wählt, den Weg des Häschens und Karintſchala's gehn. Dies beherzigt und thut von jetzt an was angemeſſen iſt!"

Nachdem ſie nun dieſe ſeine Rede gehört hatten, ſagten ſie: „Er hat gut geredet!“ und mit den Worten: „Wir wollen ein andermal des Königs wegen zuſammenkommen und berathen“ gingen die Vögel allſammt hin, wohin ſie Luſt hatten. Nur die Eule blieb übrig, auf dem Throne ſitzend und der Salbung harrend, und neben ihr die Krikälikä.[1067]) Da ſagte jene: „Wer? wer iſt da? he! he! werde ich denn noch immer nicht geſalbt?“ Nachdem ſie dies gehört, ſagte die Krikälikä: „Lieber! dieſes Hinderniß deiner Salbung iſt durch die Krähe veranlaßt und alle Vögel haben ſich davongemacht, jeder dahin, wohin ihn ſeine Luſt trieb. Nur die Krähe allein iſt — ich weiß nicht aus welchem Grund — zurückgeblieben und ſteht da. Stehe du nun ſchnell auf, damit ich dich nach deiner Wohnung bringe!“ Nachdem ſie dies gehört, ſprach die Eule voll Aerger zur Krähe: „He! he! du Böſewicht! was habe ich dir Böſes gethan, daß du meine Salbung zum König gehindert haſt? ſo beſteht denn von heute an für alle Zukunft Feindſchaft zwiſchen uns beiden von Geſchlecht zu Geſchlecht. Denn es heißt:

112. Die Wunde, die der Pfeil brachte, und die das Schwert ſchlug auch, verwächſt, der Rede Schmach gebiert Ingrimm, ihre Wunde vernarbet nie.“[1068])

Nachdem ſie ſo geſprochen, ging ſie mit der Krikälikä nach ihrer Wohnung.

Die Krähe, von Furcht beängſtigt, dachte darauf: „Ach! da habe ich mit unvernünftigerweiſe eine Feindſchaft zugezogen! warum habe ich das geſagt? Denn man ſagt auch:

113. Wer hier ein Wort redet das unvernünftig iſt, das weder Ort kennet noch Zeit, das unerſprießlich, liebloß iſt, das ihm ſelber zu Schmach gereichet, ſolch ein Wort iſt kein Wort, vielmehr iſt Gift ein ſolches Wort.

Und ſo:

114. Ein Starker ſelbſt, wenn er mit Klugheit iſt begabt, macht durch ſich ſelbſt andere nimmer ſich zu Feind: denn welcher Mann, ſo er Verſtand hat, nähme wol ohn' allen Grund Gift ein, ſich denkend daß es heilt.

115. Ein kluger Mann wird nie in der Verſammlung andre beleidigen: nie ſoll man ſich ein Wort erlauben das verletzt, ſelbſt wenn es wahr.

116. Wer was er thut vorher mit treuen Freunden erſt mehrfach bedacht, ſelber im eignen Geiſt zugleich gründlich erwog,

der iſt in Wahrheit voll Verſtand und ein Gefäß Ruhmes ſowol als auch des Glücks.

Nachdem ſie ſo gedacht hatte, entfernte ſich auch die Krähe. Von dieſer Zeit an beſteht zwiſchen uns und den Eulen eine erbliche[1070]) Feindſchaft."

Meghavarna ſagte: „Vater! was haben wir nun unter dieſen Umſtänden zu thun?" Dieſer antwortete: „Selbſt unter dieſen Umſtänden gibt es noch ein von den ſechs politiſchen Mitteln verſchiedenes ſehr gewichtiges Vorhaben.[1071]) Dieſes wählend werde ich ſelbſt gehen um ſie zu überwinden. Ich werde die Feinde durch Liſt vernichten. Denn man ſagt auch:

117. Die Menſchen, welche voll Klugheit, voll Scharfſinn und Verſchlagenheit, täuſchen auf ihre Macht Stolze, wie den Prieſter der Ziegendieb."[1072])

Meghavarna ſagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Dritte Erzählung.

Ein Brahmane wird um eine Ziege geprellt.

In einem gewiſſen Ort wohnte ein Brahmane, Namens Mitraſarman*), welcher ſich der Pflege des heiligen Opferfeuers geweiht hatte. Dieſer ging einſt im Monat Mâgha**), während ein hübſcher Wind wehte, der Himmel mit Wolken bedeckt war, und der Regengott allmählich zu regnen anfing, nach einem andern Dorf, um ein Thier zu ſuchen. Er wendete ſich an einen, welcher Opfer für ſich bringen zu laſſen pflegte und bat ihn: „He! Opferſpender! kommenden Neumond werde ich ein Opfer vollziehen, gib mir deshalb ein Opferthier!" Darauf gab dieſer ihm eine den heiligen Vorſchriften entſprechende fette Ziege. Er aber, nachdem er ſie hatte hin und her gehen laſſen und für tauglich erkannt hatte, nahm ſie auf die Schulter und machte ſich eilig auf den Weg nach ſeinem Hauſe. Da begegneten ihm, während er ſeines Weges ging, drei Schelme, deren Kehlen von Hunger ab-

*) „von Mitra (der bekannten, auch vediſchen Gottheit) beglückt".

**) Januar — Februar.

gezehrt waren. Da ſie ein ſo fettes Thier auf ſeinen Schultern ſahen, ſagten ſie zueinander: „Ah! wenn wir das Thier zu eſſen bekommen, wird uns der heutige Froſtregen nichts anhaben. Laßt uns ihn anführen, ihm das Thier abnehmen und uns damit ein Schutzmittel gegen die Kälte machen!“ Darauf wechſelte einer von ihnen ſein Kleid, trat jenem aus einem Seitenweg entgegen und ſagte zu dem Beſorger des ewigen Feuers: „He! he! du thörichter Feueropferer! warum thuſt du ſo [1073]) eine lächerliche von den Menſchen verabſcheute Sache, daß du dieſen unreinen Hund auf der Schulter trägſt? Denn es heißt auch:

118. Gleich Berührung von Auskehricht und Tſchândâla's iſt die des Hunds, ſo arg wie des Kamels, Eſels; darum berühr' man dieſe nicht!“ [1074])

Darauf gerieth jener in Zorn und ſagte: „Ha! biſt du blind, daß du eine Ziege für einen Hund ausgibſt?“ Jener antwortete: „Brahmane! du mußt nicht böſe werden, geh' nur zu, wohin dir beliebt!“ Als er darauf eine kleine Strecke Weges gegangen war, begegnete ihm der zweite Schelm, trat zu ihm und ſagte: „Ah! Brahmane! welch' großer Jammer! wenn dir das todte Kind aber auch lieb iſt, ſo iſt es doch nicht angemeſſen, daß du es auf die Schulter nimmſt. Denn man ſagt auch:

119. Wer aus Unverſtand anrühret ein todtes Thier oder Menſchen auch, der reinige durch fünf Kühe oder durch ſchwere Faſten ſich.“ [1075])

Darauf ſagte jener voller Zorn: „He! biſt du blind, daß du eine Ziege ein todtes Kind nennſt?“ Dieſer ſprach: „Erbab'ner! gerathe nicht in Zorn! ich habe es aus Unwiſſenheit geſagt, thue wie dir beliebt!“ Wie er darauf ein bischen in den Wald hineinkömmt, da begegnet ihm der dritte Schelm ein andres Kleid tragend und ſagte zu ihm: „Oh! das paßt ſich nicht, daß du einen Eſel auf der Schulter trägſt! wirf ihn [1076]) doch ab! Man ſagt ja:

120. Der Menſch, der einen Eſel anrührt, mit Wiſſen oder

unbewußt, muß ſich ſammt ſeinem Kleid baden zur Reinigung von ſeiner Schuld.[1077])

Drum weg damit, ehe dich noch ein andrer ſieht!" Da meinte denn jener, das Vieh wär' ein böſer Geiſt[1078]), warf es voll Angſt auf die Erde und floh nach ſeinem Hauſe. Darauf kamen die drei Schelme zuſammen, nahmen das Thier in Beſitz und machten ſich daran es nach Luſt zu verzehren.[1079]) Daher ſage ich:

121. Die Menſchen, welche voll Klugheit, voll Scharfſinn und Verſchlagenheit, täuſchen auf ihre Macht Stolze, wie den Prieſter der Ziegendieb.

Sagt man ja doch mit Recht:

122. Keinen Menſchen gibt's auf Erden, den nicht die Demuth friſchen Geſinds, nicht eines Gaſtes Wort, nicht einer Bublerin Thränen, nicht ſchelmiſcher Leute Redefluß ſchon angeführt.[1080])

Ferner auch: ſelbſt mit Schwachen, wenn ſie zahlreich ſind, ſoll man ſich nicht verfeinden. Es heißt auch:

123. Mit vielen ſoll man nicht kämpfen; ſchwer beſiegbar ſind Mutzige: es frißt die Schar der Ameiſen, trotz ſeiner Wuth, den Schlangenherrn."

Megbavarna ſagte: „Wie war das?" Sthiradſchivin erzählte:

Vierte Erzählung.

Die Schlange und die Ameiſen.

In einem gewiſſen Ameiſenhügel lebte eine große ſchwarze Schlange, mit Namen Atidarpa.*) Dieſe wollte einſt ſtatt des gewöhnlichen Zugangs zu ihrem Loche durch eine andre enge Oeffnung herausgehen. Und indem ſie ſich durchzwängte, erhielt ihr Körper durch die Fügung des Schickſals wegen des großen Umfangs deſſelben und wegen der Enge der Oeffnung eine Wunde. Darauf wurde ſie von den Ameiſen, welche dem Geruch des aus der Wunde fließenden Blutes nachgingen, von allen Seiten umringt und in Unruhe verſetzt; einige tödtete

*) „die ſehr ſtolze"

und andere verwundete sie. Wegen ihrer großen Anzahl aber bedeckten diese sie mit vielen Wunden, sodaß Atidarpa an allen Gliedern blutend umkam. Daher sage ich:

124. Mit vielen soll man nicht kämpfen: schwer besiegbar sind Muthige; es frißt die Schar der Ameisen, trotz seiner Wuth, den Schlangenherrn.

Nun habe ich hier etwas zu bemerken: das beherzige und thue nach meinem Worte!" Meghavarna sprach: „Befiehl es! wie du befiehlst, so und nicht anders soll gehandelt werden!" Sthiradschiwin sagte: „Kind! höre, welches fünfte Mittel, mit Uebergehung des Schmeichelns und der übrigen [1081]) drei von mir beschlossen ist! Behandle mich als ob ich von dir abgefallen wäre, bedrohe mich mit überaus harten Worten, dann bestreiche mich so mit zusammengeheiltem Blut daß die Spione des Feindes alles für Ernst halten, wirf mich nachher von diesem Feigenbaum herunter und begib dich alsdann zu dem Berg Rischjamuka [1082]); dort bleibe mitsammt deinem Gefolge so lang, bis ich sämmtlichen Eulen durch sehr liebevolles Benehmen Vertrauen eingeflößt, sie mir geneigt gemacht habe, und, sobald ich meinen Zweck erreicht, die bei Tage der Blindheit verfallenden in der Mitte der mir bekannt gewordenen Burg vernichte. [1083]) Ich habe sicher erkannt, daß wir auf andre Weise nichts erreichen. Denn diese Feste, welche keinen Ausweg hat, wird nur zu ihrer Ermordung dienen. Denn es heißt auch:

125. Was zugleich einen Ausgang hat nennen Staatsmänner eine Burg, was aber ohne Ausgang ist einen Kerker in Burggestalt.

Du darfst aber mir mir kein Mitleid haben. Man sagt auch:

126. Selbst wie der eigne Leib liebe, geschätzte, ja ersehnte selbst Diener soll, wenn der Krieg wüthet, der Fürst ansehn wie dürres Holz.

Und so:

127. Wie sein Leben schütz' er Diener, pflege sie gleichwie seinen Leib, um eines einz'gen Tags willen: wenn der Kampf mit dem Feind entbrennt.

Deswegen darfst du mich auch in dieser Sache nicht zurückhalten." Nachdem er so gesprochen, fing er zum Schein einen Streit mit ihm an. Als sich nun seine andern Diener, wie sie den Sthiradschiwin sich in maßlosen Reden ergehen sahn, erhoben um ihn zu tödten, sagte Meghavarna

zu ihnen: „Ah! laßt ab! ich will diesen Böswicht, welcher zum Feinde übergehen will, schon selbst bestrafen!“ Nachdem er so gesprochen, sprang er auf ihn, gab ihm leichte Schnabelstöße, benetzte ihn mit Blut, das er geholt hatte, und ging alsdann sammt seinem Gefolge zu dem von jenem vorgeschriebenen Berg Rischjamuka.[1084])

Mittlerweile war von der Krikálikà[1085]), welche dem Feind als Spion diente, dies ganze Unglück des Ministers von Meghavarna dem Eulenkönig gemeldet: „Dein Feind, jetzt in Furcht gerathen, hat sich sammt seinem Gefolge irgendwohin aus dem Staub gemacht.“ Der Eulenkonig aber, nachdem er dies gehört, machte sich zur Zeit des Sonnenuntergangs sammt seinen Räthen und Dienstmannen auf den Weg, um die Krähen zu vernichten, und sprach: „Eilt! eilt! ein furchtsamer fluchtender Feind ist ein Lohn für die guten Werke seines Gegners in einer früheren Existenz.[1086]) Man sagt auch:

128. Der Feind gibt sich durch Flucht Blößen; nur zufluchtsuchend anderswo, wird er in seiner Verwirrung von Königsdienern leicht besiegt.“[1087])

So sprechend ließ er den Feigenbaum von allen Seiten umringen und stellte sich in Schlachtordnung. Als sich keine einzige Krähe sehen ließ, stieg Arimardana auf die Spitze eines Zweigs, und von den Lobsängern gepriesen, sprach er freudigen Herzens zu seinen Dienstmannen[1088]): „Ah! erkundet ihren Weg! auf welcher Straße die Krähen entflohen sind! denn ehe sie noch zu ihrer Feste zurückkehren, will ich sie verfolgen und sie so vernichten. Man sagt auch:

129. Wer ganz will siegen, soll tödten den Feind — hätt' er nur einen Zaun — geschweige den, der eine Feste besitzt von größter Festigkeit.“[1089])

Bei dieser Gelegenheit nun dachte Sthiradschivin: „Wenn diese unsre Feinde nun gehen wie sie gekommen sind, ohne zu bemerken, was mit mir vorgegangen, dann habe ich nicht das Geringste ausgerichtet. Man sagt auch:

130. Eine Sache nicht anfangen ist erstes Zeichen von Verstand; Angefang'nes zu End' führen, ist zweites Zeichen von Verstand.

Drum besser nicht anzufangen, als Angefangnes aufzugeben! So will ich denn machen, daß sie einen Ton von mir hören und mich dann selbst zeigen.“ Nachdem er so überlegt hatte, ließ er einen leisen Ton nach dem andern hören. Dieses horend machten sich alle Eulen auf, um

ihn umzubringen. Darauf ſagte er: „Ach! ich bin der Miniſter des Meghavarna, mit Namen Sthirabſchiwin. Durch Meghavarna ſelbſt bin ich in dieſen Zuſtand verſetzt; vermeldet nun eurem Gebieter, daß ich vieles mit ihm zu beſprechen habe.“ Als ſie es aber gemeldet hatten, gerieth der Eulenkönig in Verwunderung, ging augenblicklich zu ihm und ſagte: „He! he! warum biſt du in dieſen Zuſtand gerathen? erzähle das!“ Sthirabſchiwin antwortete: „Majeſtät! höre, warum dieſer Zuſtand herbeigeführt ward! Am vergangenen Tage hatte ſich dieſer bosgeſinnte Meghavarna aus Leid über die vielen von euch getödteten Krähen, von Zorn und Kummer über euch verzehrt, zum Kampf auf den Weg gemacht. Da ſagte ich: o Herr! es iſt nicht angemeſſen für dich, deshalb zu marſchiren. Jene ſind ſtark und wir ſchwach. Man ſagt auch:

131. Mit einem Kraftvollen begehr der Schwache — wenn ihm ſein Heil lieb iſt — auch nicht im Herzen zu kämpfen, denn nimmer erliegt der Mächt'ge; der Motten gleich Handelnde geht zur Grunde.[1090])

Deshalb iſt angemeſſen ihm Geſchenke zu geben und ſich ſo mit ihm zu vertragen. Es heißt auch:

132. Wer einen ſtarken Feind ſiehet, gibt, iſt er klug, ſein Hab' und Gut, um ſein Leben nur zu retten, bleibt das, dann kommt auch Geld zurück.[1091])

Als dies gehört ward, wurde er durch Böſewichter heftig gegen mich aufgereizt, fürchtete, daß ich zu dir übergehen wolle und verſetzte mich in dieſen Zuſtand. So ſind jetzt deine Füße meine Zuflucht.[1092]) Wozu vieler Reden? wenn ich mich vorwärts bewegen kann, ſo führe ich dich in ſeinen Wohnort und bewirke den Untergang aller Krähen.“

Arimardana aber, als er dies gehört, berieth ſich mit ſeinen ſchon auf ſeinen Vater vom Großvater vererbten[1093]) Miniſtern; er hatte nämlich fünf Miniſter: Rattäkſcha *), Krüräkſcha **), Diptäkſcha ***), Vakranäſa †) und Präkäräkarna. ††)[1094]) Da fragte er zuerſt den Rattäkſcha: „Lieber! da iſt nun des Feindes Miniſter in meine Hand gefallen, was ſoll mit ihm geſchehen?“ Rattäkſcha antwortete[1095]): „Majeſtät! was iſt da zu bedenken? er muß ohne weitre Ueberlegung umgebracht werden.

*) „rothe Augen habend“.
**) „ſchreckliche Augen habend“.
***) „flammende Augen habend“.
†) „krumme Naſe habend“.
††) „Ohren wie eine Mauer habend“.

133. Den ſchwachen Feind ſoll man tödten, bevor er noch zu Kraft gelangt: beſitzt er ſeine Vollkraft erſt, dann wird er ſchwer beſiegbar ſein.

Ferner gibt es ein allgemeines Sprichwort in der Welt: „Wenn Fortuna ſelbſt ſich euch darbietet und verſchmäht wird, dann flucht ſie euch.“ [1096]) Auch ſagt man:

134. Hat einmal ſich die Zeit günſtig, doch unbenutzt dem Mann gezeigt, ſo findet er ſie ſchwer wieder, wenn er das Werk zu thun begehrt. [1097])

Und es wird auch erzählt:

135. Sieh' wie mein glänzender Gürtel und meine Haube iſt verletzt! durch keine Lieb' erſtarkt Freundſchaft, die erſt gebrochen, dann erneut.“ [1098])

Arimardana ſagte: „Wie war das?“ Rakſaſcha erzählte:

Fünfte Erzählung.

Die Gold ſpendende Schlange. [1099])

An einem gewiſſen Orte lebte ein Brahmane, Namens Haridatta.*) Dieſer trieb Ackerbau, aber die Zeit ging ihm ſtets [1100]) hin ohne ihm Frucht zu bringen. Da fing der Brahmane eines Tages, am Ende der heißen Stunden, von Hitze gequält [1101]), mitten in ſeinem Acker im Schatten eines Baumes an einzuſchlafen. Als er da aus einem nicht weit entfernten Ameiſenhügel eine furchtbare Schlange mit einer großen Haube geſchmückt hervorkriechen ſah, dachte er bei ſich: „Sicher iſt dieſes die Gottheit des Feldes und von mir noch kein einziges mal verehrt. Darum iſt dieſer mein Ackerbau gewinnlos. So will ich ihr denn gleich meine Verehrung bezeigen!“ Nachdem er ſo überlegt, holte er Milch irgendwoher, goß ſie in eine Schale, ging zu dem Ameiſenhügel und ſprach: „O Gebieter des Feldes! ſo lange Zeit habe ich nicht gewußt, daß du hier wohneſt. Darum habe ich dir keine Verehrung erwieſen, das mögeſt du mir jetzt verzeihen!“

*) „den Hari (= Viſchnu) gegeben hat“ oder „geben möge“.

Nachdem er ſo geſprochen und die Milch dargebracht hatte, ging er nach Hauſe. Als er nun am folgenden Morgen kommt und nachſieht, ſo erblickte er einen Denar in der Schale, und ſo ging er Tag für Tag allein hin, gibt ihr Milch und findet immer einen Denar. Eines Tages aber befahl der Brahmane ſeinem Sohn Milch zum Ameiſenhügel zu bringen und ging ſelbſt in ein Dorf. Der Sohn aber brachte die Milch, ſtellte ſie hin und ging wieder nach Hauſe zurück. Als er am folgenden Tag hinging, einen Denar erblickte und genommen hatte, dachte er bei ſich: „Sicher iſt dieſer Ameiſenhügel voll von goldnen Denaren! darum will ich die Schlange tödten und alles auf einmal nehmen!“ Nachdem er dies erwogen, ſchlug der Sohn des Brahmanen am folgenden Tag die Schlange, indem er ihr Milch gab, mit einem Knittel auf den Kopf. Sie aber, die durch das Schickſals Willen eben mit dem Leben davon kam, biß ihn voll Wuth mit ihren ſcharfen Giftzähnen ſo ſehr, daß er augenblicklich todt war. Darauf wurde er von ſeinen Leuten, welche nicht weit von dem Felde einen Scheiterhaufen errichteten, beſtattet. Am zweiten Tage kam ſein Vater zurück. Nachdem er von ſeinen Leuten erfahren hatte, durch welche Veranlaſſung ſein Sohn umgekommen war, billigte er es ganz und gar und ſagte:

136. Wer den Geſchöpfen nicht hold iſt, die Schutzes halber ihm genaht, deß früh'rer Reichthum geht unter, wie der Schwäne im Lotuswald.

Die Leute ſagten: „Wie war das?“ Der Brahmane erzählte:

Sechste Erzählung.

Die Schwäne und der fremde Vogel.

An einem gewiſſen Orte iſt [1102]) ein König, Namens Tſchitraratha.*) Dieſer hatte einen von Kriegern wol bewachten [1103]) See, Namens Padmaſaras.**) In dieſem befanden

*) „bunte Wagen habend“. **) „Lotusſee“

ſich viele goldne Schwäne.[1104]) Dieſe ließen jeder alle ſechs Monate einen Schweif (als Abgabe) fallen. Zu dieſem See kam aber ein großer Vogel, Namens Sauvarna*); dem ſagten ſie: „Du ſollſt dich nicht unter uns aufhalten[1105]), denn wir haben dieſen See dafür erhalten, daß wir jeder am Ende von je ſechs[1106]) Monaten einen Schweif abgeben.“ Und ſo, um es kurz zu machen, fingen ſie an miteinander zu ſtreiten. Dieſer begab ſich in des Königs Schutz und ſagte: „Majeſtät! dieſe Vögel ſprechen ſo: ‚Was kann uns der König thun? wir verſtatten keinem, wer es auch ſei, den Aufenthalt.‘ Ich habe geſagt: ‚Was ihr ſagt iſt nicht recht. Ich werde gehn und es dem König ſagen. So ſtehn die Dinge. Majeſtät möge entſcheiden!‘ Drauf ſprach der König zu ſeinen Dienern: „He! he! ſchlagt alle Vögel todt und bringt ſie ſchnell hierher!“ Kaum hatte der König befohlen, ſo machten ſich dieſe auf den Weg.[1107]) Als er nun des Königs Leute mit Knitteln in den Händen ſah, da ſagte ein alter Vogel: „O Freunde! da kommt ein Unglück über uns! wir müſſen alle einſtimmig ſchnell auffliegen!“ Und ſo thaten ſie auch. Daher ſage ich:

135. Wer den Geſchöpfen nicht hold iſt, die Schutzes halber ihm genaht, des früh'rer Reichthum geht unter, wie der Schwäne im Lotuswald.

Fortſetzung der fünften Erzählung.

Nachdem er ſo geſprochen, nahm der Brahmane am folgenden Morgen wiederum Milch, ging dahin und pries die Schlange mit lauter Stimme. Alsdann, nachdem eine lange Zeit vergangen, erſchien die Schlange, blieb aber in der Thür des Ameiſenhügels und ſprach zu dem Brahmanen: „Du kommſt aus Habſucht hierher, ſelbſt den Kummer um deinen Sohn fahren laſſend. Von jetzt an iſt Freundſchaft zwiſchen dir und mir nicht angemeſſen. Mich hat dein Sohn in jugend-

*) „der goldne“.

lichem Unverſtand geſchlagen, er iſt von mir gebiſſen. Wie kann ich den Schlag mit dem Knittel vergeſſen? und wie kannſt du den Kummer und Schmerz über deinen Sohn vergeſſen?" Nachdem ſie ſo geſprochen, gab [1108]) ſie ihm eine ſehr koſtbare Perle zu einer Perlkette und ging. Nachdem ſie noch geſagt: „du darfſt nicht wiederkommen" verſchwand ſie wieder in ihrer Höhle. Der Brahmane nahm die Perle, verwünſchte ſeines Sohnes Unverſtand und ging nach ſeinem Hauſe. Daher ſage ich:

138. Sieh' wie mein glänzender Gürtel und meine Haube iſt verletzt! durch keine Lieb' erſtarkt Freundſchaft, die erſt gebrochen, dann erneut.

So wird durch deſſen Tod deine Herrſchaft nothwendigerweiſe ungefährdet ſein.'

Nachdem er dieſe Rede deſſelben gehört, fragte er den Krüräkſcha: „Lieber! was denkſt du aber?" Dieſer antwortete: „Majeſtät! das iſt grauſam, was jener geſagt hat. Denn einen der ſchutzflehend genaht iſt, tödtet man nicht. Schön wahrlich iſt folgende Erzählung:

139. Es wird erzählt, daß eine Taube, zu der ihr Feind ſchutzflehend kam, ihn der Vorſchrift gemäß ehrte und ſpeiſt mit ihrem eignen Fleiſch."

Arimardana ſagte: „Wie war das?" Krüräkſcha erzählte:

Siebente Erzählung.

Der Jäger und die Tauben. [1109])

140. Ein Vogelſteller grauſamen Herzens und von gemeinem Sinn, der Weſen Todesgott ähnlich, ſchweift' einſt im großen Wald umher.

141. Keinen gab es der ſein Freund war, kein Blutsfreund, kein Verwandter rings, alle hatten ihn verlaſſen wegen ſeines grauſamen Thuns.

Es heißt ja:

142. Schlechtgeſinnte und grauſame, Lebend'gen Leben Nehmende, ſtößen, ähnlich wie Giftſchlangen, allen Geſchöpfen Schrecken ein

143. Mit einem Käfig in Händen, einer Schlinge und Keule auch, schweifte er in dem Wald immer nachstellend allem Lebenden.

144. Als er nun eines Tags schweifte im Wald, da fiel in seine Hand ein Taubenweibchen und dieses sperrt er in seinen Käfig ein.

145. Indeß er noch im Wald, wurde alles ringsum von Wolken schwarz und ein gewalt'ger Sturmregen erhob sich, wie am End' der Welt.

146. Darauf mit angsterfülltem Herzen zitternd wieder und wiederum, eine Schutzwehr für sich suchend, eilt er zu einem Baume hin.

147. Sowie er einen Augenblick nun reinbestirnt den Himmel sieht[111]), da berührt er den Baum, sprechend: „Wer immer hier auch wohnen mag,

148. „Zu diesem komm' ich Schutz suchend, dieser bewahre allerwärts mich, welcher ich vor Frost zittre und vor Hunger ohnmächtig bin!"

149. Nun wohnt' auf dieses Baums Zweigen seit langer Zeit ein Täuberich, der getrennt von seinem Weibchen, von schwerem Schmerz gepeinigt klagt:

150. „Es ist ein großer Sturmregen und meine Liebe kommt nicht heim und ohne sie ist ganz öde diese meine Behausung mir.

151. „Selig ist das Geschöpf wahrlich, das eine Gattin hat wie sie, dem Manne treu und ihn liebend, nur einzig auf sein Wohl bedacht.

152. «Nicht das Haus ist Haus» sagt man, «die Hausfrau wird das Haus genannt.» Denn ein Haus, das ohne Hausfrau, wird wildem Walde gleich geacht't."

153. Das Taubenweibchen im Käfig, als es des Gatten Klage hört, die Schmerzerfüllte war freudvoll und entgegnete dieses Wort:

154. „Die verdient nicht der Frau Namen, die nicht dem Mann zur Freude lebt; wenn sich des Weibs der Mann freuet, dann sind auch alle Götter froh.

155. „Gleich einem von dem Waldbrande mit Blüt' und Blatt verzehrtem Strauch soll zu Asche das Weib werden, das dem Manne nicht Freude schafft.[1111])

156. „Mäßig ist was der Vater spendet, mäßig was Mutter und was Sohn; doch den maßlos spendenden Gatten welche Gattin verehrt nicht den?"[1112])

Und ferner sagte sie:

157. „Höre, Geliebter! aufmerksam[1113]) den Rath, den ich dir geben will: selbst mit dem Leben mußt stets du beschützen, wer um Schutz dir naht.

158. „Dieser Vogelsteller liegt hier Zuflucht suchend in deinem Haus, gequält von Kälte und Hunger: vollzieh' die Pflicht der Gastlichkeit!

Es wird auch überliefert:

159. „Wer einen Gast der Nachts nahet, nicht nach seinem Vermögen ehrt, der erhält dessen Bösthaten und er nimmt seine guten mit.[1114])

160. „Auch sei jenem nicht feindselig, weil er deine Geliebte fing; mich fingen meine eignen Thaten, die Banden meines frühern Thuns.

Denn:

161. „Armuth, Krankheit, sowie Leiden, Gefängniß, Lasterhaftigkeit: das ist die Frucht der Sterblichen, von ihrer eignen Sünden Baum.

162. „Darum laß jeden Haß fahren wegen meiner Gefangenschaft! laß deinen Geist dem Recht dienen und verehr' ihn, wie sich's gebührt."

163. Sobald er dies ihr[1115]) Wort hörte, das der Tugend entsprechend war, so naht der brave Täubrich sich und sprach zum Vogelsteller so:

164. „Lieber! du bist mir willkommen! sage was kann ich für dich thun? auch magst du keinen Gram hegen: du bist in deinem eignen Haus."

165. Diese Rede gehört habend, antwortet' er dem Vogel

so: „Täubchen traun! mich quält Kälte, verschaff' mir vor dem Froste Schutz!"

166. Diese geht und holt Kohlen und machte damit Feuer an [1116]) und entzündet alsdann schleunig in trocknen Blättern helle Glut.

167. Darauf, nachdem es hell brannte, da sprach zu ihrem Schützling sie: „erwärme dir vertrau'nsvoll nun deine Glieder hier ohne Furcht! doch hab' ich nichts hier vorräthig, womit ich deinen Hunger still'. [1117])

168. „Mancher einer besitzt tausend, ein andrer hundert, andre zehn: doch ich bin arm ob meiner Sünden und nähr' mich selber nur mit Müh'.

169. „Wer nicht mal einen Gast fähig ist, mit Speise zu sättigen, zu welchem Nutzen weilt dieser in diesem jammervollen Leib?

170. „Drum will ich meinen schmerzvollen Körper verwenden so, daß ich nicht mehr zu sagen brauch': «nichts hier», wenn sich ein Dürftiger mir naht."

171. Indem er so sich selbst tadelt, aber den Vogelsteller nicht, sprach er: „ich werde dich sätt'gen, warte nur einen Augenblick!"

172. So sprechend, schritt der Rechtschaff'ne mit hocherfreutem Innersten ringsherum um das Glutfeuer und dann hinein, als wär's sein Haus.

173. Des Vogelstellers Herz aber, als er die Taube in die Glut sich stürzen sah, ergriff heft'ges Mitleid und er sprach Folgendes:

174. „Der Mensch, welcher begeht Sünde, der liebt sicher sich selber nicht, denn die Sünde, die er übte, die geräth ihm zu eignem Leid.

175. „Ich hier, welcher ich Sünd' übte, stets der Sünde ergeben war, ich fahre, deß ist kein Zweifel, in den schrecklichen Höllenschlund.

176. „Wahrlich, mir ist — dem Todtschläger — ein Musterbild hier schön gezeigt in der Taube, die großherzig ihr eigen Fleisch zur Speise bot. [1118])

177. „Vom heut'gen Tage an will ich den Leib, jeglicher Luſt beraubt, einem winzigen Bächlein gleich zur Sommerzeit, austrocknen. [1119])

178. „Kälte ertragend, Wind, Hitze, abgemagert, mit Schmutz bedeckt, unter mancherlei Art Faſten will ich die höchſte Buße thun."

179. Seinen Knittel, ſowie Spieß auch zerbrach der Vogelſteller dann, nicht minder Netz und auch Käfig, und ließ das Taubenweibchen frei. [1120])

180. Das Täubchen drauf, befreit von dem Vogelſteller, als ſie im Feu'r ihren Gatten erblickt, jammert, das Herz von Kummer ſchwer gequält.

181. „Das Leben kann mir nichts helfen, o Gebieter! da du nicht mehr. Welchen Nutzen gewährt Leben einem armen verlaſſ'nen Weib?

182. „Das Selbſtgefühl, des Geiſts Hoheit, die Ehrfurcht der Verwandten auch, über Diener und Magd Herrſchaft: alles endet im Witwenſtand."

183. Nachdem ſie ſo mit viel Worten jämmerlich und voll Schmerz geklagt, ſtürzt auch das treue Weib ſelber ſich in dieſelbe Flammenglut.

184. Das Täubchen, himmliſche Kleider tragend, geſchmückt mit himmliſchen Zierathen, ſieht darauf ihren Gatten auf Götterwagen ſtehn.

185. Und er in himmliſchem Leibe ſprach, der Wahrheit gemäß, zu ihr: „Ach, du Schöne! Du thatſt recht dran, daß du mir nachgegangen biſt.

186. „Fünfunddreißig Millionen Jahr ſoviel Haar' am Menſchenleib, ſo lange wohnet im Himmel das Weib, das ihrem Manne folgt." [1121])

187. Der Taubengott genoß täglich des Sonnenunterganges [1122]) Luſt, ſie ihres Täubrichs Sonnenhimmel, als Folge früheren Verdienſt's.

188. Von Freud' erfüllt alsdann ging der Vogelſteller

zum dichten Wald, verletzte nimmermehr Lebend'ges und war von tiefer Reue voll.

189. Als er da einen Waldbrand sah, stürzt' er sich, alles Strebens frei, hinein, und jeder Schuld ledig, gelangt' er zu des Himmels Freud'.

Daher sage ich:

190. Es wird erzählt, daß eine Taube, zu der ihr Feind, schutzflehend, kam, ihn, der Vorschrift gemäß, ehrte und speist mit ihrem eignen Fleisch."

Nachdem er dies gehört, fragte Arimardana den Diptâkscha: „Was ist deine Meinung in dieser Lage?" Dieser antwortete: „Majestät! Er darf nicht getödtet werden! Denn:

191. Die mich immer verabscheuet, drücket mich heute fest an sich! Heil dir! O du, mein Lustspender! Nimm alles hin, was mir gehört. [1123])

Und der Dieb sagte:

192. Ich sehe nichts, was dir zu nehmen; wird einmal was zu nehmen sein, dann will ich wieder herkommen, wenn jene dich nicht an sich drückt."

Arimardana fragte: „Wer ist die, die einen nicht an sich drückt, und wer ist dieser Dieb? Ich möchte das ausführlich hören!" Diptâkscha erzählte:

Achte Erzählung.

Der alte Ehemann und die junge Frau.

An einem gewissen Orte wohnte einmal [1124]) ein alter Kaufmann, Namens Kâmâtura. *) Dieser heirathete, da seine Frau gestorben war, die Tochter eines armen Kaufmanns, in welche er sich sehr verliebt hatte, und gab [1125]) für sie eine große Summe Geldes. Sie aber, von Leid überwältigt, vermochte den alten Mann nicht einmal anzusehen. Denn es ist ja richtig:

*) „von Liebe krank".

193 (193. 194). Das weiße Feld, welches vom Haar auf dem Haupt gebildet, die Stelle, die Männern die höchste Verachtung zuzieht, umgeben, gleich einem durch Knochen hervorgehobnen Tschándálaborn, Mädchen im weitest entfernten Umweg. [1126])

Und so:

194 (195). Gekrümmt ist der Körper; zusammengefallen der Gang; die Zähne verloren, die Sehkraft geschwächt, die Schönheit vernichtet, der Mund voll Speichel stets, die Verwandten folgen nicht seinen Worten und die Frau gehorcht nicht mehr. Weh! weh! dem altergeschlagnen Mann! Der Sohn sogar verachtet ihn. [1127])

Als diese nun mit abgewandtem Gesicht sich auf demselben Lager mit ihm befand, da drang ein Dieb ins Haus. Sie aber, da sie den Dieb erblickte, gerieth in Furcht und schloß ihren obgleich alten Mann fest in ihre Arme. Dieser aber, dem vor Verwunderung alle Haare seines Körpers entzückt in die Höhe starrten, dachte bei sich: „Ha! Warum drückt sie mich heut' an sich?" Wie er genau zusieht, und in einem Winkel des Hauses einen Dieb erblickt, da dachte er [1128]): „Sicher umarmt sie mich aus Furcht vor diesem." Dies einsehend, sagte er:

195 (196). „Die mich immer verabscheuet, drücket mich heute fest an sich. Heil dir! o du, mein Lustspender! Nimm alles hin, was mir gehört!"

Nachdem er dies gehört, sagte der Dieb:

196 (197). „Ich sehe nichts, was dir zu nehmen; wird einmal was zu nehmen sein, dann will ich wieder herkommen, wenn jene dich nicht an sich drückt.

So denkt man selbst an das Beste eines Diebes, der einem Gutes erwies; geschweige eines schutzflehenden. Obendrein [1129]) wird dieser, da er von jenem schlecht behandelt ist, dazu dienen, uns zu verstärken und uns ihre Höhle zu zeigen. Aus diesem Grunde darf er nicht getödtet werden."

Nachdem er dies gehört, fragte Arimardana den andern Minister Pakránáśa: „Lieber! Was ist unter diesen Umständen zu thun?" Dieser sagte: „Majestät! er darf nicht getödtet werden. Denn:

197 (198). Feinde sogar, die sich streiten, dienen häufig zum Besten uns: dem Diebe dankte er's Leben, dem Dämon seiner Kühe Paar." [1130])

Arimardana sagte: „Wie war das?" Vikramâsa erzählte:

Neunte Erzählung.

Wenn sich die Bösen zanken, kommt's den Guten zu gut.

In einem gewissen Ort lebte ein armer Brahmane, Namens Drona, welcher, obgleich reich an Geschenken, wie man sie den Brahmanen gibt, sich stets alles Genusses von schönen Kleidern, Salben, duftenden Kränzen, Schmucksachen, Betel und Aehnlichem enthielt, von ungekürztem Kopfhaar, Bart, Nägeln und Körperhaar bedeckt war und seinen Leib durch Kälte, Hitze, Wind, Regen und Aehnliches hatte ausdörren lassen. Diesem schenkte ein wohlhabender Mann, der für sich opfern zu lassen pflegte, aus Mitleid ein Paar junger Kühe, und indem sie der Brahmane von Jugend auf mit den erforderlichen Dingen, wie Butter, Oel, Heu und so weiter auffütterte, wurden sie sehr wohlgenährt. Da sie nun ein Dieb sah, dachte er auf der Stelle bei sich: „Dieses Paar Kühe will ich dem Brahmanen stehlen!" Nachdem er sich so entschlossen, versah er sich mit einem Strick, um sie zu binden, und machte sich auf den Weg. Da erblickte er, als er auf der Hälfte des Weges war, ein Geschöpf mit einer sehr spärlichen, aber scharfen Zahnreihe, mit einer Nase, so hoch wie ein Bambusbaum, mit großen, rothgeränderten Augen [1131]), mit einer gewaltigen Muskelstärke, mit verkrümmtem Körper, mit dürren Backen, und Bart, Haare und Körper braun wie ein starkes Opferfeuer. Nachdem er ihn erblickt, sagte der Dieb, obwol von heftiger Furcht erschreckt: „Wer bist du?" Dieser antwortete: „Ich bin Satjavatschana *), ein Brahmanendämon [1132]); sage du nun auch, wer du bist!" Jener

*) „einer, der seinem Worte getreu ist".

ſprach: „Ich bin ein Dieb, Krûrakarman *); ich hab' mich auf den Weg gemacht, um einem armen Brahmanen ein Paar Kühe zu ſtehlen.“ Da faßte der Dämon Vertrauen zu ihm und ſagte: „Lieber! Es iſt die Stunde, wo ich meine ſechste Mahlzeit zu mir nehme. Drum will ich jetzt dieſen Brahmanen freſſen. So trifft ſich's denn gut: wir haben beide grade denſelben Weg.“ Darauf gingen ſie ſelbander dahin und ſtellten ſich in ein Verſteck, um eine Gelegenheit abzupaſſen. Als nun der Brahmane anfing einzuſchlafen und der Dieb ſah, daß der Dämon ſich aufmachte, um ihn zu freſſen, ſagte er: „Lieber! Das iſt nicht anſtändig; denn erſt muß ich das Paar Kühe haben; dann kannſt du den Brahmanen freſſen.“ Der Dämon ſagte: „Der Brahmane könnte ja durch das Gebrüll der Kühe aufwachen; dann wäre mein Anſchlag vereitelt.“ Der Dieb dagegen ſagte: „Wenn dir aber, während du dich ans Freſſen machen willſt, nur das kleinſte Hinderniß dazwiſchenkommt, dann kann ich das Paar Kühe nicht wegnehmen. Ich muß alſo erſt das Joch Kühe geſtohlen haben; hinterher magſt du den Brahmanen freſſen!“ Indem ſie nun ſo beide, jeder „ich zuerſt!“ „ich zuerſt!“ um die Wette ſchrien, entſtand ein ſolches Gezank, daß der Brahmane durch ihr wechſelſeitiges Geſchrei aufwachte. Darauf ſagte der Dieb zu ihm: „Brahmane! Dieſer Dämon will dich freſſen.“ Der Dämon dagegen rief: „Brahmane! Dieſer Dieb will dir dein Paar Kühe ſtehlen.“ [1133]) Nachdem der Brahmane dies gehört, ſtand er auf, ſagte andächtig das Gebet an ſeine Schutzgottheit her und ſchützte ſo ſein Leben vor dem Dämon, ſeine Paar Kühe aber vor dem Dieb, indem er ſeinen Knittel ſchwang. Daher ſage ich:

198 (199). Feinde ſogar, die ſich ſtreiten, dienen häufig zum Beſten uns: dem Diebe danket er's Leben, dem Dämon ſeiner Kühe Paar.“ [1130])

*) „der grauſame Thaten Thuende“.

Arimardana, nachdem er dessen Rede erwogen hatte, fragte alsdann auch den Präkârakarna: „Saq! Was denkst du denn hierüber?“ Dieser antwortete: „Majestät! Er darf in der That nicht getödtet werden. Denn wenn wir sein Leben schonen, wird uns vielleicht die Zeit in gegenseitiger Freundschaft angenehm hinfließen. Man sagt auch:

199 (200). Die Wesen, welche nicht wahren eins des andern Geheimnisse, die kommen gleich der Bauchschlang' und der des Ameisenhügels um.“

Arimardana fragte: „Wie war das?“ Präkârakarna erzählte:

Zehnte Erzählung.

Die beiden Schlangen, die eine der andern Geheimniß verrathen.

In einer gewissen Stadt wohnte [1134]) ein König Devasakti. *) Dessen Sohne zehrte Tag für Tag ein Glied nach dem andern ab infolge davon, daß eine Schlange von den auf Ameisenhügeln hausenden sich in seinem Leibe befand. [1135]) Obgleich von guten Aerzten mit vielen Mitteln behandelt [1136]) und mit Anwendung der Arzneien, welche die besten Lehrbücher vorschreiben, erlangte er dennoch seine Gesundheit nicht. Da ging dieser Königssohn aus Verzweiflung in die Fremde. Nachdem er in irgendeiner Stadt seinen Almosengang vollendet hatte, brachte er seine übrige Zeit in einem großen Tempel zu. In dieser Stadt war ein König, Namens Bali, und dieser hatte zwei heirathsfähige Töchter. Diese kamen Tag für Tag bei Aufgang der Sonne zu des Vaters Füßen und erwiesen ihm ihre Verehrung. Da sagte die eine: „Siegreich mögest du sein, o großer König! durch dessen Gnade alle Freude empfangen wird!“ Die zweite aber sagte: „Du mögest genießen, o großer König! was dir bestimmt ist!“ Als er dies gehört, gerieth der König in großen Zorn und sagte: „He! Minister! Gebt diese ungeziemend Redende dem ersten besten Fremdling zur Frau, damit auch sie genieße, was ihr

*) „die Macht eines Gottes habend“.

bestimmt ist!" Nachdem dies mit dem Worte „Ja!" zugesagt war, wurde das Mädchen von den Ministern mit geringem Gefolge diesem Königssohn, welcher in dem Göttertempel seine Zeit zubrachte, zur Frau gegeben. Diese aber nahm den Gatten mit hocherfreutem Herzen, als ihr vom Glück beschieden, an und ging mit ihm in ein andres Land. Nachher hatte sie den Königssohn mit der Bewachung ihrer Wohnung in einer von der Stadt ziemlich entfernten Gegend am Ufer eines Teiches beauftragt und war selbst mit ihrer Dienerschaft weggegangen, um Butter, Oel, Salz, Reis und Aehnliches einzukaufen; als sie nun, nachdem sie ihre Einkäufe besorgt hatte, zurückkehrt, so war der Königssohn eingeschlafen und sein Kopf lag auf einem Ameisenhügel; aus seinem Munde heraus aber fraß eine Schlange, den Kopf aus ihrer Haut streckend, Luft. Und auf demselben Ameisenhügel war auch noch eine andre Schlange, die aus diesem herausgekrochen war. Indem sie sich gegenseitig erblickten, rötheten sich ihre Augen vor Zorn [1137]) und die auf dem Ameisenhaufen Befindliche sagte: „Hör', hör'! Du Bösewicht! Warum plagst du diesen am ganzen Leibe schönen Königssohn so sehr?" Die im Munde befindliche Schlange sprach dagegen: „Hör', hör'! Warum hast denn auch du, Bösewicht! die beiden Töpfe voll Gold in der Mitte des Ameisenhügels verzaubert?" [1138]) Auf diese Weise verriethen sie ihre beiderseitigen [1139]) Geheimnisse. Da sagte die Schlange auf dem Ameisenhügel wiederum: „He! Bösewicht! Kennt denn kein Mensch das Mittel gegen dich, daß [1140]) du nämlich durch einen Trank von zerriebenem aufgeblühtem Sephonanthus und Senf umkommst?" Drauf sprach die im Bauch hausende Schlange: „Kennt denn auch kein Mensch das Mittel gegen dich, daß du nämlich durch heißes Oel oder sehr heißes Wasser umkommst?" Und auf diese Weise hörte die Königstochter, hinter einem Strauch verborgen, die Reden beider, durch welche sie ihre Geheimnisse verriethen, und handelte denen gemäß. Nachdem sie ihren Gatten wieder vollgliederig und gesund gemacht und den gro-

ten Schatz gehoben hatte, ging sie in ihr Land zurück und, geehrt von Vater, Mutter und Verwandten, lebte sie vergnügt, nachdem sie den ihr vom Schicksal bestimmten Genuß erlangt hatte. Daher sage ich:

200 (201). Die Wesen, welche nicht wahren eins des andern Geheimnisse, die kommen gleich der Bauchschlang' und der des Ameisenhügels um."

Nachdem er auch dies gehört, gab auch Arimardana selbst seine Beistimmung dazu. Als nun Raktâkscha sah, daß dies geschah, spottete er innerlich und sagte wiederum: „Weh, weh! Ihr habt den Herrn durch falschen Rath zu Grunde gerichtet. Man sagt auch:

201 (202). Wo geehrt wird, wer ehrunwerth, und verachtet, wer ehrenwerth, da stellen ein sich drei Dinge: Hungersnoth, Pestilenz und Krieg.

Und so:

202 (203). Den Thor beschwichtigen gute Worte, wird auch die Sünd' vor seinem Aug' vollzogen: sieh! der Zimmermann trägt auf dem Kopf Weib und Galan." [1141])

Die Minister sagten: „Wie war das?" Raktâkscha erzählte:

Elfte Erzählung.

Der Zimmermann und sein treuloses Weib.

In einem Orte wohnte einmal [1142]) ein Zimmermann, Namens Vîradhara *); der hatte eine Frau, Kâmadamanî. **) Die war wollüstig und hatte einen schlechten Ruf bei den Leuten. Er aber, da er sie auf die Probe stellen wollte, dachte bei sich: „Wie kann ich sie wol auf die Probe stellen? Denn es heißt auch:

203 (204). Wenn einst des Feuers Glut kalt ist und sehr glühend des Mondes Strahl, dann mögen auch die Frau'n keusch sein, sowie die Bösewichter gut.

---

*) „einen Mann tragend".

**) „Bezähmerin des Liebesgottes".

Ich weiß, daß sie, der Leute Gerede zufolge, unkeusch ist. Man sagt ja:

204 (205). Was weder in den profanen noch heil'gen Schriften gesehn, gehört, das freilich weiß die Welt: alles, was nur in Brahma's Ei geschieht." [1143])

Nachdem er so erwogen hatte, sagte er zu seiner Frau: „Liebe! Morgen früh werde ich nach einem andern Dorf wandern; darauf werden einige Tage hingehn. Du mußt deshalb einige angemessene Reisezehrung besorgen!" Sie aber, nachdem sie dies gehört, ließ voller Freude und Sehnsucht alles, was sie zu thun hatte, stehn und liegen und machte mit vieler Butter und vielem Zucker eine gekochte Speise zurecht. Sagt man ja doch mit Recht:

205 (206). Am regnigten Tage, in wolkiger Nacht, wenn der Regen im Wald und sonsten strömt, wenn der Mann in der Fremde, da freut sich das geile unzüchtige Weib. [1144])

Darauf stand er in der Frühe auf und verließ sein Haus. Sie aber, nachdem sie ihn hatte abreisen sehn, besorgte mit freudestrahlendem Gesicht Putz und Schmuck ihres Leibes und konnte kaum das Ende des Tages erwarten. Dann ging sie in das Haus ihres schon lange mit ihr bekannten Liebhabers und sagte zu ihm: „Mein schlechter Mann ist in ein andres Dorf gegangen. Du kannst also, sobald die Leute schlafen [1145]), in unser Haus kommen." Nachdem dies so geschehen war, kehrte der Zimmermann, welcher den Tag über im Walde zugebracht hatte, am Abend durch eine andre Thür in sein Haus zurück, legte sich unter das Bett und blieb da versteckt. Mittlerweile kam dieser Devadatta *) und ließ sich auf das Bett nieder. Als der Zimmermann ihn sah, wurde sein Herz von Zorn ergriffen und er dachte: „Soll ich aufspringen und ihn todt schlagen? Oder alle beide, wenn sie vor Wollust einge-

*) „von Gott gegeben" oder „den Gott gegeben", dieser Name dient aber statt jedes andern Unbekannten, wie bei den Römern Cajus.

ſchlafen ſind, ermorden? Doch ich will erſt ſehen, was ſie thut, und hören, was ſie mit ihm ſpricht!" Mittlerweile hatte ſie die Hausthür verſchloſſen und beſtieg das Bett. Indem ſie aber darauf ſtieg, ſtieß ihr Fuß an den Körper des Zimmermanns. Darauf dachte ſie: „Das muß ſicher der böſe Zimmermann ſein, der mich auf die Probe ſtellen will. Ich will ihm aber einen Frauenſtreich ſpielen." Während ſie ſo dachte, wurde Devadatta begierig, ſie zu berühren. Sie aber legte bittend die Hände zuſammen und ſagte: „O du Hochſinniger! Du darfſt meinen Leib nicht berühren! Denn ich bin meinem Gatten treu und ein ſehr keuſches Weib. Wo nicht, ſo fluche [1146]) ich dir, daß du in Aſche zerfällſt." Jener ſagte: „Wenn das iſt, warum haſt du mich denn gerufen?" Sie antwortete: „Oh! Höre mich aufmerkſam an! Heute in der Frühe ging ich zur Kapelle der Tſchandikâ [1147]), um die Göttin zu ſehen. Da erhob ſich plötzlich eine Stimme in der Luft: «Tochter! Was kann ich thun? Du biſt meine treue Verehrerin! Dennoch wirſt du binnen ſechs Monaten durch des Schickſals Willen Witwe ſein.» Darauf entgegnete ich: «Erbab'ne! Wie du das Misgeſchick kennſt, ſo kennſt du auch eine Hülfe dagegen. Gibt es alſo ein Mittel, wodurch mein Gatte ein Leben von hundert Jahren erreichen kann?» Darauf ſagte ſie: «Ja! Es gibt eins, und dieſes Mittel hängt von dir ab.» Da ich dies gehört, ſo ſagte ich: «O Göttin! Und wenn es um mein Leben ginge, thue es mir kund, damit ich es anwende!» Darauf ſagte die Göttin: «Wenn du heute mit einem fremden Mann daſſelbe Lager beſteigſt und dieſen umarmſt, dann trifft der Tod, der deinem Gatten bevorſteht, ihn, dein Gatte dagegen wird hundert Jahre alt werden.» Aus dieſem Grunde habe ich dich gerufen. Jetzt thue, was dir zu thun gut dünkt! Denn das Wort der Göttin wird ſich bewahrheiten, davon bin ich feſt überzeugt." Mit vor innerer Freude ſtrahlendem Geſicht verfuhr jener nun dieſemgemäß. Der thörichte Zimmermann aber, als er dieſe ihre Rede gehört, kroch mit vor Freude in die Höhe ſtarrendem

Haar unter dem Bett hervor und ſagte zu ihr: „Brav! du treue Gattin! Brav! du Zierde des Hauſes! Ich hatte, da mein Herz durch ſchlechter Leute Reden in Angſt gerathen war, unter dem Vorwand, nach einem andern Dorf zu gehn, mich unter dem Bett verſteckt, um dich auf die Probe zu ſtellen. So komm denn! Umarme mich! Du biſt die beſte [1148]) von allen ihren Gatten ergebenen Frauen; denn du haſt ſelbſt in den Armen eines fremden Mannes deine Keuſchheit bewahrt. Du haſt ſo gehandelt, um mein Leben zu verlängern und einen plötzlichen Tod von mir abzuwenden.“ Nachdem er ſo zu ihr geſprochen, umarmte er ſie voller Liebe, nahm ſie auf ſeine Schulter, und ſagte auch zu Devadatta: „O du Hochſinniger! Meine guten Werke [1149]) ſind es, die dich hierher geführt haben. Durch deine Gnade habe ich ein Leben erlangt, welches hundert Jahr dauern wird. Drum umarme auch du mich und komm auf meine Schulter!“ Bei dieſen Worten umarmte er den Devadatta, ſo ſehr er ſich auch ſträubte, und hob ihn mit Gewalt auf ſeine Schulter. Alsdann tanzte er, ſchrie: „O du ſtärkſter aller Keuſchheitshelden! Auch du haſt mir eine Wohlthat erwieſen!“ und Aehnliches, ließ ihn dann von der Schulter herabſteigen, lief allenthalben an den Thüren ſeiner Verwandten und ſo weiter herum und machte allerorten eine Schilderung von dieſer Tugend jener beiden. Daher ſage ich:

206 (207). Den Thor beſchwicht'gen gute Worte, wird auch die Sünd' vor ſeinem Aug' vollzogen: ſieh! der Zimmermann trägt auf dem Kopf Weib und Galan.

So ſind wir alſo ganz und gar mitſammt der Wurzel ausgegraben und zu Grunde gerichtet. Schön [1150]) wahrhaftig iſt dieſer Spruch:

207 (208). Für Feind' in Freundsgeſtalt gelten bei Weiſen die, die guten Rath verwerfen, aber empfehlen grade das Widerſpiel davon. [1151])

Und ſo:

208 (209). Selbſt gute Dinge gehn unter, wo Ort und

Zeit verkennende, unweise, Männer im Rath sitzen, wie Dunkel, wenn die Sonne naht." [1152])

Darauf begannen alle, ohne auf dessen Rede Rücksicht zu nehmen, den Sthiradschwin, nachdem sie ihn aufgehoben, in ihre Feste zu führen. Indem er nun geführt ward, sprach Sthiradschwin: „Majestät! Wozu mir, der ich jetzt gar nichts zu thun vermag und mich in diesem elenden Zustande befinde, diese gütige Aufnahme? Deshalb will ich mich in das flammende Feuer stürzen. Drum erweise mir die Gnade, mich durch das Geschenk eines Scheiterhaufens zu beehren." Da sagte Raktâkscha, welcher seine verborgene Absicht erkannt hatte: „Warum willst du dich ins Feuer stürzen?" Jener antwortete: „Ich bin doch nur euretwegen von Meghavarna in diesen unglücklichen Zustand versetzt; darum wünsche ich meine Rache an ihm zu löschen und eine Eule zu werden." Und als er dies gehört, sagte Raktâkscha, welcher der Regeln, nach denen ein König zu handeln hat, kundig war: „Lieber! Du bist schlau und in verstellter Rede geschickt. Denn wenn du [1153]) auch in eine Eulengebärmutter führest, würdest du dennoch deine Krähengebärmutter hoch schätzen. Man erzählt auch folgende Geschichte:

209 (210). Nicht die Sonne und nicht Wolke, nicht Wind, nicht Berg wählt zum Gemahl das Mäuschen, sondern Gleichart'ges: denn Art läßt nimmermehr von Art." [1154])

Die Minister fragten: „Wie war das?" Raktâkscha erzählte:

Zwölfte Erzählung.

Die verwandelte Maus soll sich einen Bräutigam wählen.

Am Ufer der Gangâ — welche Wellen führt, mächtig an weißem Schaum, der aufgeregt durch das Hin- und Herschießen der Fische, die erschreckt sind durch das Anhören des Gebrülls des gegen rauhe Felsen wogenden Wassers —, da ist ein Gefilde von Einsiedeleien, voll von Büßern, welche sich einzig mit der Vollziehung der Werke des Gebets, der Sinnenbändigung, der Buße, des Studiums der heiligen Schriften, des Fastens und der Meditation beschäftigen, welche nur nach sehr reinem, wenigem Wasser verlangen, ihren Körper durch den Genuß von Knollen, Wurzeln, Früchten und Wasser-

pflanzen kasteien, und weiter keine Bedeckung tragen, als einen aus Baumrinde gefertigten Schurz. Da war ein Familienhaupt, Namens Jádschnjavalkja. [1155]) Dieser hatte sich in der Tochter des Dschahnu (d. i. der Gangâ) [1156]) gebadet und war eben im Begriff, sich den Mund auszuspülen, als ihm ein Mäuschen, aus dem Munde eines Falken stürzend, in die Hand fiel. Nachdem er dies erblickt, setzte er es auf ein Feigenblatt, badete sich von neuem, spülte sich den Mund aus, vollzog die Sühne und übrigen Andachtsübungen, verwandelte dann das Mäuschen durch die Macht seiner Buße in ein Mädchen, ging mit diesem in seine Einsiedelei und sagte zu seiner Frau, die kinderlos war, Folgendes: „Liebe! Nimm hier diese an Tochterstatt an und erziehe sie sorgfältig!“ Darauf ward sie von ihr aufgezogen, geliebt und gepflegt; als [1157]) sie zwölf Jahr alt geworden war und die Gattin sah, daß sie heirathsfähig, sagte sie zu ihrem Gatten: „Hör', o Gatte! Siehst du nicht, daß die Zeit zur Verheirathung unsrer Tochter überschritten wird?“ Jener sagte: „Ganz richtig gesprochen! Man sagt ja:

210 (211). Von Göttern: Soma, Gandharven, dem Feuer werden Frau'n zuerst geliebt, von Menschen dann später; darum sind sie von Sünde frei. [1158])

211 (212). Soma schenkt Frömmigkeit ihnen, die Gandharven den süßen Ton, Feuer vollständige Reinheit: drum sind die Frauen sündenlos. [1159])

212 (213). Ohne Menses genannt gauri; rohini, wenn sie solche hat: wenn ohne Zeichen und Busen, heißet das Mädchen nagnikâ. [1160])

213 (214). Sowie die Zeichen eintreten, so liebet Soma auch die Maid, im Busen wohnen Gandharven und das Feuer im Monatsfluß.

214 (215). Drum leite man die Heirath ein, sowie das Mädchen Menses hat und sobald sie acht Jahr alt ist, wird empfohlen Verheirathung.

215 (216). Das erſte Zeichen, wie auch das zweite verletzt der Brüſte Paar, Liebesgenuß die andre Welt, und den Vater der Monatsfluß.

216 (217). Hat ſie aber die Monate, dann kommt ihr zu die freie Wahl: darum verlobt man unreif ſie, ſo ſprach Manu Svâjambhuva. [1161])

217 (218). Ein Mädchen, welches eh'los im Vaterhauſe die Zeiten ſieht, ſolches iſt unverheirathbar, ausgelaſſen und laſterhaft.

218 (219). Dem Beſten, Gleichen, ſelbſt Niedern ſoll eine ſchon Entwickelte der Vater raſch zur Frau geben, damit er nicht in Schuld verfällt.

Daher will ich ſie einem Gleichen zur Frau geben, keinem andern. Man ſagt auch:

219 (220). Nur wo beide an Reichthum gleich und beide gleich ſind an Geſchlecht, da geziemt ſich Eh', Freundſchaft, doch zwiſchen Stark- und Schwachen nicht. [1162])

Und ſo:

220 (221). Geſchlecht und auch Tugend und ob ein Schutzherr, Vermögen und Wiſſen und Leib und Alter: die ſieben Ding' erwäget der Weiſe, wenn er ſein Kind verheirathet, und weiter ſonſt nichts.

Wenn ſie es alſo zufrieden iſt, ſo will ich den erhab'nen Sonnengott rufen und ſie dieſem zur Frau geben." Jene ſagte: „Was wäre da auszuſetzen? Thu' es!" Darauf rief der Weiſe die Sonne. Durch die Macht der Anrufung vermittelſt Vedenſprüche kam die Sonne augenblicklich herbei und ſprach: „Erhab'ner! Warum rufſt du mich?" Dieſer antwortete: „Sieh! Hier ſteht mein Töchterchen. Wenn ſie dich wählt, ſo nimm ſie dir zur Frau!" Nachdem er dies geſagt, ſprach er zu ſeiner Tochter: „Tochter! Gefällt dir dieſer erhab'ne, die drei Welten erleuchtende Sonnengott?" Das Töchterchen ſprach: „Väterchen! Der iſt zu heiß. Den will ich nicht. Rufe irgendeinen andern Beſſeren!" Als nun der

Weise diese ihre Rede gehört hatte, fragte er die Sonne: „Erhab'ner! Gibt es irgendeinen, der mächtiger ist als du?" Die Sonne antwortete: „Ja! Es gibt einen Stärkeren [1163]) als ich: das Gewölk; durch dessen Bedeckung werde ich unsichtbar." Darauf rief der Weise auch das Gewölk herbei und sagte zu seiner Tochter: „Töchterchen! Soll ich dich diesem zur Frau geben?" Diese antwortete: „Das ist schwarz und kalt. Darum gib mich an irgendein andres mächtiges Wesen!" Darauf fragte der Weise auch das Gewölk: „Hör'! Hör'! Wolke! Gibt es irgendeinen, der mächtiger ist als du?" Das Gewölk antwortete: „Mächtiger als ich ist der Wind! Vom Wind getroffen, zerspring' ich in tausend Stücke." Nachdem er dies gehört, rief der Weise den Wind und sprach: „Töchterchen! Gefällt dir der Wind hier am besten zum Manne?" Sie antwortete: „Väterchen! Der ist überaus unstet. Laß lieber irgendeinen Mächtigeren kommen!" Der Weise sprach: „Wind! Gibt es einen noch Mächtigeren als du bist?" Der Wind sagte: „Mächtiger als ich ist der Berg. Denn wenn ich auch noch so stark bin, hält er doch, sich entgegenstemmend, mich aus." [1164]) Darauf rief der Weise den Berg herbei und sagte zu dem Mädchen: „Töchterchen! Soll ich dich diesem zur Frau geben?" Diese antwortete: „Väterchen! Der ist hart und starr. Drum gib mich einem andern." Der Weise fragte den Berg: „Hör'! König der Berge! Gibt es irgendeinen Mächtigeren als du bist?" Der Berg antwortete: „Mächtiger als ich sind die Mäuse, welche mit Gewalt meinen Körper zerspalten." Darauf rief [1165]) der Weise einen Mäuserich und zeigte ihr diesen und sagte: „Töchterchen! Soll ich dich diesem zum Weibe geben? Gefällt dir der Mäusekönig hier?" Sie aber, als sie diesen erblickte, dachte, „der ist von meiner eignen Gattung"; ihr Körper verschönte sich durch die vor Freude in die Höhe starrenden Haare und sie sagte: „Väterchen! Mach' mich zu einem Mäuschen und gib mich ihm zur Frau, damit ich die meiner Gattung vorgeschriebenen häuslichen Pflichten erfülle!" Er aber verwan-

delte ſie darauf durch die Macht ſeiner Buße in ein Mäuschen und gab ſie jenem zur Frau. Daher ſage ich:

221 (222). Nicht die Sonne und nicht Wolke, nicht Wind, nicht Berg wählt zum Gemahl das Mäuschen, ſondern Gleichart'ges: denn Art läßt nimmermehr von Art." [1164])

Aber [1166]) ohne auf Raktäſcha's Rede zu achten, wurde er zum Verderben ihres Geſchlechts zu ihrer Feſte geführt; und während er hingeführt wurde, lachte Sthiradſchivin in ſeinem Herzen und dachte:

222 (223). „Der, welcher, ſeines Herrn Beſtes anrathend, ſagte: «tödtet ihn!» der kennt einzig von all dieſen das wahre Weſen der Politik.

Hätten ſie gethan [1167]), was er rieth, ſo würde ſie auch nicht das geringſte Leid treffen." [1167]) Als ſie zum Thor der Feſte gekommen waren, ſagte Arimardana: „He! He! Gebt dieſem wohlgeſinnten Sthiradſchivin einen Platz, wie er ihn wünſcht!" Als er dies hörte, dachte Sthiradſchivin: „Ich muß doch an ein Mittel denken, ihr Verderben herbeizuführen. Das iſt nicht möglich, wenn ich mich in ihrer Mitte befinde. Denn ſie werden ſorglich auf mich Acht geben und meine Mienen und Aehnliches überdenken. Drum will ich meinen Sitz vor der Feſte einnehmen [1168]) und da meinen Plan ins Werk ſetzen." Nachdem er ſo beſchloſſen, ſprach er zum Eulenkönig: „Majeſtät! Was der Herr geſagt, iſt angemeſſen. Aber auch ich kenne die Geſetze der Lebensklugheit und will dein Beſtes. [1169]) Obgleich ich dich liebe und redlich bin, ſo bin ich doch nicht werth, mitten in der Feſte zu wohnen. Drum will ich hier an dem Thor der Feſte bleiben und, meinen Körper durch den Staub [1170]) deiner lotusgleichen Füße reinigend, dir täglich meine Verehrung erweiſen." Nachdem der König mit dem Worte „Ja!" dieſes erlaubt hatte, ſo brachten die Diener des Eulenkönigs, welche wohlſchmeckende Speiſe bereiteten, auf Befehl [1171]) des Eulenkönigs dem Sthiradſchivin Tag für Tag Nahrung von ausgewähltem Fleiſch. Darauf wurde er nach einigen Tagen ſtark wie ein Pfau. Als nun Raktäſcha ſah, wie Sthiradſchivin gepflegt ward, ſo ſagte er voll Erſtaunen zu den Miniſtern und dem Könige: „Ach! Bethört ſind die Miniſter und auch du! Das iſt meine Ueberzeugung. Man ſagt auch:

223 (224). Zuerſt war ich allein thöricht, alsdann der Vogelfänger auch, nachher der König ſammt Räthen: wahrlich ein ganzes Narrenhaus."

Jene ſagten: „Wie war das?" Raktäſcha erzählte:

Dreizehnte Erzählung.

Der Gold entleerende Vogel und die Thoren, die ihn beſaßen.

In einer gewiſſen Berggegend befindet ſich ein großer Baum. Und da wohnte ein Vogel, mit Namen Simbhuka*); in deſſen Entleerungen entſteht Gold. Dahin kam einſtmals ein Jäger, und der Vogel entleerte grade vor ſeinen Augen Excremente. Als nun der Jäger ſah, daß dieſe in demſelben Augenblicke, wo ſie niederfielen, ſich in Gold verwandelten, gerieth er in Verwunderung: „Ah! Von meiner Kindheit an [1172]) beſchäftige ich mich achtzig Jahre mit Vogelfang, habe aber noch kein einziges mal in den Excrementen eines Vogels Gold geſehen.“ Nachdem er ſo gedacht, ſtellte er an dem Baum eine Schlinge auf. Darauf ſetzte ſich dieſer thörichte Vogel, ohne Mistrauen im Herzen, wie früher da nieder und war augenblicklich in der Schlinge gefangen. Der Jäger aber löſte ihn los von der Schlinge, ſetzte ihn in einen Käfig und trug ihn in ſein Haus. Alsdann dachte er: „Was ſoll ich mit dieſem gefahrdrohenden Vogel anfangen? Wenn irgendeinmal jemand erfährt, daß er von dieſer Art iſt, und es dem König meldet, dann geräth ſicher mein Leben in Gefahr. Darum will ich ſelbſt den Vogel dem König darbringen.“ Nachdem er ſo überlegt, that er auch demgemäß. Aber auch der König, als er den Vogel ſah, gerieth in das höchſte Entzücken, riß ſeine Augen weit auf in ſeinem lotusgleichenden Angeſicht und ſprach folgendermaßen: „He da, ihr Wächter! Bewahrt mir ſorgfältig dieſen Vogel und gebt ihm Eſſen, Trinken und alles Uebrige, ſoviel er begehrt!“ Darauf ſagte aber ein Miniſter: „Wie kann man im Vertrauen auf das bloße Wort eines keinen Glauben verdienenden Jägers dieſen

*) In den Wurzelverzeichniſſen wird ein Verbum simbh mit der Bedeutung „tödten“ angeführt; danach hieß es „der Tödter“; allein das Verbum iſt ſehr zweifelhaft, daher der Name wol eher fremd.

Vogel verpflegen? Entsteht denn je in den Excrementen eines Vogels Gold? Drum befreie man diesen Vogel aus den Banden des Käfigs!" So wurde der Vogel auf die Rede des Ministers vom Könige freigelassen. Indem er in das hohe Thor trat, ließ er goldne Excremente fallen und nachdem er die Strophe:

„Zuerst war ich allein thöricht"

und so weiter recitirt hatte, flog er, wohin er Lust hatte, durch die Luft davon. Daher sage ich:

224 (225). Zuerst war ich allein thöricht, alsdann der Vogelfänger auch, nachher der König sammt Räthen: wahrlich ein ganzes Narrenhaus."

Diese aber beachteten durch die Feindschaft des Schicksals seine obgleich gute Rede wiederum nicht, sondern pflegten jenen auch ferner mit mancherlei Nahrung von trefflichem Fleisch und Aromatischem. Darauf rief Raktâkscha seine Schar zu sich und sagte ihr insgeheim: „Ach! Unser Gebieter hat Glück und Burg die längste Zeit gehabt: ich habe gerathen, wie ein angeerbter Minister spricht. Darum laßt uns jetzt zu einer andern Burgfeste unsre Zuflucht nehmen! Denn man sagt auch:

225 (226). Wer mit Bedacht handelt, der steht sich gut dabei, doch Kummer wird jenem zu Theil, der unbedacht; bejahrt und grau bin ich geworden hier im Wald; doch Höhlen hör' sprechen ich heut' zum ersten mal."

Sie sagten: „Wie war das?" Raktâkscha erzählte:

Vierzehnte Erzählung.

Der vorsichtige Schakal.

In einer gewissen Waldgegend wohnte ein Löwe, Namens Kharanakhara.*) Der schweifte einst mit vor Hunger abgezehrter Kehle hier und dort umher, stieß aber auf kein einziges Thier. Als darauf die Sonne unterging, kam er zu einer großen Berghöhle, trat hinein und dachte: „Sicher muß irgendein Thier in der Nacht in diese Höhle kommen! Drum

*) „scharfe Klauen habend".

will ich hier im Versteck bleiben!" Mittlerweile kam der Besitzer dieser Höhle, ein Schakal, Namens Dadhiputtscha *), heran. Wie der zusieht, so geht eine Spur von Löwentritten in die Höhle, führt aber nicht heraus. [1173]) Darauf dachte er: „O weh! Ich bin verloren! Da muß nothwendig ein Löwe hineingegangen sein. Was soll ich nun thun? Wie werd' ich Sicherheit erlangen?" Nachdem er so überlegt, fing er an, an der Thür stehend, zornig zu rufen: „He da, Höhle! He da, Höhle!" Nachdem er so gerufen, schwieg er still und sprach dann von neuem: „He! Erinnerst du dich denn nicht, daß ich mit dir das Uebereinkommen getroffen habe, daß ich dich begrüße, wenn ich von auswärts komme, und du mich einladen mußt? Wenn du mich also nicht anrufst, so werde ich in diejenige zweite Höhle gehn, die mich nachher anrufen wird." Als aber der Löwe das hörte, dachte er: „Sicherlich ruft ihn die Höhle immer an, wenn er kommt; heute aber spricht sie aus Furcht vor mir keine Silbe. Sagt man ja doch mit Recht:

226 (227). Leute, welche vor Furcht beben, die können weder Hand noch Fuß noch irgendeinen Laut brauchen und erzittern gewaltiglich.

Drum will ich statt ihrer rufen, damit er dem Ruf folgt und mir zum Futter wird." Nachdem er so erwogen, stieß der Löwe für sie einen Ruf aus. Darauf wurde die Höhle vom Widerhall des Löwengebrülls erfüllt und setzte auch die übrigen in der Ferne befindlichen Thiere des Waldes in Schrecken. Der Schakal aber floh und recitirte diese Strophe:

227 (228). Wer mit Bedacht handelt, der steht sich gut dabei, doch Kummer wird jenem zu Theil, der unbedacht; bejahrt und grau bin ich geworden hier im Wald, doch Höhlen hör' sprechen ich heut' zum ersten mal.

Dasselbe denket auch ihr und gehet mit mir!" Nachdem er so gesprochen, ging Raktäkscha in Begleitung seiner ihm nachfolgenden Dienstmannen in ein entferntes andres Land.

*) „Milchschweif habend".

Nachdem nun Raktäkscha sich entfernt hatte, dachte Sthiradschiwin mit überaus erfreutem Herzen: „Ah! Das hat sich für uns gut gefügt, daß Raktäkscha weggegangen ist! Denn der ist weitsichtig; diese aber sind thörichten Sinnes; nun kann ich sie mit leichter Mühe vernichten. Denn man sagt auch:

228 (229). Ein Herrscher, der nicht weitsichtige, angeerbte Minister hat, dem wird unzweifelhaft baldigst vollständiges Verderben nahn.[1174])

Sagt man doch auch mit Recht:

229 (230). Für Feind' in Freundgestalt gelten bei Weisen die, die guten Rath verwerfen, aber empfehlen grade das Widerspiel davon.[1175])

Nachdem er so überlegt hatte, legte er Tag für Tag jedesmal ein kleines Stückchen Holz in sein Nest, um die Höhle anzuzünden; aber die thörichten Eulen merkten nicht, daß er sein Nest ausbaut, um sie zu verbrennen. Sagt man ja doch mit Recht:

230 (231). Den Feind hält er für seinen Freund, den Freund hasset und schädigt er, Glück dünket Unglück, Sünde Tugend dem vom Schicksal geschlagnen Mann.

Nachdem nun unter dem Vorwande, ein Nest zu bauen, an der Thür der Aeste ein Haufen Holz gesammelt war[1176]), ging Sthiradschiwin, als die Eulen nach Aufgang der Sonne die Kraft zu sehen verloren hatten, eilig zu Meghavarna und sagte zu ihm: „Herr! Es ist so weit gebracht, daß des Feindes Höhle verbrannt werden kann. Drum komm mitsammt deinem Gefolge! Laß jeden ein brennendes Scheitchen Holz nehmen und werfe sie an der Thür der Höhle in mein Nest, damit sämmtliche Feinde unter denselben Leiden umkommen, als ob sie in der Hölle in Töpfen gesotten würden." Nachdem er dies gehört, sprach Meghavarna voll Freude: „Väterchen! Erzähle deine Geschichte! Ich habe dich so lange nicht gesehen!" Dieser antwortete: „Kind! Jetzt ist es keine Zeit zum Erzählen. Denn wenn irgendein Spion diesem Feind verrath, daß ich hierher gegangen bin, so wird der Blinde, sobald er es erfährt, anderswohin abziehen. Drum eile! Man sagt auch:

231 (232). Sobald ein Mann sich aufs Zaudern legt, wo Raschheit von nöthen ist, dann verhindern, was er vor hat, aus Zorn die Götter sicherlich.

Und so:

232 (233). Denn jedes Werk, und vorzüglich ein solches,

das in Blüte steht, wird es nicht schleunig vollendet, so schlürfet seine Frucht die Zeit.[1177])

Drum werde ich dir, wenn ich nach Haus zurückgekommen bin und du den Feind erschlagen hast, alles ausführlich ungestört erzählen." Als jener diese Rede gehört, nahm er sammt seinen Dienstmannen jeder ein brennendes Scheitchen Holz mit der Spitze des Schnabels, und nachdem sie zum Thor der Höhle gekommen waren, warfen sie es in Sthiradschivin's Nest. Darauf wurden jene Eulen allsammt, sich der Worte des Raktäkscha erinnernd, aber ohne, weil die Thür geschlossen war, herauskommen zu können, in der Mitte der Höhle, wie in einem Höllenfeuer, gesotten und kamen um. Nachdem Meghavarna auf diese Weise seine Feinde bis auf den letzten Mann ausgerottet hatte, kehrte er wiederum zu derselben Burg auf dem Feigenbaum zurück. Darauf ließ er sich auf seinen Thron nieder und inmitten des Hofes fragte er den Sthiradschivin mit hocherfreutem Herzen: „Väterchen! Wie hast du mitten unter den Feinden eine so lange Zeit[1178]) zugebracht?" Darauf bin ich neugierig. Erzähle es; denn:

233 (234). Die Männer, welche rein handeln, stürzen lieber ins Feuer sich, als ein einz'ges Moment auch nur zu hausen in der Feinde Kreis."

Nachdem er dies gehört, sagte Sthiradschivin: „Lieber! Für einen treuen Diener, wenn er nach einer zu hoffenden Frucht begehrt[1179]), gibt es kein Leid! Denn es heißt auch:

234 (235). Wenn irgendein Weg durch drohende Gefahren Vortheil zu gewähren verspricht, so ist er mit weisem Bedacht zu betreten, sei er erhaben, oder niedrig selbst: denn sein' elefantenrüsselgleichen, mit der Sehne Anprall gezeichneten, großer Thaten erfahrenen Hände umwand mit seinen Armbändern, gleichwie ein Weib, Held Arddschuna.[1180])

235 (236). Selbst der Starke, o Männergebieter! der Weise, hält er's für zeitgemäß, muß wahrlich hausen bei einem wie Donnerschläge zu meidenden gemeinen selbst und sünd'gen Volk: hat nicht — die Hand mit dem Löffel beschäftigt, von Rauch geschwärzt, von Arbeit geplagt — sogar der überstarke Bhima als Koch im Matsjerpalast gelebt?[1181])

236 (237). Was ihm auch Unangenehmes zustößt, sei es nun gut oder tadelnswerth, der Weise führt, die Zeit bedenkend,

was er in Sinn gefaßt hat, aus: hat nicht der links auch den Bogen Spannende, die Hände schwielig vom zitternd-, schwer- und harten Gândiva-Anprall, Liebestänze getanzt, geschmückt mit Frauengürtel? [1182])

237 (238). Der Weise, hat er ein Ziel im Auge, bewältigt seinen eignen Glanz und, obgleich mit der wahrhaftigen Macht versehen, beugt er sich in Geduld, wo das Schicksal es heischt: trug nicht der herrliche Sohn des Dharma, obgleich mit Brüdern begabt, die gleich dem Götterkönig, dem Schatzgebieter und dem Todesgott, die drei Stäbe eines Büßers, lange Zeit sich peinigend? [1183])

238 (239). Der Kunti kräftige Söhne, obgleich an Schönheit, Adel reich, gingen dennoch als Kuhhirten in des Virâtafürsten Dienst. [1184])

239 (240). Selbst jene, die eine Sri *) gleichsam durch unvergleichliche Gestalt, durch der Jugend Gaben, durch Geburt im edelsten Haus, durch Schönheit: selbst diese gerieth in ungeziemende Lage durch des Schicksals Willen: hat nicht die Draupadî — stolz und verächtlich von den Mägden, denen sie eine Dienstmagd schien, angeherrscht — im Palast des Matsjerkönigs gemahlen Sandelholz?" [1185])

Meghavarna sagte: „Väterchen! Das Zusammenwohnen mit einem Feinde dünkt mir so schwer, wie das Gelübde, auf der Schneide eines Schwertes zu stehen." Jener sprach: „Majestät! So ist es! Aber ich habe noch an keinem Ort einen solchen Haufen von Thoren gesehen, und außer dem sehr weisen Raktâksha, welcher eine unvergleichliche Einsicht in viele Schriften besitzt, hatt keiner Verstand. Denn der erkannte, was ich im Herzen beabsichtigte: die andern Minister aber waren große Dummköpfe, die sich nur für Minister ausgaben, um davon ihren Lebensunterhalt zu haben, nicht die Wahrheit zu erkennen fähig, da sie nicht einmal dies durchschauten. Denn:

240 (241). Ein schlechter Knecht, der vom Feind kommt, denkt nur, wie er sich ihm versöhnt: gewichen von des Rechts Pfade, ist er für immer feig und schlecht.

---

*) die Gemahlin des Vischnu, die Personification alles Höchsten und Schönsten.

241 (242). In Sitzen, Liegen, Gehn, allen Gegenständen von Speis' und Trank legt dem Feinde der Feind Schlingen, sieht er ihn sorglos oder nicht.

242 (243). Deswegen soll sich sorgfältig der Weise schützen und mit Bedacht, als die Wohnung der drei Güter; Sorglosigkeit vernichtet ihn. [1186])

Mit Recht sagt man auch dieses:

243 (244). Wen quält nicht Krankheit, ißt er Ungesundes? wer macht nicht Fehler in Politik, hat er schlechte Minister? wen macht das Glück nicht stolz? wen trifft der Tod nicht? wen martert nicht Sinnengenuß, wenn er ihm fröhnet? [1187])

244 (245). Dem Gierigen geht der Ruhm verloren, dem Heimtückischen die Freundschaft, dem der arm an guten Werken sein Stamm, dem auf Besitz Erpichten die Tugend, dem Sinnlichen die Frucht der Wissenschaft, dem Unglücklichen die Freude, dem Fürsten, der einen sorglosen Minister hat, sein Reich. [1188])

Darum habe ich, o König! ein Gelübde, so schwer wie auf der Schneide eines Schwertes zu stehen, durch den Aufenthalt unter den Feinden vollzogen. Was du gesagt, das habe ich mit meinen eignen Augen genossen. Man sagt auch:

245 (246). Verachtung wählend und Achtung nachsetzend, soll der Weise sein Ziel gewinnen; denn ein Thor ist, wer nicht erreicht was er erzielt. [1189])

246 (247). Selbst auf der Schulter trägt seinen Feind der Weise, erheischt's die Zeit: von der großen schwarzen Schlange sind viele Frösche umgebracht." [1190])

Meghavarna sagte: „Wie war das?" Sthiradschivin erzählte:

Fünfzehnte Erzählung.

Die Schlange, die sich von den Fröschen reiten läßt.

In einer Gegend des Berges Varuna lebte [1191]) eine bejahrte schwarze Schlange, mit Namen Mandavischa.*) Die dachte in ihrem Herzen folgendermaßen: „Wie fang' ich es

*) „wenig Gift habend".

an, daß ich mir meinen Lebensunterhalt mit Leichtigkeit verſchaffe?" Darauf ging ſie zu einem Teich, der reich an Fröſchen war und zeigte ſich ſo, als ob ſie gleichgültig gegen alles Weltliche wäre. Indem ſie nun ſo daſtand, kam ein Froſch an den Rand des Waſſers und fragte ſie: „Liebe! warum gehſt du heute nicht wie ſonſt herum, um dir Nahrung zu verſchaffen?" Sie antwortete: „Lieber! woher ſollt' ich Unglückliche nach Speiſe verlangen? Denn geſtern Abend in der Dämmerung, als ich, mir Speiſe ſuchend, herumging [1192]), ſah ich einen Froſch. Ich richtete meine Bewegung ein, um ihn zu fangen. Er aber, da er mich erblickt hatte, hüpfte aus Furcht vor dem Tode weg zwiſchen Brahmanen, welche in das Studium der Heiligen Schrift vertieft waren, und ich bemerkte nicht, wohin er gerathen war. Darauf wurde mein Sinn durch etwas ihm Aehnliches beirrt und ich biß den Sohn irgendeines Brahmanen, mit Namen Dradhika *), welcher am Ufer des Teiches im Waſſer ſtand [1193]), in den Daumen. Darauf ſtarb dieſer augenblicklich, ich aber wurde von ſeinem ſchmerzergriffenen Vater verflucht: «Weil du Böſewicht! meinen Sohn, ohne daß er dir etwas zu Leid gethan hat, gebiſſen haſt, darum ſollſt du dieſer Sünde wegen den Fröſchen zum Reiten dienen und von der Nahrung leben müſſen, welche du von ihrer Gnade empfängſt!» Darauf bin ich hierher gekommen, um euch zum Reiten zu dienen." Von jenem wurde dies nun allen Fröſchen kund gethan. Drauf gingen ſie alle zuſammen hin und meldeten es dem Froſchkönig Dſchalapâda. **) Dieſer aber nun, indem er dachte: „Das iſt ſehr wunderbar!" verließ eilig, umgeben von ſeinen Miniſtern, den Teich und beſtieg der Schlange Mandaviſcha Nacken, die übrigen alle ſtiegen nach ihrer Rangordnung auf ihren Rücken. Um es kurz zu machen: diejenigen, die keinen Platz auf ihr erlangen konnten, liefen hinter ſie her. Mandaviſcha aber

*) „der Feſte" (Standhafte?")

**) „Waſſerfüße habend".

zeigte zu seinem eignen Vergnügen verschiedenförmige Gangarten. Dschalapâda nun, der durch die Berührung des Schlangenkörpers Freude empfand, sagte zu ihr:

247 (248). Nicht das Reiten auf Elefanten, nicht auf Rossen, auf Wagen nicht, nicht auf Männern gefällt so mir, wie das hier auf Mandavischa.[1194])

Eines Tages aber ging Mandavischa aus Verstellung so langsam als er nur konnte. Als er dies nun bemerkte, sagte Dschalapâda: „Lieber Mandavischa! warum geht das Reiten heute nicht so gut als sonst?" Mandavischa antwortete: „Majestät! aus Mangel an Nahrung habe ich heute keine Kraft zum Tragen." Da sagte jener: „Lieber! iß ein Paar gemeine Frösche!" Nachdem er dies gehört, war Mandavischa am ganzen Körper erfreut und sagte vergnügt: „Das ist eben der Fluch des Brahmanen über mich. Darum[1195]) bin ich über diese deine Erlaubniß in Freude versetzt." Darauf fing er augenblicklich an Frösche zu fressen und wurde in wenigen Tagen kräftig, und innerlich lachend sprach er voller Freude Folgendes:

248 (249). Die Frösche hier gar vielfältig durch List und Trug zuerst berückt, wie lange Zeit soll's wohl dauern, bis ich sie all' gefressen hab'." [1196])

Dschalapâda aber, dessen Herz durch Mandavischa's verstellte Rede bethört war, merkte auch nicht das allergeringste. Mittlerweile kam eine andre große schwarze Schlange in diese Gegend, und als sie sah, wie jene von Fröschen geritten wurde, gerieth sie in Verwunderung und sagte: „Kamrad! du läßt dich von denen reiten, die unsre Nahrung sind, das ist widersinnig!" Mandavischa antwortete:

249 (250). Das alles weiß ich vollständig, daß ich der Frösche Fuhrwerk bin: wart' nur, warum! wie beim Priester, der durch Kuchen blind werden soll." [1197])

Diese sagte: „Wie war das?" Mandavischa erzählte:

Sechzehnte Erzählung.

Der Brahmane und sein ehebrecherisch Weib.[1198])

In einem gewissen Orte lebte[1199]) ein Brahmane, mit Namen Jadschnjadatta.*) Der hatte eine ehebrecherische Frau, die ihr Herz an einen andern gehängt hatte, stets für ihren Liebhaber mit Zucker und geschmolzner Butter[1200]) Leckerbissen machte und sie diesem hinter dem Rücken ihres Mannes gab. Aber einst sah es der Mann und sagte zu ihr: „Liebe! wozu wird das gebacken?[1201]) oder wohin bringst du das immer? sag' mir die Wahrheit!" Sie aber, die ihren Kopf rasch bei der Hand hatte, antwortete mit lügnerischen Worten: „Nicht weit von hier ist eine Kapelle der erhab'nen Göttin. Dahin bringe ich, nachdem ich vorher gefastet habe, Opfer und mannichfache unvergleichliche Speisen." Darauf nahm sie all' dieses und machte sich vor seinen Augen auf den Weg zur Kapelle der Devi: „Denn", dachte sie, „wenn ich dieses der Devi darbringe, wird mein Mann denken, daß seine Brahmanin die ausgewählten Speisen stets zu der erhab'nen Göttin bringt." Während sie nun, nachdem sie zu der Kapelle der Devi gegangen war, zum Fluß herabsteigt, um sich zu baden und dies Werk des Badens vollzieht, kam ihr Mann auf einem andern Weg heran und stellte sich hinter den Rücken der Devi, sodaß er nicht gesehn werden konnte. Die Brahmanin aber, nachdem sie sich gebadet und zu dem Altar der Göttin gekommen war, besorgte die Ceremonien des Waschens, Salbens, Bekränzens, Beräucherns, Opferns und so weiter, verbeugte sich alsdann vor der Devi und sprach: „Erhab'ne! durch welches Mittel wird mein Mann blind werden?" Nachdem er dies gehört, sagte der Brahmane, hinter der Devi Rücken stehend, mit verstellter Stimme: „Wenn du diesem Manne immer Kuchen und andre Leckereien gibst, dann wird er bald blind sein." Die Ehebrecherin aber, deren Herz durch die verstellte Rede getäuscht war, gab nun ebendieses dem

*) „vom Opfer gegeben", oder „den das Opfer geben möge".

Brahmanen beständig. Da sagte der Brahmane eines Tages: „Liebe! ich kann nicht ordentlich sehen.“ Als sie dieses hörte, dachte sie: „Das ist die Gnade der Göttin, die sich jetzt eingestellt hat.“ Darauf kam ihr herzliebster Galan jeden Tag zu ihr, indem er dachte: „was kann mir dieser blindgewordne Brahmane thun?“ Als der ihn aber einst ins Haus kommen und nahe bei sich sah, packte er ihn an die Haare und tractirte ihn mit Stockschlägen und Fußtritten und Aehnlichem so lange, bis er den Geist aufgab. Der schlechten Frau aber schnitt er die Nase ab und verstieß sie. Daher sage ich:

250 (251). Das alles weiß ich vollständig, daß ich der Frösche Fuhrwerk bin: wart' nur, warum! wie beim Priester, der durch Kuchen blind werden soll.[1197])

Fortsetzung der fünfzehnten Erzählung.

Darauf sagte Mandaviśca, innerlich lachend, mehrere mal hintereinander: „die Frösche schmecken sehr verschiedenartig.“ Dśalapâda aber, da er dieses hörte, fragte ihn mit sehr erschrecktem Herzen, was er gesagt habe: „Lieber! was hast du gesagt? das ist ein böses Wort!“[1202]) Er aber, um den Ausdruck seiner Gesinnung zu verbergen, sagte: „Kein Wort!“ Auf diese Weise bemerkte Dśalapâda, dessen Herz durch seine lügnerischen Reden bethört war, seine schlechte Absicht nicht. Um es kurz zu machen: auf solche Weise wurden von ihm alle zusammen gefressen, sodaß auch nicht einmal ein Samen von ihnen übrig blieb. Darum sage ich:

251 (252). Selbst auf der Schulter trägt seinen Feind der Weise, erheischt's die Zeit: von der großen schwarzen Schlange sind viele Frösche umgebracht.

Wie nun, o König! von Mandaviśca durch die Kraft des Verstandes die Frösche getödtet sind, so auch durch mich sämmtliche Feinde: und schon sagt man Folgendes:

252 (253). Das Feuer, das im Wald wüthet, verschont der Pflanzen Wurzeln doch, doch sammt der Wurzel entwurzelt die weich' und kalte Wasserflut.“[1203])

Meghavarna ſagte: „Väterchen! ſo iſt es wirklich, die welche hochgeſinnt ſind, die geben, im Gefühl ihrer hohen Kraft, ſelbſt wenn ſie in Misgeſchick gerathen, nicht auf was ſie begonnen haben.[1204]) Denn es heißt auch:

253 (254). Das iſt der Hohen Hoheit, der der Lebensweisheit Schmuck Tragenden: daß ſie nicht laſſen vom Begonnenen, ſelbſt wenn ſich ſchweres Leid erhebt.

Und ſo:

254 (255). Der Niedriggeſinnte beginnt nicht aus Furcht vor Hinderniſſen; der Mittelgeſinnte beginnt zwar, doch weicht er vor Hinderniſſen: der Hochgeſinnte aber verläßt das einmal Begonnene niemals und häuften ſich tauſendfach auch Hinderniſſe.[1205])

So iſt denn mein Reich durch dich von allen Gefahren befreit, indem du die Feinde bis auf den letzten Mann vernichtet haſt. Paßt es ſich ja doch auch nicht anders für die, die der Lebensweisheit kundig ſind. Denn es heißt auch:

255 (256). Der Weiſe, der nicht ein einz'ges Reſtchen von Feind, von Schulden und Feuer, und Krankheit läßt übrig, dem ſtößt keine Betrübniß zu.“[1206])

Jener ſagte: „Majeſtät! du biſt glücklich, da alles gelingt, was du begonnen haſt. Denn[1207]) Tapferkeit bewirkt nur was unumgänglich nothwendig iſt; was aber durch Weisheit vollbracht wird, das bewirkt vollſtändigen Sieg. Es heißt auch:

256 (257). Denn Feinde, die durch Schwerter erſchlagen, ſind nicht erſchlagen; doch Feinde, die durch Klugheit erſchlagen, die ſind erſchlagen: das Schwert erſchlägt allein nur der Menſchen Leiber; Klugheit erſchlägt das Geſchlecht und den Ruhm und die Stärke.

Wer alſo Weisheit und Manneskraft beſitzt, dem gelingen ſeine Unternehmungen ohne Mühe.

257 (258). Voran ſchreitet bei des Unternehmens Anfang die Einſicht: dann wird feſt der Wille; der Rath, ſelbſt beſchließend, geräth in keine Irrfahrt; fruchtreich blitzet die Ueberlegung, ſtolz bebet das Herz ſich und Freude füllet den Mann, der in preisliche That ſich einläßt.[1208])

Und ſo fällt Herrſchaft dem Manne zu, der Klugheit, Freigebigkeit und Heldenmuth in ſich vereinigt. Es heißt auch:

258 (259). Der Mann, welcher den Umgang liebt mit dem Freigebigen, Helden und Weisen, wird tugendhaft, dem Tugendhaften wird Reichthum, Reichthum bringt Glück, Glück Macht, und diese Herrschaft."

Meghavarna sagte: „Wahrlich, die Regeln der Lebensklugheit tragen auf der Stelle Frucht; denn dadurch, daß du sie hartnäckig befolgtest [1209]), ist Arimardana sammt seinen Dienstmannen mit Stumpf und Stiel von dir ausgerottet." [1210]) Sthirajivin sagte:

259 (260). In Dingen selbst, wo scharfe Mittel nöthig, ist doch im Anfang Unterwerfung anzurathen: der stolz hochanstrebende König der Bäume, der Wälder Zier, ist zu ehren, bevor er gefällt wird. [1211])

Denn das, o Herr! was unmittelbar erfolglos, oder mit schwerem Leid zu erreichen ist, ist doch nicht werth genannt zu werden. Schön sagt man auch:

260 (261). Der Unentschloßnen, Beharrlichkeit Scheuenden, bei jedem Schritt hundert Fehler Zeigenden Reden werden durch ihre Früchte Lügen gestraft und machen sich lächerlich in der Welt.

Und Verständige dürfen selbst bei leichten Unternehmungen nicht sorglos verfahren:

261 (262). „Ich werd' es können! mühlos ist es und leicht zu enden: wozu der Sorgfalt?" so nimmt wol mancher leicht, was er begonnen mit unbedachtem Sinn, und in Gram und Leiden, die gern zum Unglück sich gesellen, versinkt er. [1212])

So kann denn mein Gebieter jetzt, nachdem seine Feinde besiegt sind, wie früher, sich dem Schlaf hingeben. Man sagt auch dieses:

262 (263). In einem Haus, worin Schlangen nicht sind oder gefangen sind, da schläft sich's leicht; doch wo Schlangen sich stets zeigen, da schläft man kaum.

Und so:

263 (264) Wie wird dem ungeduldigen Herzen mußgenießende Ruhe zu Theil, ehe, strebend mit ehrbegier'gem Muthe, das Ziel der Thaten ist erreicht, die mit angestrengter Beharrlichkeit auszuführend, erhaben sind, Segenswünsche von den Liebenden bringen, die Höhe der Macht der Lebensweisheit zeigen, und führen zu der Wünsche Ziel? [1213])

So ruht denn gleichsam mein Herz aus, nachdem mein Unternehmen sein Ziel erreicht hat. So genieße denn jetzt lange Zeit — das Glück deines Schirms und deines Thrones unerschüttert — diese deine von allen Gefahren befreite Herrschaft, einzig beschäftigt mit den Schutz deiner Unterthanen [1214]) und vererbe sie so auf Kind, Kindeskind und alle ihre Nachkommen! Und auch:

264 (265). Ein Fürst, der nicht durch Schutz, Liebe sich seines Volkes Herz gewinnt, dessen Herrschaft ist ganz nutzlos, wie falsche Zitzen am Ziegenhals. [1215])

265 (266). Der Erdenfürst, welcher zur Tugend Liebe hegt, sich nicht den Wollüsten dahingibt, und liebt sein Volk, der freuet sich lang des mit wogender Fahn' und Schweif und weißem Schirm strahlenden Manngebietersglücks. [1216])

Auch darfst du dich nicht durch den Rausch des Glücks, indem du denkst: „ich bin im Besitz der Herrschaft" berücken lassen! denn schwankend ist die Macht der Könige [1217]); der Herrschaft Glück so schwer zu erklimmen wie ein Bambusbaum; geneigt zu plötzlichem Sturz; obgleich mit hundertfältiger Anstrengung gehalten, dennoch schwer zu halten; obgleich gepriesen und verehrt, am Ende trügerisch; wie das Geschlecht der Affen, zerstreuten und mannichfachen Sinnes; wie das Wasser auf einem Lotusblatt lose verbunden; wie des Windes Strom überaus unstet; wie der Verein mit dem Bösen, unsicher; schwer zu nahen, wie das Gift der Schlange; wie der Streif der Abendwolke nur einen Augenblick purpurfarben; wie eine Schar von Wasserblasen seinem Wesen nach vergänglich, wie eine Boa Constrictor undankbar [1218]), wie ein im Traum empfangner Haufen Goldes im selben Augenblick gesehn und verschwunden. Und auch:

266 (267). Zur Zeit, wo jemand zum Gebieter gesalbt wird, muß sich sein Geist rüsten für Mißgeschicke: denn das Gefäß, das zu der Salbung dienet, gießt gleichsam Unglück in dem Wasserstrom aus. [1219])

Und keinen wahrlich gibt es, den das Unglück nicht erreichen könnte. Es heißt auch:

267 (268). Des Rama Exil, des Bali Bezwingung, der Pânduſöhne Waldwanderung, der Vrischni's Vernichtung, des Königs Nala Verlust des Reichs, des Arrschuna Dienst als Tänzerin, und des Herrschers von Lânka Sturz erwägend, duldet der Mensch hier alles, was das Schicksal gebeut. Wer schützet wen? [1220])

268 (269). Wohin iſt Daſaratha gegangen, der im Himmel des großen Indra Freund war? wohin auch König Sagara, welcher das Meer umfriedigt hat? wohin der der Hand entſproßne Vainja, wohin Manu der Sonne Sohn? Sind ihnen nicht die Augen geſchloſſen, gefeſſelt vom mächt'gen Todesgott? [1221])

269 (270). Wohin iſt der Sieger der drei Welten, Mândhâtri? wohin Satjavrata? Wohin Nahuſcha, der König der Götter? Keſava wo, der Schriftkundige? Wir hören, wie Fürſten an Wagen reich, an trefflichſten Elefanten, ſitzend auf Sakra's Thron, von dem gewalt'gen Schickſal gehoben und wieder geſtürzt vom Schickſal auch. [1222])

Und auch:

270 (271). Hier dieſer König, dieſe Miniſter, dieſe Frauen und dieſe Luſtwälder auch: — er, ſie und ſie und dieſe — ein Blick des Tods — und ſie ſind hin.

So herrſche denn du, nachdem du der Herrſchaft Glück, unüet wie das Ohr eines wüthenden Elefanten, erlangt haſt, einzig feſthaltend am Rechte!"

Nachtrag zum dritten Buch.

Die zwölfte Erzählung, S. 262, erſcheint in den hamburger Handſchriften erſt im vierten Buch; zugleich iſt ihr eine beſondre Erzählung eingefügt, welche auf jenen Fall mitzutheilen iſt. Aber auch die zwölfte Erzählung ſelbſt weicht von der Kosegarten'ſchen Recenſion ſowie von der bei Somadeva, im Kalilah und Dimnah, wie auch im Hitopadeſa, insbeſondre im Anfang ſo ſtark ab, daß es mir dienlich ſcheint, dieſen ganz mitzutheilen, zumal da ſein Gehalt hier viel alterthümlicher zu ſein ſcheint. Leider ſind beide hamburger Handſchriften ſehr corrumpirt, ſodaß ich mich zu Conjecturen und Auslaſſungen genöthigt ſehe, welche, ſobald mir eine beſſere Handſchrift zugänglich ſein wird, ſich wahrſcheinlich beſeitigen und ergänzen laſſen werden.

Zwölfte Erzählung.

Die verwandelte Maus ſoll ſich einen Bräutigam wählen.

Einſt ging ein Seher, Namens Sâlankâjana [1223]), in die Ganga [1224]), um ſich zu baden. Während er nun der Sonne ſeine Verehrung erwieß, fing [1225]) ein Falke an dieſem

Orte vorn mit der Biegung seiner sehr scharfen Klauen ein Mäuschen. Als der Weise dies sah, so wurde sein Herz von Mitleid bewegt, er rief: „laß los! laß los!“ und warf zugleich mit einem Stückchen von einem Stein nach ihm. Diesem aber wurden durch den Steinwurf die Sinne verwirrt und er fiel zu Boden, indem er die Maus fahren ließ.[1226]) Das Mäuschen aber, vor Furcht zitternd bat: „schütze mich! schütze mich!“ und lief zu den Füßen des Weisen. Der Falke, nachdem er seine Besinnung wiedererlangt, sprach zu ihm: „O, Weiser! du hast nicht recht gehandelt, daß du mich mit einem Stein geworfen. Fürchtest du dich nicht vor Ungerechtigkeit? gib mir also jenes[1227]) Mäuschen zurück! wo nicht, so wirst du eine schwere Sünde auf dich laden.“ Der Weise sprach: „O böser Vogel! man muß ja doch das Leben der Lebenden schützen, die Bösen bestrafen, die Guten achten, die Aeltern und Lehrer verehren, die Götter preisen. Warum sprichst du also so unvernünftig.“ Der Falke sagte: „Du kennst nicht das seine Recht. Als der höchste Gott die Wesen schuf, hat er allen Lebendigen ihre Nahrung bestimmt; wie euch gekochte Speise, so sind uns Mäuse und Aehnliches zugewiesen. Warum tadelst du mich also weil ich nach meiner Nahrung begehre. Man sagt auch:

Die Speise, welche jedwedem bestimmt ist, bringt ihm keine Schuld; verbotne Speise bringt Sünde, deren enthalte man seinen Leib.[1228])

Wie berauschende Tränke von Brahmanen, wie Opferspeise vom Trunkenbold, ob Speise gleich, nicht gespeist werden dürfen, so von andern andres nicht.[1229])

Auf Nahrung beruht der Essenden Wohlsein und diese Nahrung gewährt kein Fest. Weswegen bestrafst du mich so ungerecht?[1230])

Dies ist aber auch nicht die Weise der Weisen. Denn diese sehen nicht, was sie sehen, hören nicht, was sie hören. Wird etwa die aus Begierde entstandene Thräne gepriesen?[1231])

Gleichen Sinns gegen Feind und Freund, dem Erdkloß,

Stein gleich an Gefühl, für Freunde, Feinde gleichgültig, partei-los zwiſchen Lieb' und Haß.[1232])

Auch die Guten ſowie Böſen ſcheiden ſich durch Gleichſinnig-keit: gut ſind ſolche, die vorwurfsfrei ſich guten Brauchs befleißigen.

Darum haſt du durch jene That dich verſündigt. Denn man ſagt auch:

„Laß los! laß los!" da fällt eines; „laß nicht los!" fällt das andre auch; wie er am Boden zwei ſiehet, denkt er: „Schweigen nützt jederzeit."

Sâlankâjana ſagte: „Wie iſt das?" Jener ſprach:

Erſte Erzählung.

Die Kleider der Heiligen.

An dem Ufer eines Fluſſes vollzogen drei heilige Brüder, mit Namen Ekata, Dvita und Trita[1233]) einſt zuſammen Buße, und während ſie ſich badeten, ſtanden, vermittelſt der Macht ihrer Buße, ihre gewaſchnen Kleider naß von Waſſer ohne alle Stütze mitten in der Luft, um nicht irgendeinen unreinen Theil[1234]) der Erde zu berühren. Da wurde einſt, wie von mir, ſo von einem Geier ein kleiner Froſch durch Liſt gefangen. Als er dies ſah, wurde das Herz des Aelteſten von Mitleid bewegt und er ſprach zu jenem, wie du[1235]) zu mir. In demſelben Augenblick fiel, weil er ſich in Dinge miſchte, die ihn nichts angingen, ſein gewaſchnes Kleid aus der Luft auf die Erde. Als dies der zweite ſah, gerieth er in Furcht und ſprach: „Laß nicht los!" Als auch deſſen Kleid herabfiel und der dritte alle beide gefallen ſah[1236]), ſchwieg er ſtill. Daher ſage ich:

„Laß los! laß los!" da fällt eines: „laß nicht los!" fällt das andre auch; wie er am Boden zwei ſiehet, denkt er: „Schweigen nützt jederzeit."

Fortſetzung der zwölften Erzählung.

Nachdem er dieſes gehört, ſagte der Weiſe lächelnd: ‚o du thörichter Vogel! das iſt der Charakter des Weltalters

gewesen. Denn im Weltalter der Wahrheit [1237]) entsteht eine Sünde, wenn man einen Schlechten auch nur anredet. [1238]) Daher diese durch das Ansprechen mit guter Rede das Herabfallen der Kleider bewirkten. [1239]) Jetzt herrscht aber das Weltalter der Schlechtigkeit. Da ist jeder ohne Ausnahme sündig; deshalb haftet keine Sünde ohne Handlung. Daher sagt man auch:

In den anderen Weltaltern stecken der Menschen Sünden an,
doch in diesem, dem schuldreichen, versündigt sich der Thäter nur.

Und so:

Durch Sitzen, Liegen, Geh'n, Reden und durch Essen mit Anderen, breitet im ersten Weltalter sich Sünde aus wie Oel im Meer.

Drum wozu unnützes Gerede? entferne dich! wo nicht, so werde ich dir fluchen."

Dann entwickelt sich die Erzählung weiter, wesentlich wie bei Kosegarten.

Viertes Buch.

Verluſt von ſchon Beſeſſenem.

Hier beginnt das vierte Buch, genannt „Verluſt von ſchon Beſeſſenem“; deſſen erſte Strophe iſt folgende:

1. Wer aus Thorheit ſich abſchwatzen läßt durch Schmeicheln, was er beſaß, der iſt ein Narr und betrogen, wie vom Affen das Krokodil. [1240])

Es wird nämlich erzählt: An einem gewiſſen Ort nah am Meere ſteht [1241]) ein großer Dſchambubaum, welcher beſtändig voller Früchte ſitzt, und da wohnte ein Affe, Namens Raktamukha.*) Da ſtieg einmal ein Krokodil, Namens Vikarâlamukha**), aus dem Waſſer des Meeres und legte ſich an dem Rand des mit ſehr weichen Sand verſehenen Ufers unter dieſem Baume nieder. Darauf ſprach Raktamukha zu ihm: „Hör! du biſt mir als Gaſt genaht! ſo iß denn die ambroſiagleichen Dſchambufrüchte, welche ich dir gebe! Es heißt auch:

2. Sei er Freund oder Feind, ſei er ein kluger oder dummer Mann, kommt ein Gaſt nach dem Allopfer, ſo hilft er dir ins Paradies. [1242])

3. Nicht werde bei dem Allopfer und Todtenopfer, wie Manu lehrt, ein Gaſt nach ſeinem Stand, Stamme, Wiſſen oder Geſchlecht gefragt.

4. Wer den vom weiten Weg müden, zu dem Allopfer kommenden Gaſt verehret, der wird kommen zur allerhöchſten Seligkeit.

5. Aus weſſen Haus ein Gaſt ſchreitet mit tiefem Seufzen ungeehrt, von dem entfernen ungnädig die Götter ſammt den Vätern ſich.“ [1243])

Nachdem er ſo geſprochen, gab er ihm Dſchambufrüchte. Jenes aber nachdem es dieſe gegeſſen und lange Zeit das Vergnügen ſeiner

*) „rothes Maul habend“.

**) „fürchterliches Maul habend“.

Unterhaltung genossen hatte, kehrte wieder nach seinem Hause zurück. So lebten diese beiden, der Affe und das Krokodil, im Schatten des Dschambubaumes ruhend und sich die Zeit mit mancherlei schöner Unterhaltung vertreibend, stets vergnügt. Das Krokodil aber gab die von den gegessenen übriggebliebenen Dschambufrüchte, wenn es nach Haus gekommen war, seiner Frau. Eines Tages aber wurde es von dieser gefragt: „Herr! wo bekommst du immer derartige ambrosiagleiche Früchte?“ Es antwortete: „Liebe! ich habe einen lieben Freund, einen Affen, Raktamukha mit Namen. Dieser gibt mir unter vorhergehenden Zeichen der Liebe diese Früchte.“ Da sagte sie denn: „wer immer solche ambrosiagleiche Früchte genießt, dessen Herz muß ganz wie Ambrosia sein. Wenn ich dir also als Gattin lieb bin, so gib mir dessen Herz, damit ich, nachdem ich es gegessen, frei von Alter und Tod, mit dir Freuden genieße.“ Jener sagte: „Sprich doch so etwas nicht! er ist ja unser Bruder geworden. Außerdem gibt er Früchte und darf deshalb nicht getödtet werden. Drum laß dieses ungerechte Gelüste fahren! Es heißt ja:

6. Eine Mutter gebiert erstens, zweitens aber gebiert das Wort; der Bruder, den das Wort zeugte, steht höher als der leibliche.“ [1244])

Drauf sagte das Krokodilweibchen: „Du hast noch nicht ein einziges mal meinen Worten entgegengehandelt. Drum wird das sicherlich ein Affenweibchen sein. Denn aus Liebe zu ihr verbringst du dort sogar den ganzen Tag. Nun kenn' ich dich durch und durch. Denn man sagt auch:

7. Kein erheiterndes Wort spendest du mir, selbst gebeten nicht, was ich wünsche: rasch und häufig seufzest du auf in der Nacht, wie des Feuers Flamme; locker ist dein Umfassen, wenn den Hals du umschlingest, dein Küssen gefühllos: denn eine andre, Bösewicht! ruht dir im Herzen und ist deine Liebste.“ [1245])

Er aber umfaßte die Füße seiner Gattin und sprach jammernd:

8. Indeß zu Füßen dir sinkend ich vor dir liege wie ein Knecht, willst du grundlos, o Herzliebste, in Zorn gerathen, Zürnende!?“

Sie aber, nachdem sie diese Rede gehört, sprach mit thränenbedecktem Gesicht:

9. Mit hundert Wünschen, o du Bösewicht! durch verstelltes Gekose reizend, erfüllt die Geliebte deinen Sinn ganz. Für mich ist da nicht der kleinste Raum noch übrig. Drum weg mit diesem nur verstellten Zubodensinken! [1246])

Uebrigens: wenn ſie dein Liebchen nicht iſt, warum willſt du ſie nicht tödten[1247]), obgleich ich es dir ſage? wenn es aber ein Affenmännchen iſt, wieſo dann dieſe große Liebe von dir zu ihm? Mit einem Wort: bekomme ich ſein Herz nicht zu eſſen, dann beginne ich um deinetwillen ein großes Faſten und faſte mich todt." Nachdem er dieſen ihren feſten Entſchluß erkannt hatte, wurde ſein Herz von Gedanken beängſtigt und er ſagte: „Ach! mit Recht wird folgendes geſagt:

10. Seſamſchminke, Thoren und Weiber, und Krebſe, ſowie Fiſche auch, Indigo und Trunkenbolde laſſen nicht los, was ſie gefaßt.[1248])

Was ſoll ich nun thun? wie kann ich den tödten?" Nachdem er ſo überlegt hatte, ging er zu dem Affen. Der Affe aber, da er ihn ſpät und ängſtlich herankommen ſah, ſagte: „Ah! Freund! warum kommſt du heute ſo ſpät? warum ſprichſt du nicht heiter und recitirſt keine ſchöne Sprüche?" Dieſer antwortete: „Freund! heute hat deines Bruders (d. i. meine) Frau ſehr harte Worte zu mir geſprochen: «Ha! du Undankbarer! komm mir nicht vor die Augen! denn Tag für Tag zechſt du bei deinem Freunde und zeigſt ihm nicht einmal die Thür deines Hauſes zur Wiedervergeltung. Dafür gibt es auch nicht einmal irgendeine Buße. Es heißt ja:

11. Für den Mörder eines Brahmanen, für Säufer, Schurken, Diebe und Gelübdebrecher gibt's Bußen, aber für Undankbare nicht.[1249])

Drum nimm meinen Schwager und bring' ihn zur Wiedervergeltung in unſer Haus! wo nicht, ſo ſiehſt du mich erſt in jener Welt wieder.» So von ihr angeredet, bin ich zu dir gegangen, und weil ich wegen deiner mit ihr Streit hatte[1250]) trat dieſe lange Verſpätung ein. Drum komm in mein Haus! deines Bruders Gattin erwartet dich ſehnſuchtsvoll, mit vier doppelten Gewändern angethan und mit würdigem aus Perlen, Rubinen und Aehnlichem beſtehenden Schmuck geziert, nachdem ſie die Umgebungen der Thür mit Empfangskränzen geſchmückt hat." Der Affe ſagte: „O! Freund! was meines Bruders Gattin geſagt, iſt ganz richtig. Denn es heißt auch:

12. Wie einen Ketzer ſoll meiden der weiſe Mann ſolch' einen Freund, der alles immer habſüchtig vor ſeinen Augen an ſich reißt.

13. Sie ſchenkt und läßt ſich beſchenken, erzählt und fragt nach Geheimniſſen, genießet und gewährt Genuß: ſo ſind der Liebe Zeichen ſechs.[1251])

Aber ich bin ein Waldbewohner und euer Haus iſt im Waſſer. Wie kann ich alſo dahin kommen? Drum führe lieber die Frau des Bruders hierher, damit ich ſie und ihren Segenswunſch empfange!" Jener ſagte: „Freund! unſer Haus iſt in einer ſehr lieblichen Gegend einer Inſel mitten im Meer. Drum beſteige meinen Rücken und reiſe vergnügt und ohne alle Furcht!" [1252]) Jener aber, nachdem er dies gehört, ſprach voller Freude: „Wenn dem ſo iſt, ſo laß uns eilen! wozu zögern?" [1253]) ſieh, ich habe deinen Rücken ſchon beſtiegen!"

Nachdem ſo geſchehen und der Affe das Krokodil im bodenloſen Meere ſchwimmen ſah, gerieth ſein Herz in Angſt und er ſagte zu ihm: „Bruder! laß uns ſo langſam als möglich gehen! mein Körper wird naß von den Wellen des Waſſers." Nachdem es dies gehört, dachte das Krokodil: „Er iſt, nun er ins bodenloſe Meer gelangt iſt, ganz in meinen Händen. Auf meinem Rücken ſitzend, kann er ſich kein Sesamkörnchen weit entfernen. Drum will ich ihm nur mein Vorhaben mittheilen, damit er noch ein letztes Gebet an ſeine Schutzgottheit richten kann." Dann ſagte er: „Höre Freund! du wirſt von mir, nachdem ich dich in Sicherheit gewiegt, auf Befehl meiner Frau zum Tode geführt; drum bete zu deiner Schutzgottheit!" Jener ſagte: „Bruder! was habe ich ihr oder auch dir zu Leide gethan, daß du eine Liſt erſonnen haſt, mich umzubringen?" Das Krokodil ſagte: „Sie hat ein Weibergelüſte gefaßt, dein Herz zu eſſen, welches durch den Genuß des Saftes der ambroſiagleichen Früchte gereinigt iſt. Deshalb habe ich dies gethan." Darauf ſprach der Affe, der den Kopf auf dem rechten Flecke hatte: „Lieber! wenn dem ſo iſt, warum haſt du mir das dort nicht gleich geſagt? denn mein Herz iſt immer wohlverwahrt in einer Höhlung des Dſchambubaums. Ich will es der Frau meines Bruders einhändigen. Warum haſt du mich nun, ohne daß ich mein Herz bei mir habe, hierher gebracht?" Nachdem das Krokodil dies gehört, ſagte es voller Freude: „Lieber, wenn dem ſo iſt, ſo gib mir dein Herz, damit das böſe Weib es ißt und aufhört mit Faſten. Ich will dich zum Dſchambubaum bringen." Nachdem es dies geſagt, kehrte es um und ging zu dem Fuße des Dſchambubaums zurück. Der Affe aber, nachdem er Hunderte von verſchiedenartigen Gelübden zu den Göttern gemurmelt hatte, gelangte mit Ach und Weh zu dem Ufer des Meeres zurück. Darauf ſprang er mit einem Sprung ſo weit und ſo raſch wie möglich auf denſelben Dſchambubaum und dachte bei ſich: „Ha! ſo hätte ich doch mein Leben gefunden! Sagt man doch mit Recht:

14. Nichtvertrauten vertrau' nimmer und trau' auch den Vertrauten nicht! Gefahr, die durch Vertrau'n aufwächſt, rottet bis auf die Wurzel aus. [1254])

So bin ich am heut'gen Tage gewiſſermaßen zum zweiten mal geboren!" Indem er ſo dachte [1255]), ſprach das Krokodil zu ihm: „He! Freund! Gib mir das Herz her, damit deines Bruders Frau es eſſe und mit Faſten aufhört!" Da lachte der Affe ſpöttiſch und ſagte zu ihm: „Pfui! Pfui! Du dummköpfiger Mörder unter der Maske der Freundſchaft! Hat denn irgendjemand zwei Herzen? Geh' nur ſchleunig unter dem Dſchambubaum weg und komm mir niemals wieder hierher! Denn man ſagt auch:

15. Wer einem einmal ſchlecht erfundnen Freund von neuem Vertrauen ſchenkt, der zieht den Tod ſich zu ſelber, wie ein Maulthier, das ſchwanger wird." [1256])

Nachdem das Krokodil dies gehört, dachte es voller Beſchämung: „Ach! Warum habe ich Thor ihm meines Herzens Abſicht kund gethan? Wenn er doch nur noch einmal irgendwie Zutrauen faßt! Ich will ihm alſo von neuem Zutrauen einzuflößen ſuchen!" Darauf ſagte es: „Freund! Sie hat kein Verlangen nach deinem Herzen. Ich habe das nur aus Spaß geſagt, um deine Herzensmeinung zu erproben. Drum komm als Gaſt in unſer Haus! Deines Bruders Gattin iſt voll von Sehnſucht nach dir." Der Affe ſprach: „Oh! Du Böſewicht! Daß du dich auf der Stelle fortmachſt! Ich werde nicht kommen. Man ſagt auch:

16. Welch ein Vergehn ſcheuet, wer Hunger leidet? Wen Noth verzehrt, der iſt auch ohne Mitleid; Geliebter! ſprich zu Prijadarſana*) nur: Zum Brunnen kommt nimmer der Gangadatta." **) [1257])

Das Krokodil ſagte: „Wie war das?" Jener ſprach:

Erſte Erzählung.

Der Froſchkönig ruft eine Schlange zu Hülfe.

In einem gewiſſen Brunnen wohnte ein Froſchkönig, Namens Gangadatta. Dieſer wurde einſt von ſeinen Agnaten beängſtigt; da beſtieg er den Eimer [1258]) des Schöpfrades, und verließ ſo den Brunnen. Darauf dachte er: „Wie kann ich dieſen Agnaten Leid anthun? Man ſagt ja:

*) „freundlich ausſehend".

**) „von der Ganga gegeben" (ſ. Note 1257).

17. Traun! Zum zweiten mal geboren iſt der Mann, der vergolten hat dem, der im Unglück ihm Hülfe und der ihm Spott geboten hat.“ [1259])

Auf dieſe Weiſe vielfach überlegend, ſah er eine ſchwarze Schlange, Prijadarſana mit Namen, aus ihrer Höhle kriechen. Nachdem er ſie erblickt, dachte er wieder: „Wenn ich dieſe ſchwarze Schlange in den Brunnen bringe, ſo kann ich alle Agnaten ausrotten. Denn man ſagt auch:

18. Auf einen ſtarken Feind hetze man einen Feind, der ſtärker iſt: denn kommt er um, erwächſt für die eigne Sache kein Schaden draus.

Und ſo:

19. Durch einen ſcharfen Feind rotte der Weiſe aus den ſcharfen Feind, den leidſchaffenden Dorn grade durch einen Dorn, zu wahrer Luſt.

Nachdem er dieſe Betrachtungen angeſtellt hatte, ging er an die Thür der Höhle und rief: „Komm, komm! Prijadarſana! Komm!“ Die Schlange, nachdem ſie dies gehört, dachte bei ſich: „Der mich da ruft, gehört nicht zu meinem Geſchlecht. Denn es iſt keine Schlangenſtimme. [1260]) Ich habe aber mit keinem einzigen andern Weſen in der Welt Freundſchaft. Drum bleib' ich hier in der Burg, bis ich [1261]) weiß, wer es ſein wird. Denn es heißt auch:

20. Weß Charakter und Abſtammung und weß Heimat dir unbekannt, deß Umgang ſollſt du vermeiden: das iſt ein Spruch Vrihaspati's. [1262])

Vielleicht iſt es ein Kenner von Zauberſprüchen und Kräutern, der mich lockt und dann in Banden wirft; oder es ruft mich auch ein Menſch irgendeines Feindes wegen, gegen den er einen Haß trägt.“ Dann ſagte ſie: „He! Wer biſt du?“ Dieſer antwortete: „Ich bin der König der Fröſche, Gangadatta, und bin zu dir gekommen, um Freundſchaft mit dir zu ſchließen.“ Nachdem ſie dies gehört, ſagte die Schlange: „Ah! Das iſt unglaublich! Wo ſchließt je die Stoppel Freundſchaft mit dem Feuer? Es heißt auch:

21. Von wem man muß den Tod fürchten, in deſſen Nähe gebt man nicht, ſelbſt wenn er ſchläft; darum alſo, was ſprichſt du mir ſo dummes Zeug?'"

Gangadatta ſagte: „Hm! Das iſt wahr! Du biſt unſer natürlicher Feind. Aber ich komme infolge von Unglück zu dir. Es heißt auch:

22. Droht vollſtändiges Unglück dir, iſt ſelbſt das Leben in Gefahr, dann neige tief dich vor'm Feind ſelbſt und ſchütze Leben, Hab' und Gut.'"

Die Schlange ſagte: „Sprich! Wer iſt ſchuld an deinem Unglück?" Jener antwortete: „Meine Agnaten." Die Schlange ſprach: „Wo iſt denn deine Wohnung? In einem Sumpf, Brunnen, Teich oder See? Sag' mir deinen Aufenthaltsort!" Jener entgegnete: „In einem mit Steinen ausgemauerten Brunnen." Die Schlange ſagte: „Ich habe keine Füße, kann alſo nicht hineinkommen; und wenn ich hineinkäme, ſo iſt da kein Ort, wo ich ſtehn und deine Agnaten umbringen kann. Drum geh' nur. Es heißt auch:

23. Welches Futter man verſchlingen und verſchlungen verdauen kann und verdaut einem heilſam iſt, das eſſe, wem ſein Wohlſein lieb.'" [1263])

Gangadatta ſagte: „Ah! Geh' nur mit! Ich werde dir durch ein leichtes Hilfsmittel den Eingang möglich machen. Dann iſt in der Mitte in der Nähe des Waſſers eine recht ſchöne Höhle. Da kannſt du dich aufhalten und mit Leichtigkeit dieſer Agnaten dich bemeiſtern." Nachdem ſie dies gehört, dachte die Schlange wiederum: „Ich bin ſchon alt und fange manchmal, mit genauer Noth, eine Maus, manchmal ſelbſt die nicht. Drum bringt mir dieſes Mittel, meinen Lebensunterhalt zu erlangen, welches mir dieſer Mordbrand ſeines eignen Geſchlechts zeigt, Freude. Ich will alſo gehn und dieſe Froſche freſſen. Sagt man denn nicht richtig:

24. Der Kluge, wenn er freundlos iſt und ſeine Kräfte ſchwinden ſieht, ſo verſchmähet er kein Mittel, wodurch er leicht ſich Nahrung ſchafft?'" [1264])

Nachdem ſie ſo überlegt, ſprach ſie zu jenem: „Hör'! Gangadatta! Wenn dem ſo iſt, ſo geh' voran, damit wir hinkommen.“ Gangadatta ſagte: „Hör', Prijadarſana! Ich werde dich durch ein leichtes Mittel dahin führen und dir den Ort zeigen. Aber meine Anhänger mußt du verſchonen! Du darfſt nur die freſſen, welche ich dir zeigen werde.“ Die Schlange ſprach: „Lieber! Jetzt biſt du mein Freund geworden. Drum brauchſt du keine Furcht zu haben. Nach deiner Anweiſung werde ich deine Agnaten freſſen.“ Nachdem ſie ſo geſprochen, kam ſie aus ihrem Loch, umarmte ihn und machte ſich mit ihm auf den Weg. Nachdem ſie nun zum Rand des Brunnens gekommen waren, brachte er ſelbſt die Schlange vermittelſt des Eimers am Schöpfrade [1265]) in ſeine eigne Behauſung. Darauf wies er ihr einen Platz in einer Höhle an und zeigte [1266]) ihr ſeine Agnaten. Dieſe wurden alsdann von ihr alle ohne Ausnahme allmählich aufgefreſſen. Als es nun an Fröſchen fehlte, ſagte die Schlange: „Lieber! Deine Feinde ſind vollſtändig ausgerottet. Drum gib mir irgendeine andre Nahrung, da du mich ja hierher gebracht haſt!“ Gangadatta antwortete: „Dein Werk der Freundſchaft iſt zu Ende. Drum gehe jetzt vermittelſt derſelben Schöpfmaſchine [1267]) weg!“ Die Schlange ſprach: „He! Gangadatta! Was du ſagſt, iſt nicht recht. Wie kann ich gehn? Das Loch, welches mir als Burg diente, wird von einem andern in Beſitz genommen ſein. Drum bleibe ich hier und du gibſt mir jeden Tag einen Froſch von deinen Anhängern. Wo nicht, ſo freſſe ich ſie alle ohne Ausnahme.“ Nachdem er dies gehört, dachte Gangadatta mit erſchrecktem Sinn: „O weh! Was habe ich da gethan, daß ich den hierher geführt habe!? Wenn ich nun das verweigere, wird er alle ohne Ausnahme freſſen. Ja mit Recht ſagt man auch:

25. Wer einen Feind ſich zum Freund wählt, der ihn an Stärke überragt, der hat mit eigner Hand ſonder Zweifel Gift ſich zum Trank gemiſcht. [1268])

Drum will ich jeden Tag einen, und wär' es auch ein Freund, ausliefern. Es heißt auch:

26. Den Feind, der ſtark genug, einem alles zu nehmen, ſtellt, wer klug, mit kleiner Gabe zufrieden, wie das Meerfeu'r der Ocean. [1269])

27. Der Schwache, der einem Starken auf deſſen Bitte nicht Körner darreichet im Guten, der wird ihm ſpäter Scheffel Mehles geben auch, ohne daß ihm jener auch nur des Stolzes Ehr' erweiſt. [1270])

Und ſo:

28. Wenn dem Ganzen Verluſt drohet, gibt der Kluge die Hälfte preis und behilft ſich mit der andern: alles verlieren, iſt gar zu hart. [1271])

29. Um einer Kleinigkeit willen bringt ſich der Klug' um Großes nicht, ſondern klug iſt, wer ſich Großes durch Verluſt von Geringem wahrt. [1271])

Nachdem er ſich ſo entſchloſſen, lieferte er ihr immer einen Froſch aus; die Schlange fraß dieſen und unbemerkt auch manchen andern. Heißt es ja doch mit Recht:

30. Wie man mit Kleidern, die ſchmuzig, ſich ſorglos hinſetzt hier und dort, ſo wird von angegriff'ner Habe der Ueberreſt auch nicht geſchont.

Eines Tages aber, als die übrigen Fröſche gefreſſen waren, fraß die Schlange auch Gangadatta's Sohn, Jamunàdatta *) mit Namen. Als Gangadatta bemerkte, daß dieſer aufgefreſſen war, ſchrie er mit dem Tone der Liebe: „O weh! O weh!" und hörte keinen Augenblick auf zu jammern. Darauf ſagte ſeine Gattin zu ihm:

31. „Was jammerſt du, du ſelbſt Mörder des unglücklichen eignen Stamms? Nun, da der eigne Stamm hin iſt, wer wird unſer Beſchützer ſein? [1272])

*) „den die Jamunà (Fluß Dſchumna) gegeben hat".

Drum denke auf der Stelle an deine Flucht oder an ein Mittel, die Schlange zu tödten." Nun war im Verlauf der Zeit der gesammte Stamm der Frösche gefressen; nur Gangadatta allein war noch übrig. Darauf sagte Prijadarsana zu ihm: „Lieber! Ich bin hung'rig; alle Frösche sind bis auf den letzten Mann ausgerottet. Du bist noch übrig. Drum gib mir irgendetwas zu essen, da du mich ja hierher gebracht hast!" Jener sagte: „Ach! Freund! Solange ich lebe, brauchst du darüber dir keine Gedanken zu machen. Wenn du mich nur wegschicken willst, so werde ich auch die in andern Brunnen befindlichen Frösche überreden, daß sie hierher kommen." Jene antwortete: „Bisjetzt darf ich dich nicht essen, weil du mir Bruder bist. Wenn du aber das ausrichtest, so werde ich dich sogleich einem Vater gleich achten. Drum thue, wie du sagst!" Jener aber, nachdem er dies gehört, machte sich an den Eimer [1273]) des Schöpfrades, gelobte vielen Gottheiten Dankopfer, wenn sie ihm helfen würden, und kam aus diesem Brunnen heraus. Prijadarsana blieb voll Erwartung darin und sehnte sich nach seiner Rückkehr. Als aber eine lange Zeit verging, ohne daß Gangadatta zurückkehrte, sprach Prijadarsana zu einem Alligator, der in einer andern Höhle wohnte: „Lieber! Erweise mir eine kleine Gefälligkeit! Da du ein alter Bekannter des Gangadatta bist, so geh' zu ihm und suche ihn in irgendeinem Wasserbehälter auf und melde ihm im Auftrag von mir, „daß er so schnell als möglich, wenn auch ganz allein, kommen möge, wenn die andern Frösche nicht kommen wollen. Ich könne es ohne ihn hier nicht aushalten, und wenn ich irgendetwas Böses gegen ihn beginge, so sollten die guten Werke meines Lebens [1274]) auf ihn übergehn." Der Alligator aber suchte infolge dieser Rede den Gangadatta so rasch als möglich auf und sagte zu ihm: „Lieber Gangadatta! Dieser dein Freund Prijadarsana wartet in einem fort auf deine Rückkehr, drum komm schnell zurück! Auch verpfändet er dir zur Sicherheit, daß er dir nichts Ungefüges thun wird, die guten Werke seines Lebens. Drum

komm ohne alle Furcht im Herzen zurück!“ Nachdem er dies gehört, ſprach Gangadatta:

32. „Welch ein Vergehn ſcheuet, wer Hunger leidet? Wen Noth verzehrt, der iſt auch ohne Mitleid: Geliebter! ſprich zu Prijavarſana nur: Zum Brunnen kommt nimmer der Gangadatta!“

Mit dieſen Worten entließ er den Alligator.

So, du böſes Waſſerthier! werde auch ich, wie Gangadatta, unter keiner Bedingung in dein Haus kommen.“ Nachdem das Krokodil dieſes gehört, ſagte daſſelbe: „Ach, Freund! Dies zu thun, iſt nicht angemeſſen für dich. Befreie mich auf jeden Fall vor der Sünde der Undankbarkeit dadurch, daß du in mein Haus kommſt. Sonſt werde ich mich um deinetwillen zu Tod faſten.“ Der Affe ſagte: „Thor! Soll ich ſo ein Dummkopf ſein, wie Lambakarna *) — der, obgleich er die Gefahr geſehn hatte, von freien Stücken [1275]) nach demſelben Orte zurückkehrte —, und mich ſo ſelbſt umbringen? Denn:

33. Wer gekommen und entkommen, nachdem er des Leu'n Kraft geſehn, dennoch zurückkehrt, iſt ein Thor, der weder Herz noch Ohren hat.“

Das Krokodil ſagte: „Wer iſt dieſer Lambakarna? Wieſo kam er um, obgleich er die Gefahr geſehn hatte? Erzähle mir das!“ Der Affe ſagte:

Zweite Erzählung.

Der Eſel, der weder Herz noch Ohren hat.

In einer gewiſſen Waldgegend wohnte ein Löwe, Namens Karálakeſara **), und dieſer hatte als beſtändigen Begleiter und Diener einen Schakal, Namens Dhúſaraka. ***) Eines Tages nun erhielt dieſer Löwe, als er mit einem Elefanten kämpfte, ſehr ſtarke Wunden am Leibe, ſodaß er auch nicht einmal einen Fuß mehr rühren konnte. Da er ſich nun nicht bewegen konnte, ſo wurde auch Dhúſaraka, indem ſeine Kehle

*) „Langohr“.

**) „eine furchtbare Mähne habend“.

***) „graufarbig“.

von Hunger abgezehrt ward, ganz kraftlos; eines Tages ſprach er zum Löwen: „O Herr! Ich bin von Hunger gequält! Ich kann keinen Fuß mehr vor den andern ſetzen. Wie kann ich dir nun Dienſte leiſten?“ Der Löwe ſagte: „Hör'! Gehe! Suche irgendein Thier, damit ich es, obgleich ſo danieder-liegend, umbringe.“ [1276]) Der Schakal ſuchte darauf und kam zu einem in der Nähe befindlichen Dorf. Da erblickte er am Rande eines Teiches einen Eſel, Lambakarna mit Namen, der mühſelig ſehr ſpärliche Diſtelſchößlinge [1277]) verzehrte. Darauf näherte er ſich ihm und ſprach: „Mein Freund! Laß mich dir meine Verehrung bezeigen! Ich habe dich lange nicht geſehen. [1278]) Drum erzähle mir, wieſo du ſo ſchwach ge-worden biſt.“ Lambakarna antwortete: „Ach, Schweſterſohn! Was ſoll ich erzählen? Ein ſehr unbarmherziger Walker quält mich mit übermäßiger Laſt, und gibt mir nicht einmal eine Hand voll Futter; ich habe nichts zu eſſen als dieſe mit Staub bedeckten Diſtelſchößlinge. [1277]) Woher ſollte ich nun einen ſtarken Körper haben?“ Der Schakal ſagte: „Freund! Wenn dem ſo iſt, ſo gibt es eine überaus ſchöne Gegend mit einem Fluß, der reich an ſmaragdgleichen Gräſern; komm dahin und genieße dort das Vergnügen ſchöner geſelliger Unterhaltung mit mir!“ Lambakarna ſagte: „Ach, Schweſterſohn! Was du ſagſt, iſt richtig; aber wir Hausthiere werden von euch Waldthieren getödtet. Was hilft mir alſo jene ſchöne Gegend?“ Der Schakal ſagte: „Freund! Sprich nicht ſo! Dieſe Gegend iſt durch meine Arme wie durch einen Käfig rings umfriedigt; kein andrer kann hineinkommen. Außerdem ſind da drei un-verehlichte Eſelinnen, die ganz auf dieſelbe Art wie du von einem Walker geplagt waren. Dieſe ſind ſtark geworden und, brünſtig durch ihre Jugendfülle, haben ſie zu mir geſagt: ‚Wenn du dich als wahrer Mutterbruder von uns erweiſen willſt, ſo gehe einmal in irgendein Dorf und führe uns einen paſſenden Gemahl zu.‘ Aus dieſem Grunde will ich dich da-hin bringen.“ Nachdem er dieſe Worte des Schakals gehört, ſprach Lambakarna, den Körper von Liebe gequält: „Lieber!

Wenn dem so ist, dann gehe voran! Wir wollen eilig hingehn!“ Sagt man ja doch mit Recht:

34. Keinen Nektar und kein Gift gibt's weiter als eine schöne Maid: Leben spendet ihr' Umarmung, ihre Trennung dagegen Tod.[1279])

Und so:

35. Durch deren Nennung schon Liebe, ohne Nähe und Sehn entsteht, welche Seligkeit beut diese, wenn man sie sieht und sich ihr naht?!

Nachdem dies geschehen, ging er mit dem Schakal zu dem Löwen. Als aber der Löwe, von Krankheit schwach, nachdem er den Esel erblickt, sich erhebt, so fing der Esel an, auf und davonzulaufen. Während er aber weglief, gab ihm der Löwe einen Tritt mit der Fußsohle. Dieser hatte aber, wie die Anstrengung eines vom Glück nicht Begünstigten, keinen Erfolg. Mittlerweile sprach der Schakal zu ihm, überwältigt von Zorn: „Ha! Ist dein Stoß derart? Wenn selbst ein Esel vor deinen Augen dir zum Trotz davonkommt, wie kannst du den Kampf mit einem Elefanten wagen? Jetzt sehe ich, wie weit deine Macht her ist!“ Der Löwe aber sagte, beschämt lächelnd: „Ach! Was kann ich dazu? Mein Fuß war nicht vorbereitet. Sonst kommt selbst ein Elefant nicht davon, wenn ihn mein Fuß getroffen hat.“ Der Schakal sprach: „Ich werde ihn noch am heut'gen Tage dir nochmals vorführen[1280]); sorge aber dafür, daß dein Fuß dann vorbereitet ist!“ Der Löwe sagte: „Lieber! Wie wird einer, der, nachdem er mich mit seinen eignen Augen gesehen hat und davongekommen ist, zu demselben Orte wieder zurückkehren? Drum suche irgendein andres Thier!“ Der Schakal sagte: „Ist das deine Sorge?[1281]) Stehe du nur mit vorbereitetem Fuße da!“

Nachdem dies so geschehn, folgte der Schakal der Spur des Esels und sah ihn an demselben Ort weiden. Der Esel nun, als er den Schakal sah, sagte: „Ah, du Schwestersohn! Du hast mich an einen schönen Ort gebracht! Wenig fehlte,

so wäre ich umgekommen. Sag' nur, was war das für ein ganz gräßliches Geschöpf, aus dessen donnerkeilgleichem Faustschlag ich mich gerettet habe?" Nachdem er dies gehört, sagte der Schakal laut lachend: „Freund! Das war eine vom Waldvergnügen überaus stark gewordene Eselin, welche, sowie sie dich kommen sah, herbeilief, aus Begierde, dich leidenschaftlich zu umarmen. Wie du nun auf und davonliefst, so streckte [1282]) sie die Hand aus, um dich zu halten; aus keinem andern Grund. Drum komm! Sie hat den Entschluß gefaßt, sich um deinetwillen zu Tod zu fasten, und sagt: »Wenn Lambakarna nicht mein Gatte wird, dann gehe ich ins Feuer oder ins Wasser, oder nehme Gift. Von ihm getrennt zu sein, das kann ich nicht aushalten.« Drum zeige dich gnädig und gehe hin! Wo nicht, so begehst du einen Frauenmord und der Gott der Liebe wird einen grimmigen Zorn gegen dich fassen. Denn es heißt auch:

36. Die Thörichten, welche das siegreiche, durch Frauen vorgestellte, Siegel des das Seeungeheuer in seiner Fahne führenden (Liebesgottes) verschmähen und, falschen Früchten nachstrebend, umherwandern, die werden von jenem aufs grausamste geschlagen, sind nackenden Leibes mit geschornem Haupt, einige in rothes Gewand gehüllt, andere mit Haarzopf und Schädelkranz." [1283])

Er aber ließ sich von diesen Worten überreden [1284]) und machte sich nochmals mit ihm auf den Weg. Sagt man ja doch mit Recht:

37. Das Schicksal treibt den Mann, daß er wissentlich selbst das Ueble thut: denn wie in aller Welt fände einer Gefall'n am Uebeln sonst?

Mittlerweile kam der Esel, durch die hundert Reden des Schelms angeführt, wiederum in die Nähe des Löwen. Da wurde denn Lambakarna von dem Löwen, der seinen Fuß vorher in Bereitschaft gesetzt hatte, umgebracht. Nachdem er ihn nun getödtet hatte, befahl er dem Schakal, ihn zu bewachen, und ging selbst in einen Fluß, um sich zu baden. Der Scha-

kal aber verzehrte aus zu heftiger Begierde zu fressen das Herz des Eiels sammt den Ohren. Unterdessen nun, daß der Löwe sich gebadet, die Götter verehrt und der Schar der Väter geopfert hat, so liegt da der Eiel ohne Herz und Ohren. Wie er dies sieht, wird der Löwe von Zorn ergriffen und sagte zum Schakal: „Bösewicht! Was für eine unziemliche That hast du da gethan? Denn dadurch, daß du Ohren und Herz gegessen hast, ist dies zu einem Ueberbleibsel geworden.“ [1285]) Der Schakal antwortete ehrfurchtsvoll: „O Herr! Sag' das nicht! Denn dieser Eiel hatte weder Ohren noch Herz: aus diesem Grunde ist er, nachdem er hierhergekommen und bei deinem Anblick vor Schrecken davongelaufen war, dennoch wieder zurückgekehrt.“ Dem Löwen aber schien diese Rede glaubwürdig; er theilte mit ihm und aß ohne Bedenken. Daher sage ich:

38. Wer gekommen und entkommen, nachdem er des Leu'n Kraft gesehn, dennoch zurückkehrt, ist ein Thor, der weder Herz noch Ohren hat.

So hast du Dummkopf zu betrügen gesucht, aber der Versuch ist mißglückt, weil du wie Judhischthira*) die Wahrheit sagtest. Sagt man ja doch mit Recht:

39. Vergißt ein Schelm, was er suchet, Wahrheit sprechend aus Unvernunft, so verfehlt er sein Ziel sicher, wie ein zweiter Judhischthira.“

Das Krokodil sprach: „Wie war das?“ Der Affe erzählte:

Dritte Erzählung.

Der Töpfer als Kriegsmann.

In einem gewissen Orte wohnte einst ein Töpfer, Namens Judhischthira. Dieser, indem er einst sehr schnell lief, fiel auf die scharfe Spitze einer Scherbe eines halbzerbrochenen irdenen Gefäßes. Da wurde ihm durch die Spitze dieser Scherbe die

*) „im Kampfe standhaft“: Name des ältesten Pandaiden.

Stirn gespalten und, den Körper mit Blut bedeckt, stand er mit Mühe auf und ging nach seiner Wohnung zurück. Alsdann wurde die Wunde, weil er unpassende Mittel gebrauchte, sehr schlimm und mit genauer Noth geheilt. Als nun einstmals das Land von einer Hungersnoth geplagt wurde, so ging dieser Töpfer, dessen Kehle von Hunger abgezehrt war, mit einigen Kriegsknechten in ein andres Land und trat bei irgendeinem König in Dienst. Dieser König aber, da er auf dessen Stirn die furchtbare Narbe sah, dachte bei sich: „Das ist irgendein Held! Darum sicherlich hat er auf dem Schild der Stirn vorn im Gesicht eine Wunde!" Deshalb ehrte und beschenkte ihn der König und betrachtete ihn vor allen Radschputen mit besonderer Gunst. Die Radschputen aber, da sie dessen übermäßige Gunst sahen, trugen zwar den allergrößten Neid gegen ihn, sagten aber aus Furcht vor dem König kein Wort. Als nun eines Tages, da ein Krieg bevorstand, dieser König eine Musterung seiner Soldaten vornahm, die Elefanten gerüstet [1286]), die Pferde angeschirrt, die Soldaten in Reih' und Glied gestellt waren, so wurde dieser Töpfer von dem König, wie es die Gelegenheit mit sich brachte, leise befragt: „He! Radschput! Wie ist dein Name und dein Stamm, und in welcher Schlacht hast du diese Wunde erhalten?" Dieser antwortete: „Majestät! Diese Wunde rührt nicht von einer Waffe her. Ich heiße Judhischthira und bin ein geborner [1287]) Töpfer. In meinem Hause waren viele Scherben; nun ging ich einst betrunken hinaus, lief und fiel über eine Scherbe. Darauf erhielt ich diese Wunde auf der Stirn, welche ein so schreckliches Ansehn bekommen hat." Nachdem er dies gehört, sagte der König beschämt: „Ah! Ich bin von diesem Töpfer, der einen Radschputen vorstellen will, angeführt. Drum nehmt ihn rasch beim Schopf und jagt ihn weg!" Nachdem so geschehen, sprach der Töpfer: „Majestät! Thue nicht so! Sieh meiner Hände Geschick in der Schlacht!" Der König sagte: „Ja! Du besitzest alle Tugenden. Dennoch sollst du dich packen. Man sagt auch [1288]):

40. Du bist ein Held, ein Hochweiser und bewunderungswerth, mein Sohn! Doch im Geschlecht, dem du anhörst, tödtet man Elefanten nicht."

Der Töpfer fragte: „Wie war das?" Der König erzählte:

Vierte Erzählung.

Der junge Schakal in der Löwenfamilie.

In einer gewissen Waldgegend wohnte einst ein Löwenehepaar. Da kam einmal die Löwin in Wochen und gebar zwei Söhne. Der Löwe aber tödtete stets Wildpret und brachte es der Löwin. Eines Tages nun traf er gar nichts an. Während er noch im Walde herumschweifte, ging die Sonne unter. Als er nun nach Hause ging, fing er einen jungen Schakal. Indem er daran dachte, daß er jung sei, nahm er ihn sorgfältig zwischen die Zähne und brachte ihn der Löwin noch lebendig. Darauf sagte die Löwin: „Ach, Geliebter! Hast du uns etwas zu essen gebracht?" Der Löwe sprach: „Liebe! Außer diesem jungen Schakal habe ich heute kein einziges Thier angetroffen; und weil ich dachte: er ist so jung! habe ich ihn nicht getödtet; überdies gehört er zu unserm Geschlecht. Denn man sagt auch:

41. Priestern, Büßern und Frau'n, Kindern thue man nimmer was zu Leid und vor allem nicht Schützlingen, und ging es um das Leben selbst.

Jetzt iß du ihn und er bekomme dir wohl! Morgen werde ich irgendetwas andres erjagen." Sie sagte: „O Geliebter! Du hast ihn nicht getödtet, weil du dachtest: er ist so jung! Wie sollte ich ihn meines Bauches wegen umbringen? Es heißt auch:

42. Unrechtes soll man niemals thun, selbst wenn das Leben in Gefahr, und vom Rechten niemals lassen: das ist das ewige Gesetz.

Deswegen soll er mein dritter Sohn sein!" Nachdem sie so gesprochen, nährte sie auch ihn aufs trefflichste mit der Milch ihrer eignen Brüste. So verbrachten diese drei Jungen, ohne die Verschiedenheit ihrer Gattung zu kennen, die Zeit ihrer Kindheit in derselben Lebensweise und mit denselben Spielen. Da kam einst ein wilder Elefant herumschweifend in ebendiesen Wald. Als nun alle beide Löwenkinder, ihn erblickend, mit zornflammendem Gesicht auf ihn losstürzen wollten, da sagte die Schakalbrut zu ihnen: „O! Das ist ein Elefant, ein Feind eures Stammes; auf den darf man nicht losgehen!" Nachdem er dies gesagt, lief er nach Haus. Die beiden aber verloren durch die Feigheit des ältesten Bruders ebenfalls den Muth. Heißt es ja doch mit Recht:

43. Durch einen einz'gen Standhaften, zum Kampfe Wohlentschlossenen wird eine ganze Armee standhaft, durch Eines Feigheit wird sie feig. [1299])

Und so:

44. Drum begehren die Erberrischer hochgewaltige Krieger und Helden, Männer, die muthvoll sind, und entfernen die Feiglinge.

Als diese nun alle beide nach Hause gekommen waren, sprachen sie vor ihren Aeltern spöttisch über das Benehmen ihres ältesten Bruders, wie er, nachdem er den Elefanten eben aus der Ferne erblickt, sich sogleich auf und davongemacht habe. Dieser aber, als er das hörte, gerieth in Zorn; einem Zweig gleich zitterte ihm die Unterlippe heftig, seine Augen rötheten sich, die Augenbrauen runzelte er in einen Dreizack zusammen und beiden drohend führte er die gröbsten Reden. Da führte ihn die Löwin zur Seite und stellte ihm vor: „Kind! Sprich ja niemals so! Es sind deine kleinen Brüder." Da gerieth er in gewaltigen Zorn und sagte zu ihr: „Siehe ich ihnen etwa an Tapferkeit, Schönheit, Eifer für Wissenschaft oder Geschicklichkeit nach, daß sie sich über mich lustig machen? Ich muß beide unumgänglich umbringen!" Nachdem sie dies gehört, sprach die Löwin, welche ihm das Leben zu erhalten wünschte, innerlich spottend:

45. Du bist ein Held, ein Hochweiser und bewunderungswerth, mein Sohn! Doch im Geschlecht, dem du anhörst, tödtet man Elefanten nicht.

So höre denn alles, mein Kind! Du bist der Sohn eines Schakalweibchens, aus Mitleid habe ich dich mit der Milch meiner eignen Brüste genährt; drum gehe nun so rasch als möglich zu deinen Stammverwandten, solange noch diese meine Kinder wegen ihrer Jugend nicht wissen, daß du ein Schakal bist. Wo nicht, so werden sie dich so treffen, daß du den Pfad des Todes betrittst." Er aber, nachdem er dies gehört, schlich sich mit von Furcht verwirrtem Sinn langsam davon und vereinigte sich mit seiner Gattung.

Fortsetzung der dritten Erzählung.

Drum gehe auch du so rasch wie möglich, ehe diese Nabschputen dich als Töpfer kennen lernen. Wo nicht, so wird dir von ihnen so übel mitgespielt werden, daß du umkommen wirst." Der Töpfer aber, nachdem er dies gehört, machte sich eilig auf und davon. Daher sage ich:

46. Vergißt ein Schelm, was er suchte, Wahrheit sprechend aus Unvernunft, so verfehlt er sein Ziel sicher, wie ein zweiter Judhischthira. [1290])

Pfui, du Thor! daß du einer Frau wegen diese That zu thun begannen hast! Denn Frauen soll man unter keiner Bedingung Vertrauen schenken! Man sagt auch:

47. Um die ich meinen Stamm aufgab, mein halbes Leben eingebüßt, diese verläßt lieblos mich: welcher Mann möchte Weibern trau'n!?"

Das Krokodil sagte: „Wie war das?" Der Affe erzählte:

Fünfte Erzählung.

Wie eine Frau Liebe belohnt.

In einem gewissen Orte lebte [1291]) ein Brahmane. Dieser hatte eine Frau, die ihm lieber war, als sein Leben.

Diese aber zankte sich Tag für Tag unaufhörlich mit seiner Familie herum. Der Brahmane, der keinen Zank vertragen konnte, verließ daher aus Liebe zu seiner Frau seine Familie und ging mit der Brahmanin in ein andres entferntes Land. Da redete in der Mitte eines großen Waldes die Brahmanin ihn an: „O Sohn eines Ehrwürdigen! Mich quält Durst! Suche deshalb irgendwo Wasser auf!" Kaum hatte sie das gesagt, so holte er Wasser; als er aber zurückkam, fand er sie todt. Als er nun, aus übergroßer Liebe, voll Verzweiflung jammerte, so hörte er eine Stimme in der Luft: „Wohlan denn [1292]), Brahmane! Wenn du die Hälfte deines eignen Lebens abgibst, so soll deine Brahmanin leben!" Nachdem er dies gehört, reinigte sich der Brahmane, gab in drei feierlichen Worten die Hälfte seines Lebens ab und ehe er noch ausgesprochen hatte, war die Brahmanin wieder lebendig. Dann tranken beide Wasser, aßen Waldfrüchte und machten sich auf den Weg. Darauf kamen sie in Verfolg ihres Weges am Eingang einer Stadt in ein Blumengärtchen [1293]); da sagte der Brahmane zu seiner Gattin: „Liebe! Bleibe hier, bis ich mit Nahrungsmitteln zurückkomme!" Nachdem er so gesprochen, ging er weg. In diesem Blumengärtchen drehte aber ein Krüppel das Schöpfrad und sang mit himmlischer Stimme ein Lied. Als jene dies hörte, wurde ihr Herz von dem mit dem Blumenpfeil gewaffneten (Liebesgott) gequält; sie ging zu ihm und sagte: „Lieber! Wenn du mich nicht liebst, so begehst du an mir das Verbrechen des Frauenmords!" Der Krüppel antwortete: „Was kann ich, ein von Krankheit Aufgeriebener, dir helfen?" Sie sagte: „Wozu solche Rede?! Ich muß dich nothwendig besitzen!" Nachdem er dies gehört, so that er, wie sie begehrte. Nachdem sie die Liebe genossen, sprach sie: „Ich habe mich von jetzt an dir für mein ganzes Leben ergeben. Dies präge dir ins Herz und komm auch du mit [1294]) uns!" Er sprach: „So sei es!" Drauf kam der Brahmane mit Speise zurück und fing an, mit ihr zu essen. Da sagte sie: „Dieser Krüppel ist hung'rig. Drum gib ihm

auch einen kleinen Bissen!" Nachdem dies geschehen war, sagte die Brahmanin: „Brahmane! Wenn du ohne einen Gefährten in ein andres Dorf gehst, dann habe auch ich keinen Gesellschafter zur Unterhaltung. Drum laß uns gehn und diesen Krüppel mitnehmen!" Jener sagte: „Ich kann mich kaum selbst tragen, geschweige diesen Krüppel noch." Sie sagte: „Ich will ihn in meinen Korb setzen und ihn selbst tragen." Er nun, dessen Herz durch ihre gleisnerischen Reden bethört war, bewilligte dieses. Nachdem dies nun so geschehn war und der Brahmane eines Tages sich am Rande eines Brunnens ausruhte, gab ihm die Frau, welche sich in den verkrüppelten Mann verliebt hatte, einen Stoß, sodaß er in den Brunnen stürzte. Dann nahm sie den Krüppel auf und ging in irgendeine Stadt. Da erblickten die Beamten des Königs, welche, um Zolldefraudationen zu verhüten, hier und da herumschweiften, den Korb, welchen sie auf ihrem Kopf trug. Sie nahmen ihn ihr mit Gewalt weg [1295]) und brachten ihn zum König. Als der König ihn öffnete, so erblickte er den Krüppel. Darauf kam die Brahmanin herbei, welche jammernd den königlichen Beamten gefolgt war. Der König fragte sie: „Was das zu bedeuten habe?" Darauf sagte sie: „Dies ist mein von Krankheit gequälter Gatte, der, von der Schar seiner Verwandten verfolgt, von mir mit von Liebe gequältem Herzen auf den Kopf genommen und hierher zu dir gebracht ist." Nachdem er dies gehört, sagte der König: „Brahmanin! Du bist meine Schwester. Nimm zwei Dörfer und lebe vergnügt, Freuden mit deinem Gatten genießend!"

Der Brahmane wurde durch den Willen des Schicksals von irgendeinem guten Menschen aus dem Brunnen heraufgezogen und kam, hier und dort umherschweifend, in dieselbe Stadt. Das böse Weib, sowie sie ihn erblickte, zeigte ihn dem König an: „O König! Da ist der Feind meines Gatten angekommen!" Der König aber befahl, ihn hinzurichten. Er sagte: „Majestät! Sie hat etwas empfangen, welches mir gehört. Wenn du Gerechtigkeit liebst, so befiehl ihr, daß sie es

mir zurückgibt!" Der König sagte: „Liebe! Was du irgend ihm Gehöriges empfangen hast, das gib ihm zurück!" Sie sagte: „Majestät! Ich habe nichts empfangen!" Der Brahmane sprach: „Gib mir die Hälfte meines Lebens zurück, die ich mit drei Worten feierlich dir gab!" Aus Furcht vor dem König sagte sie darauf: „Hier hast du das mit drei Worten übergeb'ne Leben!" und war im selben Augenblick todt. Darauf sagte der König voll Verwunderung: „Was ist das?" Der Brahmane aber erzählte ihm die ganze vorhergegangene Geschichte. Daher sage ich:

48. Um die ich meinen Stamm aufgab, mein halbes Leben eingebüßt, diese verläßt lieblos mich: welcher Mann möchte Weibern trau'n?!

Der Affe sagte ferner: Gut ist auch folgende Geschichte:

49. Keiner sollte auf Frau'nbitten etwas thun, oder geben auch; sonst wiehert eins, das nicht Pferd ist, und zur Unzeit [1296]) schert man das Haupt."

Das Krokodil sagte: „Wie war das?" Der Affe erzählte:

Sechste Erzählung.

Weiberlaunen.

Es war einst [1297]) ein Gebieter der meerumgrenzten Erde, ein König, Namens Nanda [1298]), berühmt an Macht und Tapferkeit, dessen Fußschemel mähnenartig strotzte von der Strahlenfülle der Diademe von einer Schar von vielen Königen, und dessen Pfad rein war wie die Strahlen des herbstlichen Mondes. Dieser hatte einen Minister, Namens Vararutschi [1299]), welcher alle Schriften studirt hatte und das Wesen aller Dinge kannte. Gegen diesen war seine Frau wegen eines Liebesstreites sehr in Zorn gerathen, und obgleich er sie, die er außerordentlich liebte [1300]), auf mannichfache Weisen zufrieden zu stellen suchte, wurde sie doch nicht wieder freundlich. Da sagte der Gatte: „Liebe! Sag' an, durch was willst du dich zufrieden stellen lassen? Ich thu' es sicherlich." Da sagte

sie nach vieler Mühe: „Wenn du dein Haupt scherst und mir zu Füßen fällst, dann will ich dich freundlich ansehn.“ Nachdem so geschehen war, war sie heiter.

Aber auch die Frau des Nanda, welche auf ebendieselbe Weise erzürnt geworden war, ließ sich trotz aller Bitten nicht zufrieden stellen. Da sagte er zu ihr: „Liebe! Ohne dich kann ich auch keinen Augenblick leben; ich falle dir zu Füßen und bitte dich, freundlich zu sein.“ Sie sagte: „Wenn du dir einen Zügel in den Mund legen läßt und ich auf deinen Rücken steigen und dich zum Laufen antreiben soll und du, dann laufend, wie ein Pferd wieherst, dann will ich dir wieder gut sein.“ Das geschah nun ganz so.

Am Morgen darauf, als der König im Rath saß, kam Vararutschi heran. Als der König ihn sah, fragte er ihn: „He! Vararutschi! Warum ist dein Haupt zur Unzeit geschoren?“ Dieser sprach:

50. Keiner sollte auf Frau'nbitten etwas thun oder geben auch; sonst wiehert eins, das nicht Pferd ist, und zur Unzeit schert man das Haupt.“

So bist auch du, böses Krokodil! wie Nanda und Vararutschi, der Sklav deiner Frau. Daher hast du dich durch ihren Wunsch leiten lassen und ein Mittel, mich umzubringen, ins Werk zu setzen begonnen, allein durch die Schuld deiner Rede ist es offenbar geworden. Sagt man ja doch mit Recht:

51. Durch ihres eignen Munds Thorheit kommt Drossel um und Papagai; der Kranich läßt sich nicht fangen: Stillschweigen fördert jeglich Ding. [301])

Und so:

52. Obgleich sich wohlgeschützt wähnend, von einem Tigerfell bedeckt und furchtbare Gestalt zeigend, starb der Esel durch sein Gebrüll.

Das Krokodil sagte: „Wie war das?“ Der Affe erzählte:

Siebente Erzählung.

Der Esel im Tigerfell.

In einem gewissen Orte wohnte einst ein Walker, Namens Suddhapata.*) Dieser hatte einen Esel, welcher aus Mangel an Futter überaus schwach geworden war. Der Walker nun, als er im Walde umherschweifte, sah einen todten Tiger. Da dachte er: „Ah! Das trifft sich gut! Mit diesem Tigerfell will ich den Esel bedecken und ihn in der Nacht in die Gerstenfelder loslassen, damit die in der Nähe befindlichen Feldhüter ihn für einen Tiger halten und nicht wegjagen." Nachdem dies geschehen war, fraß der Esel Gerste nach Lusten. Auf diese Weise wurde er im Verlauf der Zeit fett und es kostete Mühe, ihn in den Stall zu bringen, wo er angebunden zu werden pflegte. Einst aber, vor Brunst übermüthig, hörte er aus weiter Ferne das Geschrei einer Eselin. Auf dieses bloße Geschrei hin fing er auch an zu brüllen. Da erkannten die Feldhüter, daß es ein in ein Tigerfell gekleideter Esel sei, und schlugen ihn mit Knüttel- [1302]), Pfeil- und Steinwürfen todt. Daher sage ich:

53. Obgleich sich wohlgeschützt wähnend, mit einem Tigerfell bedeckt und furchtbare Gestalt zeigend, starb der Esel durch sein Gebrüll. [1303])

Indem sich nun das Krokodil so mit ihm unterhielt, kam ein Wasserthier heran und sagte zu ihm: „Her', Krokodil! Deine Frau, die sich zum Fasten hingesetzt hatte, ist wegen deines langen Ausbleibens, von Liebe überwältigt, gestorben." Nachdem es diese, einem Donnerschlag gleiche, Rede gehört, sprach es mit sehr erschüttertem [1304]) Herzen folgende Worte: „Ach! Was ist mir Unglückseligem da zugestoßen! Man sagt auch:

54. Wer keine Mutter im Haus hat, keine freundliche Gattin auch, der möge in den Wald gehen; denn einem Walde gleicht sein Haus. [1305])

Darum [1306]), o Freund! verzeih' mir die Sünde, die ich gegen dich beging! Jetzt aber werde ich infolge der Trennung von meiner Frau den

*) „reines Zeug habend" = „Zeugreiniger".

Scheiterhaufen beſteigen.“ Nachdem er dies gehört, lachte der Affe und ſprach: „Ah! Schon lang' hab' ich gedacht, daß du ein Pantoffelheld und Weiberknecht biſt; jetzt hab' ich den Beweis davon. Denn du, Thor! du ſinkſt in Verzweiflung, wo dir ſogar ein Glück zugefallen iſt? Wenn ſolch ein Weib ſtirbt, dann ziemt es ſich eher, ein Feſt zu feiern! Denn man ſagt auch:

55. Ein Weib, das, voll von Heimtücken, immerwährend auf Zwietracht denkt, in der erkenne, wer klug iſt, das gräulich' Alter in Frau'ngeſtalt.

56. Darum mit aller Kraft halte, wer auf ſein eignes Wohl bedacht, von allen Frauen auf Erden auch nur den Namen ſich vom Leib.

57. Was innen, kommt nicht zur Zunge, was auf der Zunge, nicht heraus, was draußen iſt, thun niemals ſie: der Weiber Treiben iſt gar bunt.

58. Wie viele gehen nicht unter, welche ſich aus Unwiſſenheit nahen der ſchönen Starkhüft'gen, wie Motten durch des Lichtes Strahl.

59. Denn von innen ſind voll Giftes, von außen lieblich anzuſchau'n, gleichwie des Gundſchaſtrauchs Beeren, ihrer Natur gemäß, die Frau'n. [1307])

60. Obgleich bedeckt mit Stockſchlägen, verſtümmelt ſelbſt mit Meſſern gar, unterwerfen ſich Frau'n niemals, nicht durch Geſchenk' und Liebe nicht.

61. Doch genug ſchon! Wozu nennen noch andre Schlechtigkeit der Frau'n?! Den ſie im eignen Schos nährte, den Sohn ſelbſt, mordet ſie im Zorn.

62. Nur ein Kind kann im grauſamen Weibe der Liebe Gütigkeit, und Sanftmuth in dem hartherz'gen, Bildung im ungebild'ten ſeh'n.“

Das Krokodil ſagte: „Ach, Freund! Du haſt recht. Aber, was fang' ich an? Mir ſind da zwei harte Schläge zugeſtoßen: erſtens die Vernichtung meines Hauſes; dann die Herzenstrennung von einem Freunde, wie du biſt. Doch es iſt des Schickſals Wille! Denn man ſagt auch:

63. Wie groß auch meine Weisheit ſei, zweimal größer iſt

deine doch! Ohne Mann und ohne Galan . . . Nackende! wohin ſtiereſt du?“ [1308])

Der Affe ſagte: „Wie war das?“ Das Krokodil ſprach:

Achte Erzählung.

Die von ihrem Galan betrogene Ehebrecherin.

An einem gewiſſen Orte wohnte ein Ehepaar von Ackerleuten, und die Frau dieſes Ackermanns hatte, weil der Mann alt war, ihr Herz ſtets auf andre gerichtet und wollte auf keine Weiſe treu im Hauſe bleiben; ſie ſchweifte vielmehr umher, andern Männern nachlaufend. Da wurde ſie von einem ſchlauen Räuber fremden Geldes erblickt und an einem menſchenleeren Orte angeſprochen: „O Hochbeglückte! Mir iſt meine Frau geſtorben und durch deinen Anblick werde ich vom Liebesgott gequält. Drum ſchenke mir deine Liebe!“ Darauf ſagte ſie: „O Hochbeglückter! Wenn es ſich ſo verhält, ſieh, ſo hat mein Mann ein ſehr großes Vermögen und vor Alter iſt er unfähig, ſich auch nur aus der Stelle zu rühren. Deshalb will ich ihm ſein Geld nehmen und damit hierher kommen, um mit dir anderswohin zu gehen und dort nach Luſt die Freude der Liebe zu genießen.“ Jener antwortete: „Das gefällt auch mir! Drum komm in der Frühe, ſo bald als möglich an dieſen Ort, damit wir nach irgendeiner recht ſchönen Stadt gehen und uns die Welt des Lebendigen fruchttragend gemacht werde.“ Sie aber verſprach es mit einem „Ja“ und ging mit ſeelenvergnügtem Geſicht nach ihrem Haus. In der Nacht, während der Mann ſchlief, nahm ſie alles Geld und eilte in der Frühe zu dem von jenem beſtimmten Ort. Der Schelm aber ließ ſie vorangehen und machte ſich eiligſt nach dem Süden zu auf den Weg. Indem ſie ſo gingen, trafen ſie in einer Entfernung von zwei Meilen vor ſich auf irgendeinen Fluß. Als der Schelm dieſen erblickte, dachte er: „Was ſoll ich mit dieſem Weib, das die Jugend ſchon hinter ſich hat? Und vielleicht kommt noch irgendeiner,

sie zu verfolgen; dann hätte ich noch große Unannehmlichkeiten. Drum will ich blos ihr Geld nehmen und damit auf und davon gehen!" Nachdem er sich so entschlossen hatte, sagte er zu ihr: „Liebe! Es ist schwer, über diesen großen Fluß zu kommen; drum will ich erst das Gepäck ans andre Ufer bringen und dann zurückkehren. Dann hebe ich dich allein auf meinen Rücken und werde dich so mit Leichtigkeit hinüberttragen." Sie antwortete: „O Hochbeglückter! Thue so!" Nachdem sie so gesprochen, händigte sie ihm das ganze Geld ein. Darauf sagte er: „Liebe![1309]) Gib mir auch das Untergewand und den Mantel, damit du ohne Sorge durch das Wasser gehen kannst." Nachdem so geschehen war, nahm der Schelm das Geld und das Paar Kleider und ging, wohin er Lust hatte.

Während sie nun, ihre beiden Hände um den Hals gelegt, voll Angst auf einer Stelle am Ufer des Flusses sitzend zubrachte, kam mittlerweile ein Schakalweibchen dahin, mit einem Stück Fleisch in dem Mund, und wie es herankommt, sieh' da! so ist da ein großer Fisch, der aus dem Wasser herausgekommen war und draußen am Ufer des Flusses liegt. Wie es diesen sieht, so läßt es sein Stück Fleisch fahren und läuft auf den Fisch zu. Mittlerweile stürzt sich ein Geier aus der Luft herab, packt das Stück Fleisch und fliegt damit wieder in die Höhe. Der Fisch aber, wie er das Schakalweibchen sieht, eilt in den Fluß. Da sagte jene Nackende voll Hohn zu dem Schakalweibchen, welches sich vergebens bemüht hatte und dem Geier nachblickte:

64. Der Fisch schwimmt in dem Fluß wieder, der Geier hat das Fleisch geholt: um Fisch und Fleisch, Schakalweibchen, betrogen, wohin stierest du?"[1310])

Als das Schakalweibchen dies hörte und sie um Mann und Galan gebracht sah, sagte es ebenfalls höhnisch zu ihr:

65. Wie groß auch meine Weisheit sei, zweimal größer ist deine doch: ohne Mann und ohne Galan, Nackende! wohin stierest du?

Indem dieser so erzählte, kam wieder ein andres Wasserthier und meldete: „Ach! Auch dein Haus ist von einem andern großen Krokodil in Besitz genommen.“ Als es dies hörte, wurde sein Herz von sehr großem Schmerz erfüllt, und an ein Mittel denkend, jenes aus seinem Hause zu entfernen, sprach es: „Ach! Seht! [1311]) wie ich vom Schicksal verfolgt werde!

66. Zum Feind ist mir der Freund worden! Gestorben ist mir meine Frau! Mein Haus geraubt vom Fremdlinge! Was wird heute mir noch geschehn? [1312])

Ja! richtig ist, was man sagt:

67 (66). Ist einer wund, fallen die Streiche zehnfach, kaum fehlt's an Brod, mehrt sich des Magens Brennen; im Misgeschick brechen empor Feindschaften: dies alles kommt mit des Geschickes Ungunst. [1313])

Was soll ich nun thun? Soll ich mit jenem mich in Kampf einlassen? Oder soll ich in Güte Vorstellungen machen und ihn so aus dem Hause entfernen? Oder soll ich Säen von Zwietracht oder Geschenke anwenden? Oder soll ich diesen Freund hier, den Affen, fragen? Man sagt auch:

68 (67). Wer, eh' er handelt, Rath suchet bei gewognen fragwürdigen Lehrern, dem stößt kein Hemmniß zu in allem, was er unternimmt.“

Nachdem er so erwogen hatte, fragte er denselben Affen, welcher auf den Dschambubaum gestiegen war, von neuem: „Ach! Freund! Sieh meine unglückselige Lage! Jetzt ist mir sogar mein Haus durch ein stärkeres Krokodil versperrt! Darum komme ich, um dich zu fragen. Sag' an, was soll ich thun? Welches von den Mitteln, deren erstes gütliche Unterhandlung ist, findet hier seine Stelle?“ Dieser antwortete: „Ha! Undankbarer Bösewicht! Warum kommst du wieder hinter mir her, obgleich ich es dir verboten habe? Dir Thoren werde ich auch nicht einmal einen Rath geben!“ [1314]) Das Krokodil, nachdem es dies gehört, sagte: „Ich habe mich gegen dich versündigt; aber erinn're dich an unsre frühere Freundschaft und gib mir einen guten Rath!“ Der Affe sagte: „Ich werde dir keinen geben. Denn es war wahrlich nicht recht, daß du mich auf das Wort deiner Frau wegführtest, um mich ins Meer zu werfen. Wenn einem seine Frau auch lieber als die ganze Welt ist, so wirft man doch nicht Freunde und Verwandte auf ihr Wort ins Meer. Darum, du Thor! habe ich durch deine Thorheit dein Verderben schon längst erkannt. Denn:

69 (68). Wer aus Uebermuth nicht folget dem von Guten ertheilten Rath, der wird ſchleunig zu Grund gehen, wie mit der Glocke das Kameel."

Das Krokodil ſagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Neunte Erzählung.

Das Kameel mit der Glocke.

In einem gewiſſen Orte wohnte einſt ein Zimmermann, Namens Udarſchalaka.*) Der litt durch überaus große Armuth und dachte bei ſich: „O! Weh über dieſe Armuth in unſerm Hauſe! Während alle Leute durch ihre Arbeit Genuß haben, bringt mein Geſchäft dagegen an dieſem Ort nichts ein. [1315]) Denn alle Leute haben mit vier Stockwerken verſehene [1316]) Häuſer, an denen kein Vergang iſt. [1317]) Wozu bedarf es alſo meiner Zimmermannskunſt?" Nachdem er ſo gedacht hatte, verließ er das Land. Als er ein wenig in den Wald kommt, ſo erblickt er mitten im Dickicht des laubenförmigen Forſtes zur Zeit des Sonnenunterganges ein von ihrer Heerde abgekommenes, von Geburtswehen gequältes Kameelweibchen. Nachdem er das Kameelweibchen ſammt ihrem Jungen gefangen, kehrte er nach ſeinem Orte zurück. Nach Hauſe gekommen, nahm er einen Strick und band das Kameelweibchen feſt. Dann nahm er eine ſcharfe Art und ging in eine Gegend des Berges, um Zweige für ſie zu holen. Da ſchnitt er viele junge zarte Schößlinge ab, nahm ſie auf ſeinen Kopf und warf ſie ihr vor. [1318]) Sie fraß dieſe nach und nach auf und wurde alsdann dadurch, daß ſie Tag und Nacht die Schößlinge verzehrte, dick und fett. Auch das junge Kameelchen wuchs zu einem großen Kameel heran. Darauf erhielt er ſtets Milch davon, womit er ſeine Familie ernährte. Aus Liebe band nun der Zimmermann dem jungen Kameel eine große Glocke an den Hals. Nachher dachte der Zimmer-

*) „Kälte des Waſſers habend" (?).

mann: „Wozu andre ſchlechte Arbeiten!? Da grade dieſe Kameelzucht ein trefflicher Nahrungszweig [1319]) für meine Familie geworden iſt, wozu noch ein andres Geſchäft?“ Nachdem er ſo überlegt hatte, ging er nach Hauſe und ſagte zu ſeiner Frau: „Liebe! Wenn du beiſtimmſt, ſo iſt Folgendes ein gutes Geſchäft: Ich will von irgendeinem Geldausleiher etwas Geld nehmen und nach dem Lande Gurdſchara*) gehn, um junge Kameele zu kaufen. Unterdeß mußt du dieſe beiden ſorgfältig hüten, bis ich mit einem andern Kameelweibchen zurückkehre.“ Darauf ging er nach einem Dorf in Gurdſchara, kaufte ein Kameelweibchen und kehrte nach Hauſe zurück. Um es kurz zu machen: er wußte es ſo zu richten, daß ſich ihm eine große Anzahl alter und junger Kameele anſammelte. Nachdem er darauf eine große Kameelheerde hatte, nahm er einen Hirten in Dienſt. Dieſem gab er jährlich als Lohn ein junges Kameel. Außerdem war ihm erlaubt, Tag und Nacht Milch zu trinken. Auf dieſe Weiſe befand ſich auch der Zimmermann wohl dabei, indem er beſtändig mit Kameelweibchen und jungen Kameelen Handel trieb. Die jungen Kameele aber gingen, um zu graſen, in einen Luſtwald des Ortes. Nachdem ſie nach Luſten zarte Kräuter gefreſſen und in einem großen Teiche Waſſer getrunken hatten, gingen ſie zur Abendzeit allmählich [1320]) ſpielend nach Hauſe und jenes erſte Kameeljunge ging aus zu großem Uebermuth immer ganz zuletzt. Da ſagten die anderen jungen Kameele: „Ah! Dieſes junge Kameel iſt thöricht, daß es von der Heerde zurückbleibt und unter dem Läuten ſeiner Glocke ganz zuletzt herankommt; wenn es in die Nähe irgendeines böſen Thiers geräth, ſo wird es ſicher umgebracht.“ Indem ſie aber tief in den Wald eindrangen, kam irgendein Löwe heran, welcher den Schall der Glocke gehört hatte. Wie er hinſieht, ſo geht da eine Heerde von Kameelweibchen und jungen Kameelen. Während aber eines, ſpielend und Kräuter abweidend, zurückbleibt, gehn die

*) das heutige Guzerat.

übrigen Kameele, nachdem ſie Waſſer getrunken, nach Hauſe zurück. Als dieſes nun aus dem Walde tritt und ſich in der Gegend umſieht, ſieht und kennt es den Weg nicht. Während es nun, von der Heerde verirrt, allmählich und laut ſchreiend eine kleine Strecke zurücklegt, ſo ſteht dieſer Löwe, der ſeinem Ton gefolgt war, mit einem Sprung hervorſtürzend, vor ſeinem Angeſicht. Als das Kameel ihm nun nahe kam, da packte es der Löwe mit herausgeſtreckter Zunge an den Hals und brachte es um. Darum ſage ich:

70 (69). Wer aus Uebermuth nicht folget dem von Guten ertheilten Rath, der wird ſchleunig zu Grund gehen, wie mit der Glocke das Kameel."

Nachdem das Krokodil aber dies gehört, ſagte es: „Lieber!

71 (70). Es lehren uns die Schriftkund'gen: ſieben Schritte zuſammen — dann folget Freundſchaft: darauf bauend, ſag' ich etwas: das höre an! [1321])

72 (71). Männern, die guten Rath geben andern, für deren Wohl beſorgt, denen ſtößt nie ein Unglück zu, nicht in dieſer noch jener Welt.

Drum erweiſe mir, obgleich ich undankbar war, auf jeden Fall die Gnade, mir einen Rath zu ertheilen! Es heißt auch:

73 (72). Wer gütig gegen Wohlthäter, was iſt an deſſen Güte groß? Wer gütig gegen Schuldvolle, der wird von Guten gut genannt." [1322])

Nachdem er dies gehört, ſagte der Affe: „Lieber! Wenn ſo, ſo geh' denn hin und kämpfe mit ihm! Es heißt auch:

74 (73). Fällſt du, ſo kommſt du zum Himmel, bleibſt du leben, zu Haus und Ruhm: ſo wird von zwei unſchätzbaren eines dir jedenfalls zu Theil.

75 (74). Vor dem Mächtigſten fall' nieder, gegen Helden ſä' Zwietracht aus, dem Schwachen gib kleines Geſchenk, doch den Gleichen bekämpf' mit Macht." [1323])

Das Krokodil ſagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Zehnte Erzählung.

Wie der Schakal sich gegen Löwe, Tiger, Leopard und einen andern Schakal im Besitz eines todten Elefanten erhält.

In einer gewissen Waldgegend wohnte [1324]) einst ein Schakal, Namens Mahâtschaturaka. *) Dieser fand im Walde einst einen von selbst gestorbenen Elefanten; er ging von allen Seiten um ihn herum, konnte aber das harte Fell desselben nicht zerbeißen. Während dies vorging, kam ein hier und dort umherschweifender Löwe in dieselbe Gegend. Als jener nun diesen kommen sah, legte er den Reif seiner Krone auf den Boden, faltete seine beiden Hände zusammen und sprach demüthig: „O Herr! Ich stehe hier als dein Keulenträger und bewache diesen Elefanten für dich. Drum möge der Herr ihn verzehren!" Der Löwe aber, da er ihn sich demüthig bücken sah, sprach: „Ah! Ich esse nie und nimmer ein Thier, das von einem andern getödtet ist. Man sagt auch:

76 (75). Der Löwe, der sich von des Wildes Fleisch nährt, greift, hungernd selbst, nimmer im Wald zum Grase; so lassen auch nimmer die Hochgebornen im Unglück selbst ab von dem Pfad der Tugend. [1325])

Drum begnadige ich dich selbst mit diesem Elefanten." Nachdem er dies gehört, sprach der Schakal voll Freude: „So geziemt es sich für einen Herrn gegen seine ergebnen Diener. Denn man sagt auch:

77 (76). Ein Edler weicht voll hohen Sinns nie von des Gebieters Pflicht, selbst in äußerster Noth: nimmer verliert ihre Weiße die Perle und käme sie auch aus des Feuers Mund.

Als aber der Löwe sich entfernt hatte, kam ein Tiger heran. Als er nun diesen sah, dachte er: „Ah! Ein Böse-wicht ist doch durch einen Fußfall weggebracht. Wie werde

*) „sehr schlau".

ich aber nun dieſen fortſchaffen? Der iſt unzweifelhaft ein Held; deſſen werde ich ſicher nicht Meiſter werden, ohne Zwietracht zu ſäen. Denn man ſagt auch:

78 (77). Wo gute Wort' und auch Gaben nicht zu helfen vermögend ſind, da ſoll man Zwietracht ausſäen; denn dieſe auch verhilft zum Sieg.[1326])

Ja ſogar ein mit allen Tugenden Ausgerüſteter wird durch Spaltung vernichtet. Es heißt auch:

79 (78). Wohlgeſchützet und in Einſchluß, von großer Härte und überſchön, wird doch die Perle anbindbar, ſobald ſie einen Spalt empfängt.

[oder: Selbſt der innerhalb dem höchſten Weſen Stehende, ſich von den äußerlichen Dingen entfernt Habende, guten Lebenswandel Führende, ſehr Brave, nach Befreiung Strebende, verfällt in die Bande des Irdiſchen, wenn er in ſich geſpalten iſt (d. i. wenn die Zweiheit, ſtatt der Einheit, in ihm Herr wird).][1327])

Nachdem er ſo erwogen hatte, trat er ihm ſtolz mit erhobenem Nacken entgegen und ſprach mit Eifer: „Lieber! Wie kommſt du hierher, dem Tod in den Rachen zu laufen? Denn dieſer Elefant iſt vom Löwen getödtet und der hat mich zum Wächter deſſelben beſtellt und iſt in den Fluß gegangen, um ſich zu baden; und beim Weggehn hat er mir den Befehl gegeben: „Wenn ein Tiger hierher kommt, ſo mußt du es mir ſorglich zu wiſſen thun; denn ich will die Tiger aus dieſem Walde ausrotten, weil einſt ein Elefant, welchen ich getödtet hatte, von einem Tiger heimlich angefreſſen und zu einem Ueberbleibſel gemacht worden iſt; von dieſem Tage an habe ich den höchſten Zorn gegen Tiger.“ Nachdem er dies gehört, ſagte der Tiger voll Schrecken zu ihm: „O Schweſterſohn! Schenke mir mein Leben! Wenn er auch noch ſo ſpät erſt hierher kommt, ſo gib ihm doch nicht die geringſte Kunde von mir!“ Nachdem er ſo geſprochen, begab er ſich eilig auf die Flucht. Nachdem nun der Tiger weg war, ſo kam ein Leopard[1328]) einher. Als er auch dieſen geſehen, dachte er:

„Dieser Leopard hat starke Zähne. Drum will ich es dahin bringen, daß er mir in des Elefanten Fell ein Loch [1329]) beißt.“ Nachdem er diesen Entschluß gefaßt, sprach er auch zu diesem: „O Schwestersohn! Warum hast du dich so lange nicht sehen lassen? Und wie ausgehungert siehst du aus? Drum sei mein Gast! Hier [1330]) liegt ein Elefant, den der Löwe getödtet hat, und ich bin angewiesen, ihn zu bewachen. Trotzdem aber kannst du unterdeß, daß der Löwe nicht da ist, Fleisch von diesem Elefanten essen und, wenn du satt bist, so rasch als möglich davongehn.“ Dieser antwortete: „Lieber! Wenn dem so ist, so will ich mit dem Fleischfressen nichts zu thun haben. Denn wer sein Leben bewahrt, kann hundert Freuden zu sehn bekommen. Es heißt auch:

80 (79). Welches Futter man verschlingen und, verschlungen, verdauen kann und verdaut einem heilsam ist, das esse, wem sein Wohlsein lieb. [1331])

Drum ißt man unter jeder Bedingung nur das, was man verdauen kann. Deshalb werde ich mich aus dem Staube machen!“ Der Schakal sagte: „O du Feigling! Fasse nur Muth und iß! Ich will dir schon sagen, sobald er kommt, wenn er auch noch ganz fern ist.“ Nachdem dies geschehn und der Schakal sah, daß der Leopard das Fell zerbissen hatte, rief er: „O Schwestersohn! Geh, geh! Da kommt der Löwe her!“ Nachdem er dies gehört, machte sich der Leopard weit weg.

Als nun der Schakal durch die vom Leoparden gemachte Oeffnung etwas Fleisch gegessen hatte, da kam ein andrer, sehr wilder Schakal herbei. Als er diesen sah, der von gleicher Gattung und Kraft mit ihm war, recitirte er folgende Strophe:

81 (80). Vor dem Mächtigsten fall' nieder, gegen Helden fä' Zwietracht aus, dem Schwachen gib kleines Geschenk, doch den Gleichen bekämpf' mit Macht.“

Dann schritt er ihm zum Kampf entgegen, zerfleischte ihn mit seinen Zähnen, schlug ihn in die Flucht und fraß dann selbst lange Zeit vergnügt des Elefanten Fleisch.

So überwältige auch du dieſen zu deinem eignen Geſchlecht gehörigen Feind und ſchlag' ihn in die Flucht! Wo nicht, ſo wird auch du durch ihn zu Grunde gehen, ſobald er Wurzel gefaßt hat. Denn es heißt auch:

82 (81). Von Küh'n erwarte man Vortheil, von Brahmanen Bußübungen, von Frau'n erwarte man Leichtſinn und Gefahren vom eignen Stamm. [1332])

Und andrerſeits:

83 (82). Gute Speiſen gar vielfältig! und unachtſame Bürgersfrau'n! Die Fremde hat nur ein Uebel: man haßt den eignen Stamm daſelbſt."

Das Krokodil ſagte: „Wie war das?" Der Affe erzählte:

Elfte Erzählung.

Der Hund in der Fremde.

In einem gewiſſen Ort wohnte [1333]) einſt ein Hund, Namens Tſchitränga. *) Da trat eine langdauernde Hungersnoth ein. Aus Mangel an Nahrung fingen die Hunde und übrigen Thiere an, ihre Familien zu verlaſſen. Da ging Tſchitränga, deſſen Kehle von Hunger abgezehrt war, aus Furcht davor in ein andres Land, und dort trat er in einer gewiſſen Stadt Tag für Tag in das Haus eines Hausbeſitzers, aß durch die Sorgloſigkeit der Hausfrau mannichfaltige Speiſen und wurde aufs ſchönſte fett. Allein ſobald er das Haus verließ, umringten ihn andre übermüthige Hunde von allen Seiten und zerfleiſchten ihm mit ihren Zähnen den ganzen Körper. Darauf überlegte er: „Ach! Die Heimat iſt doch beſſer; denn da kann man doch ſelbſt bei Hungersnoth vergnügt leben und keiner fängt an, ſich mit einem herumzubeißen. Drum will ich auch in meine Stadt zurückgehn!" Nachdem er ſo erwogen hatte, ging er nach ſeinem Orte zurück. Als er aber aus der Fremde zurück war, fragten ihn alle ſeine ſämmtlichen Verwandten: „He! Tſchitränga! Erzähl' uns,

*) „buntgefleckten Leib habend".

wie es in der Fremde zugeht? Wie iſt das Land? Wie benehmen ſich da die Leute? Was iſt ihre Nahrung, und was iſt ihre Beſchäftigung dort?“ Er antwortete: „Wie kann man das eigentliche Weſen der Fremde ſchildern?

84 (83). Gute Speiſen gar vielfältig und unachtſame Bürgerfrau'n! Die Fremde hat nur Ein Uebel: man haßt den eignen Stamm daſelbſt.“

Das Krokodil aber, nachdem es dieſen Rath gehört hatte, faßte den Entſchluß, es auf den Tod ankommen zu laſſen, verabſchiedete ſich beim Affen und ging nach ſeiner Wohnung. Dort führte es Krieg mit dem in ſein Haus gedrungenen Räuber und nachdem es ihn, geſtützt auf ſeine gewaltige Stärke, umgebracht und ſeine Wohnung wieder in Beſitz genommen hatte, lebte es lange Zeit vergnügt. Mit Recht ſagt man Folgendes:

85 (84). Was iſt Herrſchaft, wenn auch freudvoll, die man nicht tapfer hat erkämpft? Heu, das ihm das Geſchick zuwies, verzehret auch ein alter Stier.[1334])

Fünftes Buch.

Handeln ohne ſorgfältige Prüfung.

Hier beginnt das fünfte Buch, genannt „Handeln ohne ſorgfältige Prüfung“ [1335]; deſſen erſte Strophe iſt folgende:

1. Was nicht genau geſehn oder gehört, erkundet und geprüft, das vollziehe ein Menſch niemals, ſonſt geht es ihm wie dem Barbier.

Erſte Erzählung.

Die beiden Mörder.

Es wird nämlich erzählt [1336]: In einer Provinz des Südens liegt eine Stadt, Namens Pâṭaliputra. [1337]) Da wohnte ein vornehmer Kaufmann, Namens Manibhadra. *) Indem dieſer die Handlungen vollzog, welche Moral, Erwerb, Streben nach Genuß und nach Seligkeit nothwendig machen, verlor er durch die Fügung des Schickſals ſein Vermögen. Infolge der Einbuße ſeines Reichthums gerieth er alsdann in Verachtung und verfiel deshalb in die tiefſte Betrübniß. Da dachte er einſt in der Nacht: „Ach! pfui über dieſe Armuth! Denn es heißt auch:

2. Tugend, Rechtſchaffenheit, Ergebung, Verträglichkeit, Liebenswürdigkeit, vornehme Geburt, nichts von allem [1338]) dieſem ſtrahlet in einem Mann, der ohne Geld.

3. Ehre und Kenntniß und Stolz, Anmuth und tüchtige Einſicht: alles verſchwindet zugleich, wenn das Vermögen verſchwand.

4. Tag für Tag zerſchmilzt, wie des Winters Schönheit getroffen vom Winde des Frühlings, ſelbſt Einſichtiger Einſicht durch die Sorgen für des Hauſes Laſten.

*) „glänzender Edelſtein“.

5. Selbſt eines Hochverſtändigen Einſicht ſchwindet dahin, wenn gering ſein Beſitz iſt, durch die ſtete Sorge für Butter und Salz, Oel und Reis, Kleidung und Holz.

6. Wie ein Himmel ohne Sterne, wie ein ausgetrockneter Teich, wie ein ſchreckenerregender Kirchhof wird gräulich eines Armen Haus, ſelbſt wenn es äußerlich ſchön ausſieht.

7. Um ſchwache Arme kümmert ſich niemand, waren ſie gleich Mitbürger einſt: gleich Blaſen des Waſſers, die, ohne Ende, kaum entſtanden verſchwunden ſind.[1339])

8. Den Hochgebornen, Geſchickten, Braven verläßt der Menſchen Hauf' und heftet, wie an den Paradiesbaum, an Reiche ſich, wenn ſie auch adel-, geſchick- und tugendlos.[1340])

9. Des frühern Lebens gute Werke tragen hier die Frucht: ſelbſt Wiſſensreiche von hohem Haus ſind augenblicklich Knechte dem der hier zu Macht gelangt.

10. Gern preiſt die Welt mit lauter Stimme den Herrn des Waſſers, wenn er auch zürnt: nichts iſt ſchimpflich auf dieſer Welt, was irgend nur ein Reicher thut.

Nachdem er ſo erwogen hatte, überlegte er von neuem: „Drum will ich keine Speiſe mehr genießen und mir morgen mein Leben nehmen. Wozu ſolch' eine unnütze Lebensqual?“[1341]) Nachdem er dieſen Entſchluß gefaßt hatte, ſchlief er ein. Darauf erſchien ihm im Traum der Lotusſchatz[1342]) in Geſtalt eine Dſchainamönchs und ſagte: „O! Kaufherr! verzweifle nicht! Ich bin der Lotusſchatz, der durch deine frühere Seele[1343]) erworben ward, drum werde ich in dieſer Geſtalt morgen früh in dein Haus kommen. Dann mußt du mich mit einem Keulenſchlag auf den Kopf treffen, dadurch werde ich unvergänglich zu Gold.“ Als er darauf am Morgen erwachte, erinnerte er ſich des Traums und beſtieg und ſtellte ſich auf das Rad[1344]) der Gedanken: „Ah! kein Menſch weiß, ob dieſer Traum ſich wahr oder falſch erweiſen wird. Doch nein! er muß ſich ſicherlich als falſch ausweiſen, denn ich denke Tag und Nacht an weiter nichts als Geld. Denn man ſagt auch:

11. Träume, welche erſcheinen Erkrankten, Kummervollen

und Sorgenzernagten, Verliebten und Leichtsinnigen, die tragen alle keine Frucht."

Mittlerweile kam ein Barbier, um seiner Frau die Nägel zu reinigen, und während dieser mit dem Reinigen beschäftigt ist, wird plötzlich ein Mönch in der beschriebenen Gestalt sichtbar. Wie Manibhadra ihn erblickt schlägt er ihm, das Herz voller Freude, mit einem in der Nähe befindlichen hölzernen Knüppel auf den Kopf. Da verwandelte er sich in Gold und fiel augenblicklich auf die Erde. Wie ihn nun der Kaufmann in der Mitte des Hauses aufstellt und betrachtet, da erblickt er den Barbier. Er erschreckte sich und dachte: „Ach! vielleicht ist das, was ich hier gethan, gesehn worden [1345]), dann bin ich verloren!" Nachdem er so überlegt hatte, suchte er den Barbier zu gewinnen und sagte zu ihm: „Nimm dieses Geld und diese Kleider von mir zum Geschenk! du darfst aber niemanden sagen, mein Lieber! was ich gethan habe!" Der Barbier aber, nachdem er dies versprochen, ging nach Hause und dachte bei sich: „Gewiß verwandeln sich alle diese Mönche, wenn man sie mit einem hölzernen Knüppel auf den Kopf schlägt, in Gold. Darum will auch ich morgen früh viele einladen und mit Knüppeln todtschlagen, damit ich zu vielem Gold komme!" Indem er dies im Sinne trug, konnte er kaum das Ende dieses Tages und dieser Nacht erwarten. Am folgenden Morgen nun stand er auf, ging zu einem Kloster von Dschainamönchen, hing einen Mantel sorglich um, machte dreimal ehrfurchtsvoll dem Dschina [1346]) seine Reverenz [1347]), rutschte mit den Knien auf der Erde, warf den Zipfel seines Mantels über die Oeffnung seines Gesichts [1348]), legte die Hände andächtig zusammen und recitirte mit lauter Stimme folgende Strophe:

12. Die Dschina's mögen hoch leben, denen, von reiner Kenntniß voll, der Geist im Leben, welches Seyn heißt, von des Geistigen Strahlen glänzt. [1349])

13. Nur was Dschina preist ist Junge, nur was in ihn

versenkt, ist Herz, die Hände einzig sind löblich, die erhoben zu seinem Lob.

Nachdem er so und anderes auf vielfache Weise gepriesen hatte, trat er zu dem ersten der Mönche, senkte Knie und Fuß zu Boden und sprach: „Verehrung sei dir! ich begrüße dich!“ Nachdem er darauf den Segensspruch: «das Gesetz möge wachsen» empfangen und durch die Begnadigung mit einem lieblichen Blumenkranz den Befehl zur Vollziehung einer religiösen Handlung erhalten hatte, band er den Knoten an seinem Mantel zu [1350]) und sprach voll Ergebenheit: „O Erhab'ner! mögest du mit allen Mönchen zusammen heute in meinem Hause eine Erquickung annehmen!“ Dieser sagte: „O Schüler! wie sprichst du so, obgleich du das Gesetz kennst? sind wir Brahmanen, daß du uns zu Gast bittest? Wenn wir im Dienste des gegenwärtigen Lebens stets herumirrend einen gläubigen Schüler finden und in sein Haus treten, so lassen wir uns mit Mühe nöthigen und essen dann nicht mehr als zu des Leibes Nothdurft nöthig. Drum geh! und sage so etwas niemals wieder!“ Nachdem er dies gehört, sagte der Barbier: „O Erhab'ner! ich weiß das, ich werde es thun! doch erweisen euch viele Schüler Verehrung. Ich habe nun andererseits sehr werthvolle Reste von Zeugen, welche zum Einhüllen von Büchern tauglich sind, zurecht gelegt; auch findet sich da Geld vor für Abschreiber zum Abschreiben von Büchern bestimmt.“ Nachdem er so gesprochen, machte er sich auf den Weg nach seinem Hause. Nachdem er nach Hause gekommen, machte er einen Knittel von Mimosaholz zurecht, stellte ihn in einen Winkel an der Thür und ging etwa nach vier Stunden nochmals zum Kloster und stellte sich neben der Thür desselben auf. Darauf führte er alle, wie sie der Reihe nach herauskamen, auf Verlangen des Oberen nach seinem Hause. Sie aber alle ließen selbst die gläubigen ihnen bekannten Schüler im Stich und gingen voll Begier nach den Zeugen und dem Geld hinter ihn her. Sagt man ja doch mit Recht:

14. Selbst der einsame hauslose Nackte mit dem Topf in der Hand, sieh'! o Wunder! auch der wird von Begierde gereinigt in der Welt.[1351])

15. Dem Alternden altert das Haar, Zähne altern dem Alternden, Augen altern ihm und Ohren: nur Begierde bleibt immer jung.[1352])

Darauf führte sie der Barbier ins Haus, machte alsdann die Thür zu und schlug ihnen mit Knittelschlägen auf die Köpfe. Von ihnen aber, als sie so geschlagen wurden, waren einige auf der Stelle todt, andere fingen an mit gespalteten Köpfen zu wüthen. Mittlerweile hörten die Polizeidiener[1353]) das Jammergeschrei, liefen herbei und sagten: „Ha! was ist das für ein großes Geschrei mitten in der Stadt?" und als sie mit dem Ruf: „laßt uns hineingehn! laßt uns hineingehn!" sämmtlich nach dem Hause eilten und zusahen, so erblickten sie Mönche, deren Körper mit Blut bedeckt waren, aus dem Hause des Barbiers flüchtend. Befragt: „O! was ist das?" erzählten diese die Geschichte mit dem Barbier, wie sie vorgegangen. Diese nun banden den Barbier mit festen Stricken und führten ihn sammt den vom Mord übrig gebliebenen Mönchen vor den Gerichtshof. Von den Untersuchungsrichtern befragt: „He! warum hast du diese schlechte That gethan?" antwortete er: „Ach! was soll ich thun? eine ganz ebensolche That habe ich im Hause des Kaufherrn Manibhadra gesehn." Nachdem er dies gesagt, erzählte er ihnen die Geschichte mit Manibhadra, wie er sie mit angesehen hatte. Darauf sandten jene einen ab, um Manibhadra vorzuladen. Dieser ging und brachte Manibhadra herbei. Dieser wurde von ihnen befragt: „He! Kaufherr! hast du einen Mönch ermordet?" Darauf erzählte dieser die ganze Geschichte mit dem Mönch. Alsdann sprachen jene: „He! man spieße diesen schlechten Barbier, der ohne genaue Prüfung gehandelt hat." Nachdem so geschehen war, sagten sie:

16. Handle niemals ohne zu prüfen! prüfe bevor du han-

delſt ſtets' ſonſt kommt, wie bei der Brahmanin und dem Ichneumon, Reu' zu ſpät." [1354])

Manibhadra ſagte: „Wie war das?" Jene erzählten:

Zweite Erzählung.

Die Brahmanin und das Ichneumon.

In einem gewiſſen Orte lebte ein Brahmane, Namens Devaſarman.*) Deſſen Frau gebar einen Sohn und dann ein Ichneumon.[1355]) Sie aber, voll Liebe zu ihren Kindern, pflegte auch das Ichneumon wie einen Sohn, indem ſie ihm die Bruſt gab, es mit Salben einrieb und ſo weiter. Da ſie jedoch dachte: „es könnte wegen der Bosheit ſeiner Gattung ihrem Sohne vielleicht ein Uebel zufügen" traute [1356]) ſie ihm nicht. Sagt man ja doch mit Recht:

17. Selbſt ein ungebildeter, ſchlechter, misgeſtalteter, thörichter, ſündiger Sohn vermag Freude zu bringen ſeiner Aeltern Herz.

18. Freilich ſagen die Leut' alſo: „Sandelſalbe iſt kühlig traun, doch eines Sohnes Umarmung übertrifft Sandelſalbe weit."

19. Nicht Verbindung mit Herzfreunden, mit einem guten Vater nicht, noch ſonſt mit irgendwem anders begehrt der Menſch, wie mit dem Sohn.

Nachdem ſie nun einſt den Knaben hübſch aufs Bette gelegt hatte, nahm ſie den Waſſerkübel und ſagte zu ihrem Mann: „Hör'! o Meiſter! ich geh' zum Teich um Waſſer zu holen. Du mußt den Sohn hier vor dem Ichneumon bewachen." Nachdem ſie ſich entfernt hatte, ging auch der Brahmane irgendwohin, um Almoſen zu ſammeln, ſodaß das Haus leer ward. Mittlerweile kroch eine ſchwarze Schlange aus einem Loch und ging durch des Schickſals Willen auf das Lager des Knaben zu. Da ging aber das Ichneumon auf dieſen ſeinen natürlichen Feind los, fiel ihn, aus Furcht, daß er ſeinen Bruder tödten möchte, auf ſeinem Wege an,

*) „das Glück der Götter habend" (oder „von den Göttern beglückt").

begann einen Kampf mit der bösen Schlange, zerriß sie in Stücke und warf sie weit weg. Drauf ging es stolz auf seine Tapferkeit, das Gesicht mit Blut bedeckt, um seine That zu verkünden, der Mutter entgegen. Die Mutter aber, als sie es mit blutbenetztem Gesicht und sehr aufgeregt herankommen sah, fürchtete im Herzen: „dieser Bösewicht hat unzweifelhaft meinen Sohn gefressen“ und warf, ohne aus Zorn weiter zu prüfen, den Kübel voll Wasser auf dasselbe. Sowie der Kübel darauf fiel, war das Ichneumon augenblicklich tot. Wie sie nun, ohne sich um dieses zu bekümmern, in das Haus tritt, so liegt der Knabe ebenso noch schlafend und neben dem Bette erblickt sie eine große schwarze Schlange in Stücke zerrissen. Da wurde ihr Herz über die unbedachte Ermordung des verdienstvollen Sohnes ergriffen und sie schlug sich an den Kopf, die Brust und sonstige Körpertheile.[1357]) Als nun während dieses Vorgangs auch der Brahmane, nachdem er Geschenke erhalten, irgendwoher von seinem Herumschweifen heimkehrte, sieh' da, so jammert die Brahmanin, überwältigt von Gram über ihren Sohn: „O! o! du Habsüchtiger! weil du von Habsucht beherrscht nicht gethan hast, was ich dich hieß, so genieße nun als Frucht deines eigenen Sündenbaums den Schmerz über den Tod deines Sohnes! So geht es ja auch denen, die von Habsucht verblendet sind! Denn man sagt auch:

20. Zuviel Habsucht soll man meiden, etwas Gewinnsucht schadet nicht: der der Habsucht zu sehr fröhnte, auf dessen Haupte rollt das Rad.“[1358])

Der Brahmane sagte: „Wie war das?“ Die Brahmanin erzählte:

Dritte Erzählung.

Die Schätze suchenden Brahmanen.

Es wohnten hier in einem gewissen Orte vier Brahmanen, welche große Freundschaft miteinander hegten. Diese von über-

mäßiger Armuth geſchlagen, beriethen ſich miteinander: „Ach! pfui über dieſen ärmlichen Zuſtand! Es heißt ja:

21. Viel eh'r im Wald von Elefant- und Tigern voll, von Menſchen leer, aber mit Dornen reich geſpickt, zum Lager Laub, Borke des Baums als einzig Kleid — als ohne Geld in der Verwandten Mitte ſein!“ [1359])

22. Der Herr wird feind, auch wenn man ihm dienet noch ſo gut: die nächſten Verwandten wenden ſich ab; Tugend erglänzt nicht: die eignen Kinder fliehn vor uns, und Misgeſchicke häufen ſich an: die Gattin liebt nicht, wäre ſie gleich aus gutem Haus, und die Freunde beſuchen uns nicht: ſo geht's Männern, beſitzen ſie Weisheit und Tapferkeit auch, ſobald das Geld zu Ende iſt.

23. Sei wer ein Held, ſchön an Geſtalt und Eigenſchaften, beredt und ſelbſt Kenner von allen Schriften, fehlt's Geld, ſo wird nie ihm der Ruhm der Künſte; den Todten gleich gilt in der Menſchen Welt er.

Drum beſſer Tod als Armuth! Es heißt auch:

24. „Steh' auf mein Freund! einen Augenblick! und trage die Laſt meiner Armuth, indes ermüdet ich lang' genieße deine dem Tod entſproßne Freude“, ſo angeredet vom Geldentblößten, der plötzlich zum Friedhof eilte, bleibt ſtill die Leiche erkennend, wie Tod unendlich beſſer als Armuth.

Drum muß man auf alle Weiſe ſtreben Geld zu gewinnen!“ [1360]) Nachdem ſie ſo erwogen und ſich entſchloſſen hatten in die Fremde zu gehen, verließen ſie Haus und Freunde und machten ſich alle vier auf den Weg. Sagt man ja doch mit Recht:

25. Den Freund verläßt, trennt ſich von ſeiner Verwandten Schar, ſchleunig ſelbſt läßt er die Mutter im Stiche, vom Vaterland gehet in bittre Fremde, wes Geiſt durch Reichthum ſich verwirrt, geſchweige wer arm iſt. [1361])

So kamen ſie denn allmählich in das Land Avanti.*) Nachdem ſie ſich hier im Waſſer der Sipra gebadet und den

*) das heutige Gebiet von Dojein.

Gott, den hehren Mahâkâla [1362]) verehrt hatten, schritten sie weiter und begegneten dem Indra [1363]) (d. i. dem Höchsten) unter den Jogins [1363]), Bhairavânanda*) mit Namen. Und nachdem sie sich nach der unter Brahmanen angemessenen Art mit ihm unterhalten hatten, gingen sie mit ihm in sein Kloster. Da fragte sie der Jogin: „Woher kommt ihr? wohin geht ihr? was bezweckt ihr?“ Darauf sagten sie: „Wir sind Pilger, die die Zauberkunst aufsuchen. Wir gehn dahin, wo wir entweder die Freuden des Reichthums oder den Tod finden. Das ist unser fester Entschluß. Man sagt auch:

26. Manchmal fällt Wasser vom Himmel, doch kommt's zum Brunnen auch aus der Unterwelt: wol ist das Schicksal stark und unergründlich: doch ist nicht stark auch Menschenwerk? [1364])

27. Des Erstrebten volle Erreichung wird dem Menschen durch Menschenwerk, und selbst was du «Göttliches (Schicksal)» nennst, ist eine Eigenschaft des Menschen, die den Namen «Unsichtbares» führt.

28. Wer nicht der Mühe herben Preis zahlt, empfänget keine Freuden hier; mit durch Quirlen angestrengten Armen umfängt der Vernichter des Madhu die Lakschmi. [1365])

29. Schwer zu erlangen ist Herrlichkeit, solang' der Mann nicht seine Thatkraft braucht; sowie die Sonne der Wage Bild besteigt, besiegt sie der Wolken Scharen selbst. [1366])

Drum sage uns irgendein Mittel Geld zu gewinnen, sei es Eindringen in eine Höhle, Wohnen auf einem Kirchhof, Bemeisterung eines weiblichen Dämon, Verkauf von Menschenfleisch [1367]), ein Zauberknäul [1368]) oder etwas Aehnliches. Denn du hast den Namen eines großen Zaub'rers und wir sind von großem Muth erfüllt. Man sagt auch:

30. Nur Große sind allein fähig zu vollbringen der Großen Werk: wer anders als das Meer könnte tragen das Feu'r der Unterwelt?“ [1369])

Bhairavânanda aber, als er die Fähigkeit dieser Schüler

*) „Seligkeit des Siva besitzend“.

erkannt hatte, machte vier Zauberknäule [1368]), gab jedem von ihnen eins derſelben und ſagte: „Geht in die Gegend nördlich vom Berg Himálaya und wo irgend das Knäul von einem hinfällt, da wird er unzweifelhaft einen Schatz erhalten.“ Nachdem dies ſo geſchehen ſo fiel, indem ſie wanderten, das Knäul des an der Spitze gehenden aus ſeiner Hand auf die Erde. Als nun dieſer an dieſer Stelle gräbt, ſo war die Erde voll von Kupfer. Darauf ſagte er: „Ach! nehmt dieſes Kupfer, ſoviel ihr Luſt habt!“ Die andern aber ſagten: „O du Thor! wozu das? denn ſelbſt in Fülle macht es der Armuth kein Ende. Drum ſteh' auf! laß uns weiter gehen!“ Dieſer ſagte: „Geht ihr nur zu! ich gehe nicht weiter mit!“ Nachdem er ſo geſprochen, nahm er Kupfer, ſoviel ihm beliebte, und kehrte zuerſt zurück. Die übrigen gingen alle drei weiter. Nachdem ſie eine kleine Strecke gegangen waren, fiel das Knäul des nun an der Spitze gehenden zu Boden. Als nun auch dieſer grub, ſo war der Boden voll Silber. Da rief er voller Freude: „O! nehmt Silber, ſoviel ihr Luſt habt! wir haben nicht nöthig weiter zu gehen.“ Die beiden andern aber ſagten: „O du Thor! hinter uns war der Boden voll Kupfer, hier iſt er voll Silber, weiterhin wird er alſo ſicher voll Gold ſein. Dann nimmt auch durch jenes, ſelbſt in Fülle, die Armuth kein Ende. Drum wollen wir beide weitergehn!“ Darauf ſagte jener: „Geht nur zu! ich gehe nicht mit.“ Nachdem er ſo geſprochen, nahm er Silber ſoviel er tragen konnte und kehrte nach Hauſe zurück. Als nun dieſe beiden zugingen, ſo fiel das Knäul des einen zu Boden. Als nun auch er grub, ſo war die Erde voll Gold. Als er dies ſah, ſprach er voll Freude zu dem andern: „Ah! nimm Gold, ſoviel du Luſt haſt! es gibt nichts, das dieſes übertrifft!“ Dieſer antwortete: „O du Thor! weißt du denn nicht? zuerſt kam Kupfer, dann Silber, darauf Gold; ſo werden ſicher weiterhin Diamanten kommen, von denen ſchon ein einziger der Armuth ein Ende machen wird. Drum ſteh' auf! laß uns weiter gehn! was ſollen wir mit dieſem, wenn auch noch ſoviel, da es eine Laſt

ist?" Dieser sagte: „Geh' nur zu! ich bleibe hier und will auf dich warten."

Nachdem so geschehen war, ging jener allein weiter, sein Körper wurde von den Strahlen der glühenden Sonne verbrannt, seine Sinne wurden ohnmächtig vor Durst, er verfehlte den Weg zum Lande der Geister und irrte hier und dort umher. Herumirrend aber erblickte er auf einem Platze einen Mann, auf dessen Kopf sich ein Rad herumdrehte [1370]) und dessen Körper von Blut benetzt war. Aufs schleunigste ging er zu ihm und sagte: „O! wer bist du? warum stehst du so mit einem sich drehenden Rade auf dem Kopf? sag' mir, ob irgendwo etwas zu trinken ist? denn ich werde von Durst gepeinigt." Indem er so sprach, verließ das Rad augenblicklich den Kopf von jenem und stellte sich auf das Haupt des Brahmanen. Dieser sagte: „Lieber! was ist das?" Jener antwortete: „Auch mir ist es ganz auf dieselbe Weise auf den Kopf gekommen." Dieser sprach: „O sage mir denn, wann es wieder herabsteigen wird. Ich fühle großen Schmerz." Jener antwortete: „Wenn irgendeiner, wie du mit einem Zauberknäul [1371]) in der Hand hierher kommen und dich anreden wird, dann wird es sich auf dessen Haupt stellen." Dieser sagte: „Wie lange Zeit ist es, daß du hier so gestanden hast?" Jener sprach: „Wer ist jetzt König auf Erden?" Der Mann mit dem Rade antwortete: „Vinavatsa [1372]) ist König." Der Mann sprach: „Als Räma [1373]) König war, da kam ich, von Armuth geschlagen, wie du mit dem Zauberknäul [1371]) in der Hand hierher. Da wurde von mir ein andrer Mann mit einem Rade auf dem Kopf erblickt und befragt. Darauf sprang das Rad von dessen Kopf auch auf meinen, grade wie jetzt, während du fragtest, auf den deinigen. Weiter kann ich die Zeit nicht berechnen." Der Mann mit dem Rade sagte [1374]): „Lieber! wie erhieltest du denn zu essen und zu trinken, während du so dastand'st?" Der Mann sagte: „Von dem Gott der Schätze [1375]) ist aus Furcht, daß ihm seine Schätze geraubt werden, dies als Schutzmittel gegen die Zaub'rer

aufgestellt, damit ja niemand hierher komme. Wenn aber einer mit Mühe und Noth bis hierher gelangt, so hat er, frei von Hunger, Durst und Schlaf, weder alternd noch sterbend, nichts weiter zu genießen als ebendiesen Schmerz.

Jetzt aber laß mich nach meinem Hause gehn. Ich bin durch dich von diesem langen Leid erlöst. Drum will ich nun nach meiner Heimat gehen." Nachdem er so gesprochen, ging er weg.

Nachdem er weg war, dachte der Goldzaub'rer: „Wie lange zögert doch mein Gefährte!?" und machte sich deshalb auf den Weg, einzig um ihn aufzusuchen; er folgte der Reihe seiner Fußspuren und als er eine kleine Strecke Weges gegangen war, so erblickte er seinen Reisegefährten, den Körper mit Blut bedeckt und schmerzgequält durch ein Rad, welches sich auf seinem Kopf herumdrehte.[1376]) Als er ihm nah gekommen war, fragte er ihn mit Thränen in den Augen: „Lieber! was ist das?" Jener antwortete: „Des Schicksals Gewalt!" Der Goldzaub'rer sagte: „So sprich doch, was ist das?" Jener aber, von ihm befragt, erzählte die ganze Geschichte mit dem Rade. Nachdem dieser sie gehört, sagte er vorwurfsvoll: „Oh! ich habe es dir mehrfach verwiesen, du hast aber meinem Worte nicht gehorcht. Was soll man nun thun:

Zuviel Habsucht soll man meiden u. s. w. (oben Strophe 20.).

Selbst ein Gelehrter, Hochgebor'ner ermangelt der Einsicht. Heißt es denn nicht mit Recht:

31. Besser Einsicht als solch' Wissen! Einsicht ist mehr als Wissenschaft; wem Einsicht fehlt der geht unter, wie's jenen Löwenmachern ging.

Der Mann mit dem Rade fragte: „Wie war das?" Der Goldzaub'rer erzählte:

Vierte Erzählung.

Je gelehrter, desto verkehrter, oder „die Löwenmacher".

An einem gewissen Orte wohnten vier Brahmanensöhne, welche die größte Freundschaft zueinander gefaßt hatten. Von

diesen hatten drei sämmtliche Wissenschaften durchaus erlernt, ermangelten aber aller Einsicht. Einer dagegen hatte nichts gelernt, sondern besaß nichts weiter als Einsicht. Einstmals nun kamen sie zusammen und berathschlagten miteinander: „Welchen Werth hat das Wissen, wenn man sich nicht dadurch, daß man in die Fremde geht und die Gunst von Fürsten gewinnt, Vermögen erwirbt? Drum laßt uns alle auf jeden Fall in die Fremde gehen!“ Nachdem so geschehen und sie eine Strecke Weges gegangen waren, sagte der älteste von ihnen: „Ah! einer unter uns, der vierte, hat nichts gelernt und ist nur verständig. Die Könige aber geben keine Geschenke für bloßen Verstand ohne Wissenschaft. Deswegen werden wir ihm keinen Antheil an dem geben, was wir erwerben. Darum möge er umkehren und nach Hause gehn!“ Da sagte der zweite: „He! du sehr Einsichtiger! du hast nichts gelernt, drum geh' nach Haus!“ Darauf sprach der dritte[1377]): „Ah! so zu handeln geziemt sich nicht. Wir haben von Kindheit auf miteinander gespielt, drum laßt ihn mitgehn! er ist sehr würdig und möge deshalb an dem von uns erworbenen Reichthum Antheil haben!“ Nachdem so geschehen und sie ihren Weg fortsetzten, erblickten sie in einem Walde die Gebeine eines todten Löwen. Da sagte der eine: „Laßt uns eine Probe der von uns früher gelernten Wissenschaft machen! da liegt ein todtes Thier! das wollen wir durch die Macht unsrer eifrig erlernten Wissenschaft wieder beleben!“[1378]) Darauf sagte der eine: „Ich verstehe die Knochen zusammenzufügen!“ Der zweite sagte: „Ich liefre Fell, Fleisch und Blut!“ Der dritte sagte[1379]): „ich belebe es!“[1380]) Darauf fügte der eine die Gebeine zusammen, der zweite verband sie durch Fell und Fleisch und Blut; als der dritte eben daran war sie mit Leben zu versehen, da verwies es ihm der Einsichtige und sprach: „Es ist ein Löwe! wenn du ihn lebendig machst, dann wird er uns alle zusammen umbringen.“ Da antwortete jener: „Pfui! Unwissender! in meiner Hand soll die Wissenschaft nicht unfruchtbar sein!“ Darauf sprach die-

ſer: „Dann warte einen Augenblick, bis ich auf dieſen Baum in unſrer Nähe geklettert bin!“ Nachdem dies ſo geſchehen und der Löwe lebendig gemacht war, ſprang dieſer auf und brachte alle drei um. Der Einſichtige aber ſtieg, ſobald der Löwe nach einem andern Ort gegangen war, von dem Baume herab und ging nach Haus. Daher ſage ich:

32. Beſſer Einſicht als ſolch' Wiſſen! Einſicht iſt mehr als Wiſſenſchaft: wem Einſicht fehlt, der geht unter, wie's jenen Löwenmachern ging.

Fortſetzung der dritten Erzählung.

Außerdem ſagt man ferner [1381]):

33. Die Weisheit ſchöpfen aus Büchern, unbekannt mit dem Lauf der Welt, die ſchaffen ſich Geſpött einzig, wie die gelehrten Thoren hier.“

Der Mann mit dem Rade fragte: „Wie war das?“ Jener ſprach:

Fünfte Erzählung.

Die Buchgelehrten.

Nun wohnten in einem gewiſſen Orte vier miteinander befreundete Brahmanen. In dieſen entſtand in ihrer Jugend der Gedanke: „Hm! laßt uns in die Fremde gehn und Wiſſenſchaft erwerben!“ Eines Tages alsdann faßten dieſe Brahmanen miteinander den Entſchluß und gingen, um Wiſſenſchaft zu erwerben, nach Kanjakubdſcha (Kanodſche). Da gingen ſie in ein Studienkloſter und ſtudirten. Nachdem ſie ſo zwölf Jahre zugebracht, waren ſie dadurch, daß ſie ihren Sinn nur auf das eine gerichtet hatten, aller Wiſſenſchaften kundig geworden. Darauf kamen ſie alle vier zuſammen und ſprachen: „Wir ſind alle bis zu dem jenſeitigen Ufer des Wiſſens gelangt, deswegen wollen wir unſern Lehrer bitten uns zu entlaſſen [1382]), und nach unſrer Heimath gehen.“ Nachdem ſie alle geſagt hatten: «das ſoll geſchehn!» baten ſie ihren

Lehrer ſie zu entlaſſen [1382]) und, nachdem ſie die Erlaubniß erhalten hatten zu gehen, nahmen ſie ihre Bücher und machten ſich auf den Weg. Als ſie eine Strecke Weges gegangen waren, ſo ſtießen da zwei Wege zuſammen. Da ſetzten ſie ſich alle nieder. Da ſprach der eine: „Welchen Weg ſollen wir einſchlagen?“ [1383]) .....

Als die Gelehrten nun mit einem Pilger gingen, welcher zu einer Verſammlung von Frommen wallfahrtete, ſo ſtand da auf einem Leichenacker irgendein Eſel. Da ſagten ſie: „Was iſt das?“ Da ſchlug der zweite ſein Buch auf und ſagte: „«Wer ſteht, der iſt ein Vetter» [1384]); ah! alſo iſt dies unſer Vetter!“ Darauf hängt ſich ihm einer an den Hals, ein andrer reinigt ihm die Füße. Während ſich die Gelehrten nun in der Gegend umſehn, erblicken ſie ein Kameel. Da ſagten ſie: „Was iſt das?“ Da ſchlug der dritte ſein Buch auf und ſagte: „«Raſch iſt der Gang des Dharma» *); ſo iſt dies alſo Dharma!“ Da ſagte der vierte: «Das Liebe ſoll man zu dem Dharma (Rechte) fügen!» Darauf banden ſie den Eſel an den Hals des Kameels. Das zeigte einer dem Walker **) an. Als nun der Walker herbeikam um die gelehrten Dummköpfe durchzuwalken, da waren ſie auf und davon.

Als ſie nun eine kleine Strecke Weges vorwärts gegangen waren, kam ihnen irgendein Fluß in die Quer. Einer der Gelehrten erblickte in der Mitte des Waſſers ein grünes Blatt herankommen und ſagte: „Das Blatt, welches kommt, wird uns überſetzen.“ Nachdem er dies geſagt, ſpringt er auf das Blatt; wie ihn nun der Strom fortreißt und einer der andern Gelehrten dies ſieht, ſo packt er ihn an die Haare und ſpricht:

34. Wenn dem Ganzen Verluſt drohet, gibt der Kluge die Hälfte preis und behilft ſich mit der andern; alles verlieren iſt gar zu hart.“ [1385])

Mit dieſen Worten ſchnitt er ihm den Kopf ab.

*) des Rechts und Gottes der Gerechtigkeit und des Todes.

**) dem Herrn des Gſels.

Und indem die übrigen später so zugingen, kamen sie zu irgendeinem Dorf. Da wurden sie von den Dorfbewohnern [1386]) eingeladen und jeder in ein anderes Haus geführt. Da wurden dem einen Fadennudeln, mit Butter und Zucker zurecht gemacht, als Speise vorgesetzt. Darauf überlegte der Gelehrte, sah in sein Buch und las: „einer der lange Fäden nimmt (= ein Saumseliger) kömmt um." Nachdem er dies gesagt, ließ er das Essen stehn und ging weg. Dem zweiten wurden Schaumtörtchen [1387]) vorgesetzt; da sagte auch er: „was zu dünn und zu groß ist lebt nicht lang", ließ ebenfalls das Essen stehn und ging auch weg. Dem dritten wurde ein Butterkuchen zum Essen gegeben. Da sagte auch dieser Gelehrte: „wo Löcher sind, da häufen sich die Uebel." [1388]) So gingen diese Gelehrten alle drei, die Kehlen von Hunger abgezehrt und von den Leuten verspottet, aus diesem Ort weg in ihre Heimath. Daher sage ich:

35. Die Weisheit schöpfen aus Büchern, unbekannt mit dem Lauf der Welt, die schaffen sich Gespött einzig, wie die gelehrten Thoren hier."

Fortsetzung der dritten Erzählung.

Nachdem er dies gehört, sagte der Mann mit dem Rade: „Ach! es ist doch wider alle Vernunft, daß Leute von vielem Verstand vom Schicksal getroffen umkommen, während andre von sehr wenig Verstand, vom Schicksal beschützt gedeihen! Man sagt ja auch:

36. Herr Hundertwitz liegt auf dem Kopf, Herr Tausendwitz hängt an dem Strick, Herr Bisselwitz jedoch, Liebe! spielt munter in der klaren Flut."

Der Goldzaub'rer sagte: „Wie war das?" Der Mann mit dem Rade erzählte:

Sechste Erzählung.

Die allzuklugen Fische.[1389])

In einem Wasserbehälter wohnten zwei Fische, mit Namen Satabuddhi*) und Sahasrabuddhi.**) Diese beiden hatten einen Frosch, Namens Ekabuddhi***) zum Freunde. So genossen sie alle drei eine Zeit lang am Ufer des Wassers das Vergnügen schöner geselliger Unterhaltung und kehrten dann in das Wasser zurück. Während sie nun einst zur Unterhaltung zusammengekommen waren, kamen um die Zeit des Sonnenuntergangs Fischer heran mit Netzen in der Hand, welche auf dem Kopf viele getödtete Fische trugen. Als diese diesen Wasserbehälter sahen, sprachen sie zueinander: „Ah! dieser Teich scheint viele Fische zu enthalten und hat sehr wenig Wasser. Drum wollen wir morgen früh hierher gehen!“ Nachdem sie so gesprochen, gingen sie nach Hause. Jene aber, nachdem sie diese, einem Donnerschlag gleiche Rede gehört hatten, pflegten miteinander Rath.[1390]) Da sagte der Frosch: „Ach! lieber Satabuddhi und Sahasrabuddhi, was ist hier wol angemessen zu thun? sollen wir fliehen oder bleiben?“ Nachdem er dies gehört, lachte Sahasrabuddhi und sagte: „Ach! Freund! laß dich nicht durch das bloße Hören einer Rede in Furcht jagen! es ist nicht wahrscheinlich, daß sie kommen; gesetzt aber, sie kämen ... dann werde ich durch die Macht meines Verstandes sowol dich als mich zu schützen wissen, denn ich kenne sehr viele Wege des Wassers.“ Nachdem er dies gehört, sagte Satabuddhi: „Ah! was Sahasrabuddhi sagt ist richtig. Sagt man ja doch mit Recht:

37. Wo der Wind nicht und nicht Strahlen der Sonne
finden einen Weg, selbst da weiß der Verstandvollen Verstand
zu brechen hurtig Bahn.

*) „den Verstand von hundert habend“.
**) „den Verstand von tausend habend“.
***) „den Verstand von einem habend“.

Und ſo:

38. Dem Verſtand der Verſtandvollen iſt alles auf Erden unterthan: durch ſeinen Geiſt ſchlug Tschânakya des Nanda Schwertbewaffnete.[1391])

Deswegen ſoll man auf das bloße Hören einer Rede hin nicht den von den Ahnen her von Geſchlecht zu Geſchlecht vererbten Geburtsort verlaſſen. Auch keinen Schritt weit dürfen wir uns entfernen! ich werde dich durch die Macht meines Verſtandes beſchützen." Der Froſch ſagte: „Ich habe nur einen Witz, aber der räth mir zu fliehen. Ich gehe noch heut' am Tage ſammt meiner Frau zu einem andern Teich." Nachdem er ſo geſprochen, ging der Froſch, ſobald es Nacht geworden war, zu einem andern Teich. Am folgenden Tage aber kamen in der Frühe die Fiſcher, ähnlich den Dienern des Todesgottes herbei, bedeckten den Teich mit Netzen, und alle Fiſche, Schildkröten, Fröſche, Krebſe und andre Waſſerthiere wurden im Netz gehalten und gefangen; auch jene beiden, Satabuddhi und Sahaſrabuddhi, obgleich ſie flüchteten und ſich lange Zeit durch ihre Kenntniß verſchiedener Wege durch Hin- und Herſchwimmen ſchützten, fielen ſammt ihren Frauen ins Netz und wurden getödtet. Am Nachmittag aber machten ſich die Fiſcher vergnügt auf den Weg nach Hauſe. Satabuddhi ward wegen ſeiner Schwere auf dem Kopf getragen. Den Sahaſrabuddhi hatte ein andrer an einen Strick gebunden und ſchleppte ihn ſo. Da ſagte der Froſch Ekabuddhi, welcher auf den Rand des Teiches geſtiegen war, zu ſeiner Frau: „Siehe! ſiehe! Liebe:

39. Herr Hundertwitz liegt auf dem Kopf, Herr Tauſendwitz hängt an dem Strick, Herr Biſſelwitz jedoch, Liebe! ſpielt munter in der klaren Flut."

Fortſetzung der dritten Erzählung.

Daher ſage ich: ſelbſt der Verſtand iſt keine unbedingte Autorität.[1392])

Der Goldzaud'rer sprach: „Wenn das auch wahr ist, so hättest du doch des Freundes Rede nicht in den Wind schlagen dürfen. Doch was ist zu thun? obgleich ich dich zurückzuhalten suchte, bliebst du doch nicht, aus zu großer Habsucht und aus Stolz auf dein Wissen. Sagt man ja doch mit Recht:

40. Obgleich ich sagte: «O Onkel! laß das Singen!» fuhrst doch du fort: nun ist als Lohn des Sangs dieser ganz neue Schmuck dir umgehängt." [1393])

Der Mann mit dem Rade sagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Siebente Erzählung.

Der Esel als Sänger.

An einem gewissen Orte war ein Esel, Namens Uddhata.*) Dieser trug bei Tag Lasten im Hause eines Walkers, bei Nacht schwärmte er umher, wo er wollte. Als er nun einstmals in der Nacht in den Feldern umherschweifte, schloß er irgendeinmal Freundschaft mit einem Schakal. Beide zerbrachen nun Umzäunungen, gingen in die Gurkenfelder und schmausten nach Herzenslust ihre Früchte; am Morgen kehrten sie nach ihrem Ort zurück. Einstmals nun sprach der Esel, vor Stolz übermüthig, als er sich mitten in einem Felde befand, zu dem Schakal: „O Schwestersohn! sieh! die Nacht ist so klar, darum will ich einen Sang anstimmen. Sag' also, in welcher Tonart soll ich singen!?" Dieser antwortete: „Lieber! wozu solch' unnützes Gelärm!? wir treiben Spitzbubenhandwerk. Diebe und Verliebte müssen sich versteckt halten! Es heißt auch:

41. Wer Husten hat soll nicht stehlen, wer verschlafen nicht Räuber sein, wer krank ist nicht zu viel essen, wenn ihnen was am Leben liegt. [1394])

*) „der Uebermuthige".

Auch tönt dein Geſang genau wie der Ton einer Muſchel und iſt keineswegs angenehm. So wie ſie ihn auch nur aus der Ferne hören, werden die Feldhüter ſich aufmachen und dir Gefangenſchaft und Tod bereiten. Drum verzehr' nur dieſe wie Götterſpeiſe ſchmeckenden Gurken und mach' dir hier nichts mit Singen zu ſchaffen!" Nachdem er dies gehört, ſagte der Eſel: „Ach! du kennſt den Zauber der Muſik nicht; weil du im Wald wohnſt, darum ſprichſt du ſo. Man ſagt auch:

42. Bricht des Herbſtes Mondenſchimmer durch das Dunkel in Liebchens Näh', ſelig dann, in weſſen Ohren dringet des Lie- des Götterttank!"

Der Schakal ſagte: „Lieber! das iſt wahr, aber du ſingſt rauh. Wozu alſo dies Geſchrei, das unſer Vorhaben nur ſtören würde?" Der Eſel ſagte: „Pfui! pfui du Unwiſſen- der! ich wüßte nicht was Geſang iſt? So höre denn deſſen Eintheilung:

43. Sieben Töne und drei Octaven, und einundzwanzig In- tervall', und neunundvierzig Taktarten, Quantitäten und Tempi drei.[1393])

44. Drei Arten gibt es von Pauſen, ſechs Sangweiſen, neun Stimmungen, ſechsundzwanzig der Färbungen, weiter vier- zig Zuſtände dann.

45. Dieſes, hundertfünfundachtzig Zahlen umfaſſende Sang- ſyſtem begreift, gut ausgeführt und fehllos, ſämmtliche Theile des Geſangs.[1394])

46. Nichts gibt's, was in der Welt lieber ſelbſt Göttern wäre als Geſang; durch den Zauber der Darmſaiten fing Rávana den Siva ſelbſt.

Drum, o Schweſterſohn! warum nennſt du mich einen Unkundigen und wehreſt mir?" Der Schakal ſagte: „Lieber! wenn du denn nicht anders willſt, ſo will ich mich an die Thür des Zauns ſtellen und auf den Feldhüter achten; du aber ſinge ſo viel du Luſt haſt!" Als dies ſo geſchehn war, da ſtreckte der Eſel ſeinen Hals aus[1395]) und fing an zu brüllen. Als der Feldhüter nun das Gebrüll des Eſels hörte,

biß er vor Zorn die Zähne zusammen [1397]), hob einen Knüppel auf und eilte herbei. Als er den Esel erblickte, prügelte er ihn so lange mit seinem Knüppel durch, bis er auf die Erde fiel. Dann band ihm der Feldhüter einen durchlöcherten [1398]) hölzernen Mörser an den Hals und legte sich schlafen. Der Esel aber stand sogleich auf, ohne, wie es die Natur der Esel mit sich bringt, von dem Schmerz noch etwas zu fühlen. Man sagt ja:

47. Der Hund, sowie das Maulthier, und der Esel vor allen anderen fühlen im nächsten Momente nach den Schlägen schon keinen Schmerz.

Drauf zertrümmerte er den Zaun und machte sich mitsammt dem Mörser auf die Flucht. Mittlerweile erblickte ihn der Schakal aus der Ferne und sagte lachend:

48. „Obgleich ich sagte: «O Onkel! laß das Singen!» fuhrst du doch fort: nun ist als Lohn des Sangs dieser ganz neue Schmuck dir umgehängt. [1399])

Fortsetzung der dritten Erzählung.

So ließest auch du nicht ab, obgleich ich dich zurückzuhalten suchte!" Nachdem er dies gehört, sagte der Mann mit dem Rade: „Ach! Freund! das ist wahr. Sagt man ja doch mit Recht:

49. Wer selber keine Einsicht hat und nicht der Freunde Rath befolgt, der stürzt sich selber ins Unglück, gleichwie der Weber Mantharа." *) [1399])

Der Goldzaub'rer sagte: „Wie war das?" Der Mann mit dem Rade erzählte:

Achte Erzählung.

Der doppelköpfige Weber.

In einem gewissen Orte wohnte ein Weber, Namens Mantharaka. *) Als dieser einst Zeuge fertigte, zerbrachen ihm sämmtliche Hölzer des Webestuhls. Da nahm er eine

*) „der Dummkopf"

Art, ſchweifte um Holz zu ſuchen herum und gelangte zum Ufer des Meeres. Als er daſelbſt einen großen Sinſapabaum*) erblickte, dachte er: „Da zeigt ſich ein großer Baum. Wenn ich den fälle, ſo wird er eine Menge Webewerkzeuge liefern.“ Nachdem er ſo erwogen, hob er die Art gegen ihn auf. In dieſem aber wohnte ein Geiſt.[1400]) Dieſer ſagte: „Hör'! dieſer Baum iſt meine Wohnung, deshalb muß er auf jeden Fall geſchont werden, denn ich befinde mich hier überaus wohl, da mein Körper von dem kühlen über die Wellen des Meeres ſtreichenden Wind berührt wird.“ Der Weber ſagte: „Ach! was ſoll ich denn thun? wenn ich nicht einen ganz guten Baum erhalte, ſo muß meine Familie Hunger leiden. Deshalb geh' raſch anderswohin! ich werde ihn umhauen.“ Der Geiſt antwortete: „Hör'! ich bin dir gewogen: fordre irgendetwas, was dir lieb iſt! ſchone aber dieſen Baum!“ Der Weber ſagte: „Wenn du ſo willſt, ſo will ich nach Hauſe gehn und meinen Freund und meine Frau fragen und alsdann zurückkommen, dann mußt du mir es geben.“ Nachdem der Geiſt dies durch ein „Ja“ verſprochen hatte, kehrte der Weber hocherfreut nach Hauſe zurück. Wie er in ſeinen Ort tritt, erblickt er ſeinen Freund, den Barbier, und ſagt: „Ach! Freund! ich habe einen Geiſt mir unterthänig gemacht. Sage mir nun, was ich von ihm fordern ſoll!“ Der Barbier ſagte: „Lieber! wenn dem ſo iſt, dann fordre hier ein Königreich! dann biſt du König und ich dein Miniſter und wir genießen alle beide erſt die Freuden in dieſer Welt und dann die in der zukünftigen. Man ſagt auch:

50. Ein Fürſt, der Gaben fromm ſpendet, erwirbt ſich Ruhm in dieſer Welt, und durch deren Verdienſt kommt er im Himmel ſelbſt den Göttern gleich.“

Der Weber ſprach: „Hm! Freund! ſo ſei es! aber laß uns auch meine Frau fragen!“ Der Barbier ſagte: „Mit Frauen ſoll man keinen Rath pflegen. Man ſagt auch:

*) Dalbergia Sisu.

51. Der Weise gibt den Frau'n Nahrung, Bekleidung und insonderheit eheliche Pflicht, und Schmucksachen, doch pflegt er nie mit ihnen Rath.[1401])

Und so:

52. Wo eine Frau, wo ein Spieler, oder ein Kind zu sagen hat, solch' ein Haus muß zu Grund gehen, das hat des Bhrigu Sohn gesagt.[1402])

Und:

53. So lange steht ein Mann vorn an und ist beliebt bei Würdigen, solang er insgeheim Worten von Weibern nicht Gehör verleiht.

54. Einzig auf eignen Vortheil nur, auf ihre Lust sind Frau'n bedacht: ist doch der eigne Sohn ihnen nur lieb, dient ihren Wünschen er."

Der Weber sprach: „Wenn dies gleich wahr ist, so muß sie doch, da sie ihrem Mann ergeben ist, befragt werden." Nachdem er so gesprochen, ging er eilends zu seiner Frau und sagte zu ihr: „Liebe! heute habe ich einen Geist mir unterthänig gemacht, der will mir einen Wunsch erfüllen. Drum bin ich gekommen, um dich zu fragen. Sag' an, was soll ich verlangen! da mein Freund der Barbier meint, ich sollte ein Königreich fordern." Sie antwortete: „O Sohn eines Hochwürdigen! was verstehen Barbiere?! was die sagen soll man nicht thun. Es heißt auch:

55. Nicht mit Tänzern, Sängern, Niedern, mit Barbieren und Kindern nicht, ebenso wenig mit Bettlern pfleget Raths ein Verständiger.[1403])

Außerdem ist der Zustand eines Königs eine unaufhörliche Folge von Mühseligkeiten, indem er stets an Freundschaft, Feindschaft, Kriegszug, Zuwarten, Schutzbündniß, Doppelzüngigkeit zu denken hat.[1404]) Er gewährt dem Menschen keinen vergnügten Augenblick. Denn:

56. Zur Zeit, wo jemand nach der Herrschaft strebet, muß sich sein Geist rüsten für Misgeschicke. Denn das Gefäß, das zu

der Salbung dienet, gießt gleichſam Unglück in dem Waſſerſtrom aus.[1405])

57. Königsherrſchaft, um die Brüder, ja ſelbſt die eignen Söhne gar des Königs Leben nachſtellen, ſolche Herrſchaft begehre nie!'"

Der Weber ſagte: „Du haſt Recht. Was ſoll ich aber denn fordern?" Sie antwortete: „Du arbeiteſt bisjetzt immer nur ein Stück, das genügt, um alles, was wir nöthig haben zu bezahlen. Jetzt fordre nun für dich noch ein andres Paar Arme und einen zweiten Kopf, damit du von vorn und von hinten zugleich je ein Stück Zeug verfertigen kannſt. Aus dem Preis des einen beſtreiten wir dann den Hausbedarf; den Preis des andern verwendeſt du für das, was außerdem zu thun iſt; ſo wird dir dein Leben unter Lob von Seiten deines Stammes verfließen und du wirſt dir beide Welten gewinnen." Er aber, nachdem er dies gehört, ſprach voll Freude: „Brav! du treues Weib! du haſt gut geredet, dies und nichts anderes[1406]) will ich thun, das iſt mein Entſchluß!" Darauf ging der Weber zum Geiſt und trug ſein Verlangen vor: „Hör'! wenn du mir einen Wunſch erfüllen willſt, ſo gib mir noch ein Paar Arme und noch einen Kopf!" Kaum hatte er ausgeſprochen, ſo war er augenblicklich zweiköpfig und vierarmig. Wie er nun mit hocherfreutem Herzen nach Hauſe zurückgeht, da meinten die Leute, er wäre ein Räkſchaſa und ſchlugen ihn mit Stöcken und Steinen ſo ſehr, daß er todt hinfiel. Daher ſage ich:

58. Wer ſelber keine Einſicht hat und nicht der Freunde Rath befolgt, der ſtürzt ſich ſelber ins Unglück, gleichwie der Weber Manthara."

Fortſetzung der dritten Erzählung.

Der Mann mit dem Rade ſagte: „Jeder Mann, der von einer unerfüllbaren Hoffnung wie von einem böſen Geiſte getrieben wird, wird ein Gegenſtand des Spottes. Sagt man ja doch mit Recht:

59. Wer unvernünftige Projecte über die Zukunft ſpinnet aus, dem geht's wie Somaſarman's *) Vater: er liegt von Reisbrei weiß gefärbt. [1407])

Der Goldzaub'rer fragte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Neunte Erzählung.

Der zerbrochene Topf.

In einem gewiſſen Orte wohnte ein Brahmane, Namens Svabhâvakripana. **) Dieſer hatte mit dem erbettelten Reisbrei, der ihm nach dem Eſſen übrig blieb, einen Topf angefüllt; dieſen Topf hatte er an einen Nagel an der Wand gehängt, darunter ſeine Bettſtelle geſtellt und ſchaute ihn nun in der Nacht, ohne einen Blick davon zu verwenden, an und dachte dabei: „Dieſer Topf iſt doch über und über voll von Reisbrei. Wenn nun eine Hungersnoth entſteht, dann wird er hundert Silberſtücke einbringen. Dafür werde ich alsdann ein Paar Ziegen kaufen; da dieſe alle ſechs Monat Zicklein werfen, ſo wird daraus eine Heerde Ziegen entſtehn. Dann für die Ziegen Rinder! Sobald die Kühe gekalbt haben, verkaufe ich die Kälber. Dann für die Rinder Büffel! Für die Büffel Stuten! Sobald die Stuten geworfen haben, werde ich viele Pferde beſitzen. Aus dem Verkauf von dieſen löſe ich viel Gold. Für das Gold bekomme ich ein Haus mit vier Gebäuden in einem Viereck. Dann kommt ein Brahmane in mein Haus und gibt mir ein ſehr ſchönes Mädchen mit großer Mitgift zur Frau. Die wird einen Sohn gebären. Dem werd' ich den Namen Somaſarman geben. Wenn dieſer dann alt genug iſt, um ſich auf meinen Knien zu ſchaukeln, dann werde ich ein Buch nehmen, mich hinten in den Pferdeſtall ſetzen und ſtudiren. Mittlerweile ſieht mich Somaſarman, und begierig, auf meinen Knien zu ſchaukeln, klettert er von

*) „das Heil des Soma habend".

**) „durch ſeine eigne Natur ein Unglücksvogel" (Peter Schlemihl).

ſeiner Mutter Schoß und kommt zu mir dicht an die Hufen der Pferde. Dann werde ich, von Zorn erfüllt, der Brahmanin zurufen: »Nimm das Kind! Nimm das Kind!« Sie aber, mit Hausarbeit beſchäftigt, hört meinen Ruf nicht. Dann ſpring' ich auf und gebe ihr einen Fußtritt." Indem er ſo in dieſe Gedanken verſenkt war, ſtieß er mit dem Fuße ſo aus, daß der Topf zerbrochen und er ſelbſt von dem Reisbrei, welcher ſich im Topfe befand, weiß gefärbt ward. Daher ſage ich:

60. Wer unvernünft'ge Projecte über die Zukunft ſpinnet aus, dem geht's wie Somaſarman's Vater: er liegt von Reisbrei weiß gefärbt."

Fortſetzung der dritten Erzählung.

Der Goldzaub'rer ſagte: „Ja, das iſt ganz wahr! Denn:

61. Wer, ohne Rückſicht auf Nachtheil, nur folget ſeiner Leidenſchaft, der zieht, gleichwie der Fürſt Tſchandra*), ſchwere Leiden ſich ſelber zu."

Der Mann mit dem Rade ſagte: „Wie war das?" Der Goldzaub'rer ſprach:

Zehnte Erzählung.

Des Affen Rache.

In einer gewiſſen Stadt war ein König, Tſchandra. Der hielt zum Spiel für ſeine Söhne eine Heerde Affen. Die wurden beſtändig mit vielen Speiſen, gekochten und andern, gemäſtet. Der Oberherr dieſer Affen nun war ein Kenner der Lehren des Uſanas, Bṛihaspati und Tſchânakya [1408]), übte ſie und belehrte auch die Affen allſammt. In dieſem Palaſte befand ſich nun eine Widderheerde, welche den jungen Prinzen zum Reiten und Fahren diente. Von dieſen Widdern drang einer aus Freßgierde Tag und Nacht frech in die Küche und

*) „Mond".

fraß alles, was ihm irgend in die Augen fiel. Die Köche aber prügelten ihn mit allem, was sie vor sich sahen, Holz oder Stein. Als dies der Herr der Affenheerde sah, dachte er: „Ach! Dieser Krieg zwischen dem Widder und den Köchen wird den Affen zum Verderben ausschlagen. Denn dieser Widder ist geil hinter den Genuß der Speisen her und die hitzigen Köche schlagen nach ihm mit allem, was sich eben in der Nähe ihres Platzes befindet. Wenn sie nun einmal, wenn nichts anderes zur Hand ist, mit einem Feuerbrand nach ihm schlagen, dann wird der Widder wegen der Menge seiner Wolle schon durch sehr wenig Feuer in Brand gerathen. Dann wird er brennend in den in der Nähe befindlichen Pferdestall laufen und dieser wird wegen der Menge Stroh in Brand gerathen. Dann werden die Pferde Feuer fangen. Nun hat aber Sälihotra [1409]) gesagt: «daß ein durch Feuerbrand entstandenes Uebel bei Pferden vermittelst Affenmark geheilt wird». So steht uns dann sicher der Tod bevor!" Nachdem er zu diesem Schluß gekommen war, rief er alle Affen zu sich und sagte zu ihnen insgeheim:

62. Wenn die Köche in Streit leben mit einem Widder immerfort, so wird dadurch unausweichlich der Affen Tod herbeigeführt.

63. Drum, wo in einem Haus immer unvernünftiger Zank besteht, von solchem Hause flieh weit weg jedweder, dem sein Leben lieb.

Und so:

64. Häuser zerfallen durch Streitsucht, Freundschaften durch Verleumdungen, durch schlechte Fürsten fällt Herrschaft, durch böse That der Männer Ruhm.

Drum laßt uns, ehe wir noch alle zu Grunde gegangen, dieses Königshaus verlassen und in den Wald ziehen!" Die Affen aber, vor Uebermuth stolz, als sie diese seine unglaubwürdig scheinende Rede gehört, sprachen spottend zu ihm: „Ach! Dein Verstand ist vor Alter schwach geworden; darum

ſprichſt du ſo. Wir laſſen die ambroſiagleichen vorzüglichen Speiſen, welche uns des Königs Söhne mit eignen Händen reichen, nicht im Stich, um dort im Walde den Mund zuſammenziehende, beißende, bittre, ſaure, ſalzige Waldfrüchte zu eſſen!" Nachdem er dies gehört, warf der Oberherr der Heerde einen von Thränen getrübten Blick auf ſie und ſagte: „Ach, ach! Ihr Thoren! Ihr wißt nicht, welch trauriges Ende dieſe Freude nehmen wird! Denn dieſe Wonne, welche nur während des Genuſſes ſüß iſt, wird am Ende wie Gift werden. Drum will ich mit meinen Augen den Untergang meines Geſchlechts nicht ſehen. Ich werde auf der Stelle in ebendieſen Wald gehen. Man ſagt auch [141]):

65. Glückſelig die, die nicht ſehen ihr Land zerſtört, ihr Haus geſtürzt, ihr Weib in eines Feinds Händen und ihren Freund in Misgeſchick."

Nachdem er ſo geſprochen, verließ der Fürſt der Heerde ſie allſammt und ging in den Wald. Nachdem er nun weg war, drang dieſer Widder eines Tages in die Küche. Als der Koch nichts anders zur Hand hatte, um ihn zu ſchlagen, ſchlug er ihn mit einem halb brennenden Scheit Holz. Er aber, damit geſchlagen, lief mit halb in Brand ſtehendem Körper blökend in den in der Nähe befindlichen Pferdeſtall; indem er ſich nun hier auf dem mit vielem Stroh bedeckten Boden herumwälzte, erhoben ſich von allen Seiten Feuerflammen, und von den im Stall angebundenen Pferden ſtarben einige, da ihre Augen ausgefloſſen waren, andre zerriſſen ihre Halftern, liefen mit halb verbranntem Körper wiehernd hier und dort herum und ſetzten alle Leute in Angſt. Mittlerweile rief der König voll Betrübniß Aerzte zu ſich, welche mit Sälihotra's Werken bekannt waren, und ſprach zu ihnen: „He! He! Gebt irgendein Mittel gegen die Brandwunden dieſer Pferde an!" Sie aber, die Vorſchriften überdenkend, antworteten: „Majeſtät! In dieſem Betreff hat der erhab'ne Sälihotra geſagt:

66. Wie das Dunkel bei Sonn'naufgang, ſo vergehet durch

Affenmark jegliche Krankheit bei Pferden, die entstanden durch Feuerbrand.

Drum laß rasch dieses Heilmittel anwenden, ehe sie noch durch die Krankheit [1411]) umkommen!" Der König aber, nachdem er dies gehört, befahl, die Affen zu tödten. Mit einem Worte: sie wurden sämmtlich umgebracht. Der Fürst der Affenheerde aber, als er diese Gewaltthätigkeit gegen sein Geschlecht erfuhr, versank in den tiefsten Kummer. Diesem nachhängend, gab er Speise und jedwedes Vergnügen auf, irrte umher von einem Walde zum andern, und dachte: „Wie füge ich diesem bösen König, um ihm meine Schuld zu bezahlen, etwas Böses zu?! Man sagt auch:

67. Wer auf Erden Unbill duldet, von Unedeln ihm zugefügt, aus Furcht oder auch aus Habsucht, der ist ein ganz gemeiner Mensch.

Als nun dieser alte Affe, von Durst gepeinigt, irgendwo umherschweifte, stieß er auf einen mit einem Lotusfeld geschmückten Teich, und wie er da genau zusieht, so erblickt er zwar hineinführende, aber keine herausführende Spur von Waldthieren und Menschen. Darauf dachte er: „Sicherlich muß in diesem Wasser ein böser Kobold sein! Drum will ich einen Lotusstengel nehmen und vermittelst desselben aus der Ferne Wasser trinken!" Als er das gethan, trat mitten aus dem Wasser ein Rákschasa, den Hals mit einem Juwelenkranz geschmückt, und sagte: „Wer in dies Wasser tritt, den fresse ich; aber es gibt keinen größern Schlaukopf als du, der du auf diese Weise trinkest; drum finde ich Gefallen an dir; begehre, was dein Herz wünscht!" Der Affe sagte: „Hör'! Wie viele vermagst du zu fressen?" Dieser antwortete: „Wenn sie ins Wasser kommen, selbst hunderttausend Hunderttausende; außerhalb desselben überwältigt mich sogar ein Schakal." Der Affe sprach: „Ich habe eine grenzenlose [1412]) Feindschaft gegen einen König. Wenn du mir diesen Juwelenkranz gibst, dann werde ich diesen König sammt seinem ganzen Gefolge, nachdem ich ihn durch trügerische Worte verlockt

habe, in diesen Teich bringen. Der Räkschaja aber, als er diese seine glaublich scheinende Rede hörte, händigte ihm den Juwelenkranz ein. Der Affe nun, nachdem er seinen Hals mit dem Juwelenkranz geschmückt, ging zu dieser Stadt, ließ sich von den Leuten, auf Bäumen und Palästen herumschweifend erblicken und wurde gefragt: „He! Heerdenfürst! Wo hast du dich so lange Zeit aufgehalten? Wo hast du einen solchen Juwelenkranz erhalten, der durch seinen Glanz sogar die Sonne verdunkelt?“ Der Affe sagte: „Es ist irgendwo im Walde ein vom Spender der Schätze geschaffener, sehr versteckter Teich. Wer irgend zur Zeit, wo die Sonne halb aufgegangen ist, da hineingeht und sich darin untertaucht, der kommt [1413]), durch die Gnade des Schätzespenders den Hals mit einem solchen Juwelenkranz geschmückt, heraus.“ Als der König dies vom Volk hörte, ließ er den Affen rufen und fragte ihn: „Hm! Heerdenfürst! [1414]) Ist das wahr? Gibt es irgendwo einen Teich, in welchem Juwelenkränze sind?“ Der Affe sagte: „O Herr! Du kannst dich hier durch diesen vor deinen Augen sich an meinem Hals befindlichen Juwelenkranz überzeugen. Wenn auch dir mit Juwelenkränzen gedient ist, so schicke irgendjemand mit mir, damit ich ihm dies Wunder zeige!“ Nachdem der König dies gehört, sagte er: „Wenn dem so ist, so will ich selbst mitsammt meinem Gefolge hingehn, damit mir viele Juwelenkränze zu Theil werden.“ Der Affe sagte: „O Herr! Das ist auch das Beste!“

Drauf machte sich der König aus Begierde nach den Juwelenkränzen mitsammt seinen Dienstleuten auf den Weg. Der Affe aber, auf dem Schos des Königs sitzend, welcher einen Palankin bestiegen hatte, reiste vergnügt und voll Selbstvertrauen. Sagt man ja doch mit Recht:

68. An Wissen selbst und Geld reiche Männer gehn, von Gier bethört, auf Dinge aus, die unthunlich, schweifen auf unwegsamem Pfad.

Und so:

69. Wer hundert hat, begehrt tauſend; hunderttauſend, wer tauſend hat; wer hunderttauſend, will Herrſchaft; wer dieſe hat, den Himmel gar.[1415])

Als ſie darauf in der Frühe zu dieſem Teich gekommen waren, ſagte der Affe zu dem König: „Majeſtät! Man erreicht ſeinen Zweck, wenn man, ſobald die Sonne halb aufgegangen iſt, hier hineingeht. Darum laß deinem geſammten Gefolge befehlen, daß ſie alle mit einem Sprung hineingehen. Du dagegen ſollſt mit mir hineinſteigen, damit wir zu dem früher von mir geſehenen Ort gehen und ich dir viele Juwelenkränze zeige.“ Darauf gingen alle dieſe Leute hinein und wurden von dem Räkſchaſa gefreſſen. Als ſie nun lange wegblieben, ſagte der König zu dem Affen: „He! Heerdenfürſt! Warum bleibt mein Gefolge ſo lange aus?“ Nachdem er dies gehört, ſtieg der Affe raſch einen Baum hinauf und ſagte zu dem König: „Ha! Du ſchlechter König! Dein Gefolge iſt von einem in dem Waſſer hauſenden Räkſchaſa gefreſſen. Meine Feindſchaft gegen dich, die durch die Vernichtung meines Geſchlechts entſtanden iſt, hat ihre Befriedigung gefunden. Drum geh du! Indem ich bedachte[1416]), daß du mein Herr biſt, habe ich dich nicht hineingeſchickt. Denn man ſagt auch:

70. Vergelte Gleiches mit Gleichem! Dem Morde ſetz' entgegen Mord! Gegen Böſe verfahr' böſe! Darin erblick' ich kein Vergehn.

So haſt du den Untergang meines Stamms geſchaffen; ich dagegen den des deinigen.“

Nachdem er dies gehört, ging der König, von Kummer bewältigt, eilenden Schritts wieder zurück, wie er gekommen. Nachdem der König aber weg war, kam der Räkſchaſa wohlgeſättigt und ſagte voll Freude:

71. Du haſt, o Affe! klug trinkend das Waſſer durch den Lotosſtamm, den Feind beſiegt, den Freund gewonnen und den Juwelenkranz bewahrt.

Daher ſage ich:

72. Wer ohne Rückſicht auf Nachtheil aus Gierde irgend etwas thut, der zieht, gleichwie der Fürſt Tſchandra, ſchwere Leiden ſich ſelber zu."

Fortſetzung der dritten Erzählung.

Der Goldzaub'rer fuhr fort: „Ach, ach! Entlaſſe mich, daß ich nach Hauſe gehe!" Der Mann mit dem Rade ſprach: „Des Unglücks wegen erwirbt man ſich Geld und Freunde; wie kannſt du mich in dieſem Zuſtand verlaſſen und gehen? Man ſagt auch:

73. Wer, im Unglück den Freund laſſend, ſich entfernt hartherz'gen Sinns, der fährt als ein Undankbarer zur Hölle wegen dieſer Schuld."

Der Goldzaub'rer ſagte: „Ach! Das iſt wol richtig, wenn einer, der fähig iſt zu helfen, ihn, wo Hülfe möglich iſt, im Stich läßt. Hier aber iſt keine menſchliche Hülfe möglich. Niemand in aller Welt hat die Macht, dich zu befreien. Außerdem erkenne ich in jedem Augenblick, wo ich dein Geſicht durch den vom Herumdrehen [1417]) des Rades verurſachten Schmerz ſich verzerren ſehe, daß [1418]) ich ſchnell dieſen Ort verlaſſen muß, damit nicht auch mich dieſes Unglück ergreift. Sagt man ja doch mit Recht:

74. Wie ſich aus deines Antlitzes Schatten, o Affe! ſchließen läßt, ſo hat «Dämm'rung» dich ergriffen: wer ſich davonmacht, kommt nicht um." [1419])

Der Mann mit dem Rade fragte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Elfte Erzählung.

Der gebiſſene Affe.

In einer gewiſſen Stadt war ein König, Namens Bhadraſena. *) Der hatte eine mit allen Reizen geſchmückte Toch-

*) „glückliches Heer habend".

ter, Namens Ratnavatī *), und diese wünschte ein gewisser Rākschasa zu rauben. In jeder Nacht kam er und genoß sie. Da sie aber von einer Leibwache umgeben war, konnte er sie nicht entführen. Zu der Zeit, wo er sie umarmte, fühlte sie, infolge der Nähe des Rākschasa, einen Zustand von Zittern, Fieberhitze und Aehnlichem. Indem so die Zeit hinging [142a]), zeigte sich einst dieser Rākschasa der Königstochter, in einem Winkel des Hauses stehend. Da sagte diese zu ihrer Freundin: „Freundin! Sieh! Dieser Rākschasa kommt immer in «Dämm'rungs»-Zeit und quält mich. Gibt es irgendein Mittel, diesen Bösewicht abzuhalten?" Als der Rākschasa dieses hörte, dachte er: „Wie ich, so kommt sicherlich immer auch ein andrer, Namens «Dämm'rung», um sie zu rauben. Aber auch er kann sie nicht entführen. Drum will ich doch einmal in ein Pferd fahren und beobachten, wie er aussieht und wie mächtig er ist!" Nachdem er dies gethan, kam mitten in der Nacht in das Haus des Königs ein Pferdedieb, und nachdem dieser alle Pferde betrachtet hatte und das Rākschasapferd am schönsten fand, legte er ihm einen Zaum in den Mund und bestieg es. Mittlerweile dachte der Rākschasa: „Sicherlich ist dies jener Mann, mit Namen «Dämm'rung»; er erkennt mich als einen Bösewicht und ist voll Zorn gekommen, um mich umzubringen. Was soll ich nun thun?" Indem er so dachte, versetzte ihm der Pferdedieb einen Hieb mit der Peitsche. Darauf fing er an, mit vor Furcht zitterndem Herzen, vorwärts zu laufen. Der Dieb dagegen, da er schon weit gelaufen war, fing an, ihn durch Anziehen des Zügels zum Stehen zu bringen. Denn wenn es ein Pferd ist, so folgt es dem Zügel. Dieser aber lief nur immer schneller. Als nun der Dieb sah, daß er auf das Anziehen der Zügel gar keine Rücksicht nahm, so dachte er: „Ah! So sind keine Pferde! Das muß sicher ein Rākschasa in Pferdegestalt sein! Drum werde ich, sobald ich irgendeinen weichen Erdboden seh', her-

*) „die mit Juwelen Versehene".

unterſpringen. Anders bleibe ich nicht am Leben.“ Indem dieſer Pferdedieb ſo dachte und ſich ſeiner Schutzgottheit empfahl, lief der pferdegeſtaltige Rākſchaſa unter einen Feigenbaum. Der Dieb aber faßte einen Zweig des Feigenbaums und ſchwang ſich darauf. Darauf faßten nun alle beide, nachdem ſie voneinander losgekommen waren, Hoffnung, ihr Leben zu erhalten und genoſſen die Fülle höchſter Seligkeit. Auf dieſem Feigenbaum ſaß aber ein Affe, der ein Freund des Rākſchaſa war. Dieſer ſagte, als er den Rākſchaſa weglaufen ſah: „He! Warum läufſt du ſo aus thörichter Furcht? Es iſt ein Menſch; deine Nahrung! Friß ihn doch auf!“ Als er dieſe Rede deſſelben hörte, nahm er ſeine eigne Geſtalt an und kehrte mit Angſt im Herzen ſchwankenden Schritts um.[1421]) Der Dieb nun, da er den vom Affen Herbeigerufenen erkannte, nahm aus Wuth den weit herabhangenden Schwanz des Affen in den Mund und fing an, ihn aufs heftigſte zu beißen. Der Affe aber hielt ihn nun für noch ſtärker als den Rākſchaſa und gab aus Furcht keinen Laut von ſich; blos ſchloß er vor Schmerz die Augen und biß die Zähne aufeinander. Der Rakſchaſa, als er ihn in dieſem Zuſtande erblickte, recitirte dann jene Strophe:

75. Wie ſich aus deines Antlitzes Schatten, o Affe! ſchließen läßt, ſo hat «Dämm'rung» dich ergriffen: wer ſich davonmacht, kommt nicht um.“[1419])

Fortſetzung der dritten Erzählung.

Der Goldzaub'rer ſagte wiederum: „Entlaſſe mich! Ich will nach meinem Hauſe gehen! Du aber genieße hier ſtehend die Frucht des Baumes deines unklugen Benehmens!“ Der Mann mit dem Rade ſagte: „Ach! Vernunft oder Unvernunft iſt baarer Unſinn![1422]) Denn Glück und Unglück fällt den Menſchen nach dem Willen des Schickſals zu. Man ſagt auch:

76. Deß Burg der dreizackige Berg*), das Meer der Gra-

*) Trikūta, eigentlich Eigenname.

ben, deß Heer aus Dämonen beſteht, deß Schatz von Plutus, dem Wiſſenſchaft Uſanas lehrte, der auch, der Rávana, fiel durch die Macht des Schickſals.[1423])

Und ſo:

77. Ein Blinder und ein Buck'liger und ein dreibrüſtig Königskind werden gegen alle Vernunft geheilt durch des Geſchickes Gunſt."[1424])

Der Goldzaub'rer ſagte: „Wie war das?" Der Mann mit dem Rade ſprach:

Zwölfte Erzählung.

Wunderbare Heilung eines Blinden, Buck'ligen und einer dreibrüſtigen Prinzeſſin.

Im Nordland iſt eine Stadt, Madhupura*) mit Namen. Darin war ein König, Namens Madhuſena.**) Dem wurde einſt eine Tochter mit drei Brüſten geboren. Als der König hörte, daß ſie mit drei Brüſten geboren ſei, rief er einen Diener des Harems zu ſich und ſagte ihm: „He! Laß das Mädchen im Wald ausſetzen, damit niemand das erfährt!" Nachdem er dies gehört, ſprach der Diener: „Großer König! Es iſt zwar bekannt, daß ein dreibrüſtiges Mädchen Unglück bringt. Dennoch rufe Brahmanen und befrage ſie, damit du nichts begehſt, was dir in beiden Welten Schaden bringen möchte. Denn man ſagt auch:

78. Wer immer fragt und hört und unaufhörlich überlegt, deß Reinheit wächſt, gleich einem Lotusfelde durch die Strahlen des Taggeſtirns.

Und ſo:

79. Ein kluger Mann ſoll ſtets fragen. Denn ein Brahmane ward, obgleich von einem Dämon ergriffen, durch eine Frage einſtmals frei."[1425])

Der König ſagte: „Wie war das?" Der Diener erzählte:

*) „Honigſtadt".

**) „Honigbeer habend".

Dreizehnte Erzählung.

Der Brahmane, der durch eine Frage sein Leben rettet.

In irgendeinem Walde ist ein Râkschasa, Namens Tschandakarman. *) Als dieser einst umherschweifte, stieß er auf einen Brahmanen. Drauf sprang er auf dessen Schulter und sprach: „He! Geh vorwärts!“ Der Brahmane aber, das Herz von Furcht erschreckt, machte sich mit ihm auf den Weg. Als er nun dessen Füße sah, die so weich waren wie das Innere einer Lotusblume, so fragte er ihn: „He! Wieso hast du solche weiche Füße?“ Der Râkschasa antwortete: „Ich erhebe meine Füße [1427]) nie und berühre nie und nimmer mit ihnen die Erde. Das ist ein Gelübde, das ich gethan habe.“ Nachdem dies der Brahmane gehört, kam er, sinnend auf ein Mittel sich zu befreien, an einen großen Teich. Da sagte der Râkschasa: „Bis ich mich gebadet, die Götter angebetet und wieder aus dem Teich komme, darfst du dich nicht von dieser Stelle irgendwohin entfernen!“ Nachdem so geschehen war, dachte der Brahmane: „Sicher wird er mich auffressen, sobald er zu den Göttern gebetet hat. Drum will ich mich so rasch als möglich auf- und davonmachen! Denn, da er seine Füße nicht erhebt [1428]), so kann er mich nicht verfolgen.“ Nachdem nun so geschehen war, verfolgte ihn der Râkschasa nicht, aus Furcht, sein Gelübde zu brechen. Daher sage ich:

80. Ein kluger Mann soll stets fragen. Denn ein Brahmane ward, obgleich von einem Dämon ergriffen, durch eine Frage einstmals frei.“ [1429])

Fortsetzung der zwölften Erzählung.

Als er dessen Rede gehört hatte, ließ der König Brahmanen rufen und sprach: „O Brahmanen! Mir ist eine Tochter mit drei Brüsten geboren. Gibt es dagegen eine Hülfe oder nicht?“ Diese sagten: „Majestät! Höre!

*) „wilde Handlungen thuend“.

81. Ein Mädchen, dem ein Glied fehlet, oder das eins zu viel besitzt, das bringet seinem Mann Unheil und wird auch an Charakter schlecht.

82. Doch ein Mädchen mit drei Brüsten, das ihrem Vater zu Gesicht kommt, bringt — daran ist kein Zweifel — diesem schleunigen Untergang.

Darum vermeide Majestät, sie zu sehen! Wenn jemand sie zur Frau begehrt, so gib sie ihm und befiehl [1429]) ihm, das Land zu verlassen. Wenn man so verfährt, so geschieht nichts, was in beiden Welten Schaden bringen könnte." Nachdem der König diese ihre Rede gehört, ließ er allenthalben unter Trommelschlag ausrufen: „Holla! Wer eine Königstochter mit drei Brüsten heirathen will, dem wird der König hunderttausend Goldstücke geben [1429]); er muß aber das Land verlassen!" Nachdem dies ausgerufen war, verstrich eine lange Zeit, ohne daß irgendjemand sie heirathen wollte; sie aber befand sich an einem verborgenen Ort und erreichte die Reife der Jugend. Nun war aber in dieser selben Stadt ein Blinder. Dieser hatte einen Buck'ligen, Namens Mantharaka *), welcher ihn an einem vorgestreckten Stock führte. Als diese beiden nun den Schall der Trommel hörten, beriethen sie miteinander: „Laß uns die Trommel berühren! [1430]) Wenn wir durch den Willen des Schicksals das Mädchen und das Gold erhalten, so wird uns durch das empfangene Gold die Zeit in Freuden hinfließen; trifft uns aber durch das Mädchen der Tod, so macht der der Plage ein Ende, welche uns die Armuth bringt. Denn man sagt auch:

83. Bescheidenheit, Liebe, Lieblichkeit der Rede, Geistesgaben, der Jugend Reiz, Verein mit der Geliebten, Vollkommenheit des Opfers, Freiheit von Schmerz, Vergnügen, Tugend, Wissenschaft, der Verstand des Götterlehrers (Vrihaspati), Redlichkeit, kluges Benehmen: alles wird den Menschen zu Theil, wenn der Topf voll ist, den man Magen nennt." [1431])

*) „Krüppel".

Nachdem sie sich so berathen, ging der Blinde, berührte die Trommel und sagte: „Ich will das Mädchen heirathen, wenn der König es mir gibt.“ Darauf gingen des Königs Diener und thaten es dem Könige kund: „Majestät! Irgendein Blinder hat die Trommel berührt. Majestät haben in dieser Angelegenheit zu befehlen!“ Der König sprach: „Hm!

84. Ein Blinder, Tauber, selbst Krätziger, oder aus tiefster Kaste gar, nehme das Mädchen sammt Gold hin und entferne sich aus dem Land.“

Nun wurde er unmittelbar nach des Königs Befehl von den Dienern desselben zum Ufer des Flusses geführt, empfing die hunderttausend Goldstücke und dann wurde das dreibrüstige Mädchen mit dem Blinden verheirathet. Darauf ward er auf ein Boot gesetzt und den Schiffern der Befehl gegeben: „Hört! Bringt diesen Blinden sammt dem Buckligen und der Frau an irgendeinen Ort [1432]) in der Fremde und laßt ihn da frei!“ Nachdem so geschehen, kamen sie in die Fremde, erwarben sich an irgendeinem Orte [1432]) für Geld ein Haus und brachten daselbst alle drei vergnügt ihre Zeit hin. Der Blinde that nichts weiter, als daß er immer im Bett schlief; die Hausangelegenheiten besorgte der Bucklige. Indem die Zeit so verlief, faßte die Dreibrüstige Begierde nach dem Buckligen, und sagte: „O du Schöner! Wenn dieser Blinde auf irgendwelche Weise aus der Welt geschafft wird, dann werden wir beide ein vergnügtes Leben führen. Drum suche irgendwo Gift, damit ich ihm das gebe und nach seinem Tode vergnügt werde!“ Nun fand der Bucklige eines Tages auf seinen Wanderungen irgendwo eine todte schwarze Schlange. Diese nahm er, ging hochvergnügten Herzens nach seinem Hause und sagte zu jener: „O Schöne! Ich habe hier eine schwarze Schlange gefunden. Diese schneide nun in Stücke, mache sie mit vielem trocknen Ingwer und anderem zurecht und gib sie diesem Gesichtlosen, indem du sagst, es wäre Fischfleisch, damit er rasch umkommt. Denn Fleisch von Fischen hat er immer gern.“ Nachdem Mantharaka so gesprochen, machte er

sich wieder auf den Weg zum Markt.[1433]) Sie aber, nachdem sie ein Feuer angezündet, die schwarze Schlange in Stücke geschnitten, in einen Topf mit Buttermilch gelegt und auf den Herd[1434]) gesetzt hatte, sagte, da sie selbst mit häuslichen Arbeiten zu thun hatte, liebevoll zu dem Blinden: „Sohn eines Hochwürdigen! Ich habe heute Fische geholt, die du so sehr gerne hast, und bin im Begriff, sie zu kochen. Während ich nun eine andere häusliche Arbeit verrichte, nimm du den Löffel und rühre sie um!“ Er aber, als er dies hörte, leckte sich mit überaus vergnügtem Herzen beide Mundwinkel[1435]), stand eilig auf, nahm den Löffel und fing an, sie umzurühren. Indem er aber so umrührte, fiel durch den giftgeschwängerten Dunst das schwarze Häutchen allmählich von seinen Augen ab. Da er diesen Dunst nun sehr zuträglich fand, ließ er ihn mit großer Sorgfalt in die Augen ziehen. Wie nun sein Gesicht klar ward und er zusieht, so sind in der Butter nichts als Stücke einer schwarzen Schlange. Darauf dachte er: „Aha! Was ist das? Zu mir sagt sie: das wäre Fischfleisch, und nun sind es Stücke einer schwarzen Schlange. Da muß ich doch genauer erforschen, ob das das Werk der Dreibrüstigen ist, oder ob dieser Anschlag auf mein Leben von Mantharaka ausgeht, oder endlich von irgendeinem andern.“ Nachdem er so überlegt hatte, verbarg er seinen Zustand und betrieb sein Geschäft wie vorher, als ob er noch blind wäre. Mittlerweile kam Mantharaka zurück und fing an, ohne alle Furcht die Dreibrüstige mit Umarmung, Küssen und so weiter zu bedienen. Der Blinde aber, der dies alles sah, da er kein Messer erblickt, tritt, vor Zorn blind wie früher, zu ihnen hin, hebt den Mantharaka an den Beinen in die Höhe, schleudert ihn, da er ein Mann von großer Körperkraft war, über seinen Kopf im Kreis herum und wirft ihn der Dreibrüstigen ans Herz. Da nun wurde durch den Stoß von dem Körper des Buckligen ihre dritte Brust in den Körper zurückgedrängt, der Bucklige aber wurde dadurch, daß sein Höcker an die Brust von jener stieß, gerade. Daher sage ich:

85. Ein Blinder und ein Buckliger und ein dreibrüstig Königskind werden gegen alle Vernunft geheilt durch des Geschickes Gunst." [1436])

Fortsetzung der dritten Erzählung.

Der Goldzaub'rer sagte: „Ach! Was du sagst, ist wahr. Wenn das Schicksal günstig ist, geht es allerorten glücklich. Aber trotzdem soll der Mensch den Rath der Guten befolgen. Wer sich gerade umgekehrt benimmt, der geht zu Grunde, wie du. Es heißt auch so:

86. Gleichwie die Vögel Bharanda [1437]), die, zweihälsig und eines Bauchs, einer für den andern fraßen, gehn zu Grunde Uneinige."

Der Mann mit dem Rade sagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Vierzehnte Erzählung.

Der Vogel mit zwei unverträglichen Köpfen.

An einem Ort in der Nähe des Meeres wohnte ein Vogel, mit Namen Bharanda, welcher einen Bauch und zwei Mäuler hatte. Als dieser einst am Meeresufer umherschweifte, fand er eine ambrosiagleiche Frucht, welche die Wellen ans Ufer gespült hatten. [1438]) Er aß sie und sagte: „Ah! Ich habe schon viele ambrosiagleiche Früchte gegessen, die die Wogen des Meeres herbeigeführt hatten. Aber der Geschmack von dieser ist mir ganz neu. Sollte sie auf dem paradiesischen Goldsandelbaum gewachsen sein? Oder sollte sie irgendeine andre Ambrosiafrucht sein, welche durch irgendein Geschick herabgefallen ist? Ich fühle eine Seligkeit in der Zunge!" Indem er so sprach, sagte der zweite Mund: „Wenn dem so ist, so gib mir auch ein bischen, damit auch ich diese Seligkeit der Zunge genieße!" Darauf lachte der erste Mund und sagte: „Wir haben beide ja nur Einen Bauch, somit also

daſſelbe Vergnügen. Wozu alſo ein beſonderes Eſſen? Lieber ſoll ſich an dieſem Ueberreſt unſre Liebſte erfreuen!" Nachdem er ſo geſprochen, gab er das vom Eſſen Uebriggebliebene dem Bharandaweibchen.[1439]) Dieſe aber, nachdem ſie es gekoſtet, war, aufs höchſte erfreut, ganz weg in Umarmungen, Küſſen, Lieben und Koſen. Der zweite Mund aber war von dieſem Tage an voll Kummer und Betrübniß. Eines Tages nun fand dieſer zweite Mund eine giftige Frucht. Als er ſie erblickte, ſagte er: „Ha! Du grauſames, ſchlechtes Geſchöpf! Ich habe zufällig eine giftige Frucht gefunden. Die werde ich deiner Mißachtung wegen eſſen." Der erſte Mund entgegnete: „Thor du! Thu' das um Gottes willen nicht! Wenn du es thuſt, werden wir alle beide umkommen. Drum verzeihe mir meine Schuld! Ich werde dir niemals wieder etwas zu Leide thun." Obgleich er aber ſo ſprach, aß jener dennoch die giftige Frucht. Um es kurz zu machen: beide kamen um Daher ſage ich:

87. Gleichwie die Vögel Bharanda, die, zweibäuchig und eines Bauches, einer für den andern fraßen, gehn zu Grunde Uneinige."

Fortſetzung der dritten Erzählung.

Der Mann mit dem Rade ſagte: „Ach! Das iſt in der That ſo! Du haſt die Wahrheit geſagt. Drum geh' nach Haus! Aber du darfſt nicht allein gehen. Denn man ſagt auch:

88. Man ſoll nichts Gut's allein eſſen, nicht wachen unter Schlafenden, keine Reiſe allein machen und nicht allein ſich Ratber ſein.

Und auch:

89. Selbſt ein geringer Mitwand'rer verſchaffet Segen auf dem Weg: vor der Schlange beſchützt' einſtens ein Krebs den Wand'rer als Genoß."

Der Goldzaub'rer ſagte: „Wie war das?" Jener erzählte:

Fünfzehnte Erzählung.

Der rettende Krebs.

An einem gewiſſen Ort wohnte einſt ein Brahmane, mit Namen Brahmadatta. *) Dieſer machte ſich eines Geſchäfts wegen nach einem andern Dorf auf den Weg. Seine Mutter ſagte zu ihm: „Kind? Warum gehſt du allein? Suche doch irgendeinen zweiten, der dir Geſellſchaft auf dem Wege leiſtet.“ Jener aber entgegnete: „Mutter! [1440]) Fürchte dich nicht! Dieſer Weg hat keine Gefahr! Drum will ich ihn, um der Verehrungswürdigen Geſchäft zu beſorgen, heute ſelbſt allein gehen.“ Als ſie ihn darauf entſchloſſen ſah, nahm die Mutter aus einer Höhlung eines in der Nähe befindlichen Brunnens einen Krebs und ſprach zu ihrem Sohne: „Kind! Wenn du denn unweigerlich gehen mußt, dann möge dieſer Krebs dein Reiſegefährte ſein. Drum nimm ihn ſorglich und gehe!“ Er aber ergriff ihn aus Ehrfurcht vor ſeiner Mutter mit beiden Händen, wickelte ihn in eine von Kampherblättern gemachte Tute, legte ihn mitten in ſein Gepäck und machte ſich ſchnell auf den Weg. Indem er nun wanderte, wurde er von der Sonnenhitze gequält, ging deshalb zu einem Baum am Weg und ſchlief ſorglos unter demſelben ein. Mittlerweile kam eine ſchwarze Schlange aus einer Höhle dieſes Baums und ging auf ihn los. Da wurden aber die Sinne der ſchwarzen Schlange von dem Geruch des Kamphers angelockt, ſie ließ ihn unberührt, riß den Gepäckbeutel auf und fraß mit großer Begierde die Kampherblättertute. [1441]) Der Krebs aber, welchen ſie ebenfalls verſchlang, gerieth ihr in die Kehle und nahm der Schlange das Leben. Der Brahmane nun, als er ſich ausgeſchlafen hatte, und ſich umſiehet, ſo iſt da in ſeiner Nähe eine todte ſchwarze Schlange, der Gepäckbeutel zerriſſen, die Kamphertute aufgefreſſen, und in der Nähe der Schlange der Krebs. Als er dies ſah, dachte

*) „von Brahman gegeben“.

er: „Ach! Meine Mutter hat mit Recht gesagt, daß man irgendeinen zweiten als Reisegefährten nehmen, nicht aber eine Reise allein machen soll. Weil ich mit gläubigem Sinn ihre Rede befolgt habe, darum bin ich sogar von einem Krebs vor dem Tod durch die Schlange geschützt. Sagt man ja doch mit Recht:

90. Abgezehrt fließet der Mond bei der Fülle der Sonne, wachsen machend den Gebieter der Fluten: andre sind Genossen im Unglück, andre genießen der Glücklichen Heil.

91. Wie einer im Rath, bei Wallfahrten, Priestern, Gott, Geschicksknndigen, Heilmitteln, Lehrern sich aufführt, so gehn ihm seine Wege aus.

Nachdem er so gesagt, ging er wohin er zu gehn beabsichtigte. Daher sage ich:

92. Selbst ein geringer Mitwand'rer verschaffet Segen auf dem Weg: vor der Schlange beschützt' einstens ein Krebs den Wand'rer als Genoß."

Schluß der dritten Erzählung.

Nachdem er dies gehört, bat der Goldzaub'rer, ihn zu entlassen, und kehrte nach seinem Hause zurück.

So schließt das fünfte Buch des vom heiligen Vischnusarman verfaßten Panschatantra, genannt „Handeln ohne sorgfältige Prüfung." [1442])

Schlußstrophe [1442]):

Der heilige Vischnusarman hat dieses Werk über die Art, wie sich ein König zu benehmen hat, versehen mit Erzählungen und verbunden mit Sprüchen guter Dichter, verfertigt, durch welches hier der dem andern Hülfe Erweisende, der den Himmel Verehrende, durch welches die Weisen reden. Möge es Glück bringen!

Anmerkungen zum Pantſchatantra.

[1]) S. 1. Der Gott der Wiſſenſchaft.

[2]) S. 1, Str. 1. In dieſer Strophe wird ein großer Theil des indiſchen Pantheons angerufen. Brahman iſt der höchſte Gott der indiſchen Trimûrti (Dreigeſtaltigkeit). Rudra iſt ein Nebenname des Siva, des zweiten Gottes derſelben; Kumâra iſt ein Sohn des Siva und Gott des Krieges; Hari iſt ein Nebenname des Viſchnu, des dritten Gottes der Trimûrti; Varuna iſt der Gott der Gewäſſer; Jama der des Todes, Herrſchers der Abgeſchiedenen; Indra iſt Gott des Himmels; Sarasvati iſt die Gemahlin des Brahman und Göttin der Rede; die Aſvins, ein Zwillingspaar (die Dioskuren) ſind die himmliſchen Aerzte; Srî iſt die Gattin Viſchnu's, Göttin alles Heils; Diti und Aditi ſind Frauen des Kâſjapa, eines der göttlichen Weiſen: die Söhne der Aditi ſind die Âditjas, früher ſieben, ſpäter zwölf, welche in Beziehung zu der Sonne ſtehn, doch heißen auch die Götter überhaupt ihre Söhne; die Mütter ſind die perſonificirten Kräfte (çakti) der Götter (vgl. Hemacandra, herausg. von Böhtlingk, S. 34, 72); Tſchandikâ iſt die Gattin des Siva, furchtbar und blutdürſtig; die Veden ſind die heiligen Schriften der Inder; des Siva Diener ſind eine Anzahl von Göttern niedern Rangs in deſſen Gefolge; die Vaſus ſind ebenfalls eine Schar niederer Götter (vgl Mahâbhârata, IV, S. 266, V. 7634 fg. u. a.).

[3]) S. 1, Str. 2. Manu wird an die Spitze der Menſchheit als Stammvater derſelben geſtellt und ihm zugleich das Hauptwerk

über indisches Recht und Sitte zugeschrieben. Vatschaspati (das heißt „Herr des Worts") ist identisch mit Vrihaspati (Herr des Segens), dem Regenten des Planeten Jupiter und Lehrer der Götter, welchem viele Sprüche über Lebensweisheit, ebenfalls eine Schrift über Recht und Sitte, Smṛitiçâstra (Gildemeister, Bibl. sanscr., 454) und eine „Kunst zu regieren", Arthaçâstra (Vishnu-Purâna, S. 284) zugeschrieben werden (vgl. Kâmandakiya Nitisâra. VIII. 5. IX. 59. XI. 67). Sukra oder Uçanas heißt der Regent des Planeten Venus; auch diesem wird ein Smṛitiçâstra zugeschrieben (Gildemeister, a. a. O. 446, vgl. Kâmand. Nitis., VIII. 22. XI. 67. unten zu Pantschat., II, 43. III, 256. und Böthlingk-Roth, Sanskrit-Wörterb. unter Uçanas); ebenso dem Paraçara, sowie dessen Sohn Vjâsa, dem mythischen Träger der ältesten indischen Poesie (Gildemeister, ebend. 449. 455. vgl. Weber, Sanskrit-Handschriften der berliner Bibliothek 1016. 1017, Kâmand. Nitiç., VIII, 39). Tschânakja ist aufs engste mit der Geschichte des indischen Königs Tschandragupta verbunden, dem er bei Erlangung der Herrschaft die größten Dienste geleistet haben soll (vgl. Lassen, Ind. Alterthumsk., II, 199 ff.). Er ist der Meister der Politik und Diplomatie im indischen Sinn. Unter seinem Namen existirt eine Sammlung von Sprüchen, welche in Häberlin's Anthologie (S. 312 ff.) abgedruckt sind; vgl. auch Brockhaus in den Verhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., I, 62: Galanos, Ἰνδικῶν μεταφράσεων πρόδρομος, 109—123: Höfer, Sanskrit-Leseb., 72—74: Gildemeister, Bibl. sanscr., 298—300: Weber, Sanskrit-Handschriften der berl. Bibl. N. 781. 782: Pancatantra, II. Str. 45 und die Anmerk. dazu. Beachtenswerth ist, daß er im Kâmand. Nitis. nicht genannt wird. Kâmandaka scheint demnach älter als die dem Tschânakja zugeschriebenen Sprüche; vgl. Anmerk. 792.

4) S. 1, Kos. 3, 9. Die bamb. Handschriften haben sowol hier als in den Stellen, welche Kos., 6, 4: 104, 5: 106, 22: 116, 15: 148, 4 entsprechen, im Namen der Stadt Ma statt des bei Kos. anlautenden Mi, und ebenso statt Pâṭaliputra bei Kos., 234, 5 Mahilâropya: auch Galanos in seiner Uebersetzung hat Μα, und

Colebrooke erwähnt diese Lesart ebenfalls (in Transactions of the Royal Asiatic Society, I. 160, Note). Diese Namensform, nicht aber mihilà, welches kein Sanskritwort ist, läßt eine Etymologie zu und stimmt bezüglich der Vocalisation zu dem wahrscheinlich entsprechenden Stadtnamen Maliarpha bei Ptolemäus und dem tamulischen Mayilapur (= St.-Thomas bei Madras, As. Res., XIV, 59); ich habe ñe deshalb vorgezogen. Die berliner Handschrift stimmt an vorliegender Stelle mit Kosegarten, außerdem hat ñe diesen Namen nur noch im 1. Buch, wo ñe aber Ma liest. Im 2. und 3. Buch hat ñe andre Namen (s. Einl. §. 6), im 5. wie Kosegarten Pâṭaliputra.

[5]) S. 1. Das heißt: in welchem sich alle Wissenschaften in derselben Fülle befanden, wie alle Früchte auf dem Baum, welchen der indische Mythus in das Paradies des Indra versetzt.

[6]) S. 1. Das heißt: dem eine Menge anderer Fürsten unterworfen waren, auf deren Diademe sein Fuß gleichsam trat. Die hamburger Handschriften haben **चर्चित** statt **वर्चित** und so hat auch Böhtlingk, einer brieflichen Mittheilung zufolge, ohne diese Lesart zu kennen, weil **वर्च** nicht belegt ist, schon vermuthet.

[7]) S. 2, Kos., 3, 15. Das heißt: „Feinden und ähnlichen Uebeln“: vgl. Kâmand. Nîtis., Kap. VI.

[8]) S. 2, Str. 4. Hitopadeśa, Einleitung, Str. 12.: Paddhati bei Böhtlingk, Beiträge zur Kritik des poetischen Theils des Pantschatantra, S. 8.

[9]) S. 2. Str. 7. Hitopadeśa, Einleitung 14; vgl. wegen der Wendung Str. 354.

[10]) S. 2, Str. 8. Lassen, Commentar. ad Hitop., S. 8: Häberlin, Anthol., 524, 9. Ich ziehe Häberlin's Lesart **जातप्रेतो** vor (Karmadhâraya-Composition nach Benfey, Vollst. Gr., §. 656): auch **गर्भेस्थिति** möchte eher als Zusammensetzung zu nehmen sein (Benfey, Vollst. Gr., S. 246, II.).

[11]) S. 2. Kos., 4. 14. Ich übersetze nach der Lesart der ham-

burger Handschrift J **एके** (statt **एककशः**), welche auch bei der von H (**एको**) zu Grunde liegt.

[12]) S. 2, Kol., 4, 14: 5, 2 und 6. Zwölf Jahr als die Dauer des Studiums der Grammatik werden auch im Kathâsaritsâgara, I, 6, 144 genannt: vgl. Mél. asiatiques, III, 194.

[13]) S. 2. Es ist die Befreiung (überhaupt, oder der Seele) von weitern Existenzen (fernerer Seelenwanderung oder -wandelung) gemeint, welche zu erreichen die indische Anschauung für die höchste Lebensaufgabe hält: vgl. Note zu Str. 184.

[14]) S. 2, Kol., 4, 15. Ich übersetze nach den hamburger Handschriften, welche lesen **धर्मार्थकामशास्त्राणि बुद्धिप्रबोधश्च भवति**; doch habe ich Kol. **मोक्ष** mit übersetzt, obgleich dieses im alten Text sicher nicht stand, denn es fehlt auch in der berliner Handschrift und im Kalilah und Dimnah. Dagegen hat es auch der Hitopadeśa.

[15]) S. 3, Str. 10. Colebrooke, in Transactions of the Roy. As. Soc., I, 159, Note: „because the bird seems, as the Hindus apprehend, to extract his food by suction from solution in water, wherefore a bird of this genus is considered to be an emblem of discrimination, as being capable of discriminating milk from water."

[16]) S. 3. „Das Spiel der Sarasvatî", das heißt „der Göttin der Rede und Wissenschaften" spielen, bedeutet wol hier, mit Beziehung auf das Pantschatantra, „ein Buch schreiben": sonst könnte es auch überhaupt bedeuten die Rolle eines Lehrers übernehmen.

[17]) S. 3. Das heißt ungefähr: „dann will ich nicht selig werden": vgl. Wilson's Vishnu-Purâna, S. 227.

[18]) S. 3. Ein Beiname des Indra, s. Note 2.

[19]) S. 4, Str. 1. Hitopadeśa, II, 1.

[20]) S. 4. S. Note 4.

[21]) S. 4, Str. 3. Hitopadeśa, I, 118, wo die Strophe **म च पण्डितः** schließt, diese Lesart hat auch die berliner Hand-

schrift, wo diese Strophe Bl. 143ª (hinter Kos., 124. 18) sich findet, und nach ihr übersetzt auch Galanos. Da sie einen bessern Sinn als die Kosegartens gibt, so habe ich ebenfalls danach übersetzt.

22) S. 4, Str. 4. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. N.

23) S. 5, Str. 9. Paddhati bei Böhtlingk, a. a. O. — Auf den Kirchhöfen gehen auch nach indischem Volksglauben Gespenster und Aehnliches um und werden insbesondere Zaubereien getrieben.

24) S. 5, Kos. 7, 8. Ich lese mit den hamburger Handschriften **तद्यथा** (statt **ऋथ**); so scheint auch Galanos gelesen zu haben. Diese Stelle bis zur 20. Strophe ist in Wilson's Handschriften (vgl. auch die hamburger) im 5. Buch und von ihm in den Transactions of the Roy. As. Soc. (I, 186. 187) übersetzt.

25) S. 5, St. 12. Der vierte Viertelvers hat bei Kosegarten einen Fehler gegen das Metrum, den die hamburger Handschriften, welche diese Strophe zwar nicht hier, aber im 5. Buch darbieten, nicht theilen; sie lesen (statt **परं**) **सुलभं**; im dritten Viertelvers haben sie **°गतात्मीकरणं**, womit auch Galanos' Uebersetzung stimmt, wo τὸ σφετερίζειν = ātmakaraṇam; auch ich habe danach übersetzt.

26) S. 5, Str. 13. Die Kiraten waren einer von den wilden Stämmen in Indien, ihr Name scheint aber hier, wie vielleicht im Alterthum überhaupt (vgl. Lassen, Ind. Alt., I, 391 Note), „Barbaren" im Allgemeinen, und speciell „unzuverlässige Betrüger" zu bezeichnen. Galanos übersetzt ihn appellativisch durch κάπηλοι; daß er diese Bedeutung habe, ist mir nicht bekannt.

27) S. 5, Str. 14. Man corrigire **श्रेष्ठी** nach Böhtl., z. Kr. N.

28) S. 6, Str. 16. **याचित** im Sinne von **उपयाचित**; vgl. Böhtlingk-Roth, Wörterb. und insbesondere Wilson unter letzterem.

29) S. 6, Kos., 8, 3. **चाहैं** schwerlich richtig. Doch fehlt die Stelle in meinen Handschriften. Ich vermuthe, daß **दरिद्राणामेवाहैं** zu lesen ist.

30) S. 6, Str. 20. Hitopadeśa, I, 95. Eine ähnliche Strophe hat die berliner Handschrift in der sechsten Erzählung „drei lassen ihren Ort nimmer; gemeine Menschen, Hirsche, Kräh'n: drei, wenn man sie verletzt, geben: Edle, Löwe und Elefant.

31) S. 6, Str. 21. „Brunnenfrosch" dient als Schimpfwort für einen, der nie sein Geburtsland verlassen hat (vgl. Hitopadeśa, S. 82, 2 (herausg. von Lassen), und Galanos' Uebersetzung desselben S. 142, Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk-Roth unter **कूप**), weil ein Frosch, wenn er in einen Brunnen gerathen ist, nicht gut wieder herauskommen kann (vgl. Einleit. §. 24).

32) S. 6, Str. 22. Hitopadeśa, II, 11, Häberlin, Anthol., 318, 73. Die hamburger Handschriften sowol als die berliner, welche diese Strophe jedoch an andern Stellen haben, lesen **सुविद्यानां**, was wol besser.

33) S. 6. Eine Stadt, die noch jetzt fast denselben Namen führt (auch Mutra geschrieben), nördlich über Agra.

34) S. 7. „Jamunâ" jetzt Dschamna, der Fluß, an welchem Mathurâ liegt.

35) S. 7, Str. 23. S. IV, Str. 29.

36) S. 7. Eine Ceremonie bei der Todtenbestattung, die mir nur ganz allgemein aus Pâraskara's Grihya-sûtra bei Stenzler, ZDMG., VIII, 540, 9 bekannt ist.

37) S. 7. Hara ist ein Beiname des Śiva und dieser hat einen Stier als sein Vehikel (Mahâbh., IV, S. 224, V. 6400 fg. und sonst).

38) S. 8, Str. 24. Hitopadeśa, II, 17: Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. u.

39) S. 8, Str. 25. Hitopadeśa, II, 18.

40) S. 8. Die Ministerstellen sind bei den einheimischen Fürsten Indiens vorwaltend erblich.

41) Es ist sicher **मन्वयेते** zu corrigiren, obgleich die hamburger Handschriften das fehlerhafte Parasmaipadam haben (vgl. zu S. 32, Kol., 31, 7).

42) S. 8, Str. 26. Hitopadeśa, II, 29.

43) S. 9. Dieser dient dazu, den Keil in dem halbgespaltenen

Balken festzuhalten, damit er nicht während der Abwesenheit des Arbeiters durch die spontane Convergenz der Theile wieder herausgetrieben wird.

44) S. 9, Kol. 10, 14. **शेष** ist hier im Neutrum gebraucht, was zwar selten, aber nicht falsch; dennoch halte ich die Kosegarten'sche Lesart für corrumpirt, werde jedoch darüber an einem andern Ort sprechen.

45) S. 9, Str. 27. Hitopadesa, II, 34, Kalilah und Dimnah, übersetzt von Wolff, I, 9, 10—15.

46) S. 9, Str. 28. Hitopadesa, II, 35. Ich lese mit den hamburger und der berliner Handschrift **जीवति**: so hat auch Galanos vor sich gehabt.

47) S. 10, Str. 29. Hitopadesa, II, 41; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. *u.*

48) S. 10, Str. 30. Der Anfang dieser Strophe ist sowol hier, als in der serampurer Ausgabe des Hitopadesa, wo sie hinter II, 41 erscheint (vgl. Lassen's Commentar, S. 92: beiläufig bemerke ich, daß im Hitopadesa auch Galanos sie nicht hat), sehr corrumpirt. Galanos übersetzt das ihm entsprechende ὃς οὐ χαρίζεται τοῖς υἱέυσι τοῖς τοκεῦσι τοῖς συγγενέσι τοῖς ἐνδεέσιν, οὐδὲ μὴν τοῖς Ξεράπουσι, und die serampurer Ausgabe des Hitopadesa hat (statt Kosegarten's **रवेण**) **गुरुर्न**: diesen beiden Momenten folgend, emendirte ich früher in a **यो नात्मजे न च गुरौ न च** und in b nahm ich die auch durch Galanos' Uebersetzung gestützte serampurer Lesart des Hitopadesa **भृत्यवर्गे** (statt **मर्त्यवर्गे**) auf. Seitdem habe ich aber die Lesart der berliner Handschrift kennen gelernt (in den hamburger Handschriften fehlt diese Strophe), welche ohne Corruption lautet in a **यो नात्मने न गुरवे न च बन्धुवर्गे** und in b ebenfalls **भृत्यवर्गे** hat: da sie handschriftlich gesichert und einen nicht ganz zu verschmähenden Sinn gibt, so bin ich ihr in der Uebersetzung gefolgt, obgleich Galanos υἱέυσι auf eine bessere Lesart deutet, die meine

Conjectur **आत्यजे** vielleicht getroffen haben möchte. Denn „Kinder" als Gegensatz der „Aeltern" können in dieser Zusammenstellung kaum fehlen, während die Erwähnung „seiner selbst" überflüssig, ja unpassend ist.

[49]) S. 10, Str. 31. S. II, 45, und daselbst Anmerkung.

[50]) S. 10, Str. 32. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

[51]) S. 10, Str. 33. Hitopadeśa, Einleit., 13. Bhartrihari, II, 24, herausg. von Bohlen (in Häberlin, Anthol., S. 176, 98).

[52]) S. 10. Man schreibe **अपि च** getrennt.

[53]) S. 10, Str. 37. Man corrigire **लक्ष्यो** und **न तु**, wie die hamburger Handschriften haben, und schon Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc., verbessert hat. Es entscheidet dafür auch die entsprechende Stelle im Skandapurâṇa Kâçikhaṇḍa, I, 85,

यावत्स्वशक्तिं शक्तो पि न दर्शयति कर्हि चित् ।
तावत्स लंग्यः (sic! corr. **लंघ्यः = लक्ष्यः**) **सर्वेषां**
ज्वलनो दारुगो यथा ॥

„So lang als selbst ein Starker seine Stärke nicht zeigt, wird er von allen gering geachtet, wie das Feuer im Holze."

[54]) S. 11, Str. 38. In dem zweiten Halbvers corrigire man **°संमानं** (statt **सन्मानं**): das **न्** für Anusvâra erscheint mehrfach fälschlich in den hamburger Handschriften vor **म**, z. B. **सन्मार्जन** in H statt **संम°** (Kos. 29, 6, und sonst) **सन्मुख** statt **संमु°**. Wie in diesen beiden Beispielen **न्** entschieden fälschlich für **ं** steht, so auch sowol in Kosegarten's Pantschatantra als Lassen's Hitopadeśa in **सन्मान**, obgleich dieses eine Erklärung zulassen würde. — Ferner übersetze ich, als ob der Text **°चाप्रधानो** hätte, „wer unbeamtet". Die drei Handschriften, die ich verglichen habe, lesen zwar, wie Kosegarten, **च प्रधानो**; allein die beiden hamburger können nur für eine Autorität gelten,

die Veränderung ist überaus einfach und der vorhergehende Satz scheint sie mir fast unumgänglich zu erfordern. In Galanos' Uebersetzung fehlt diese Strophe.

55) S. 11, Str. 41. Hitopadeśa, II, 55; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.; Kalilah und Dimnah, bei Wolff, I, 13, 1.

56) S. 11, Str. 44. Mir scheint **भिक्षाप्रायश्चित्तं** in ein Wort gelesen werden zu müssen (Karmadhâraja-Composition).

57) S. 11, Str. 45. Mit den hamburger Handschriften und der berliner, sowie auch Galanos' Uebersetzung, ist zu lesen: **ये च प्राहुर्दुरा°** (statt **ये च प्रादुर्दुरा°**, was übrigens wol nur Druckfehler).

58) S. 12, Str. 47. Eine Bergkette in Südindien.

59) S. 12, Str. 48. Hitopadeśa, II, 28; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

60) S. 12, Kol., 12, 20. Nach der berliner Handschrift (die hamburger haben hier eine Lücke) ist auf jeden Fall vor **भीत°** einzuschieben **भीतो** und statt **°परिवारः** zu schreiben **°परिवारश्च**: wenn gleiche oder ähnliche Wörter aufeinander folgen, fällt oft eins aus; nachdem **भीतो** so eingebüßt war, hat dann irgendjemand der Syntax wegen das **च** weggelassen. Daß **भीतो** ausgefallen war, hatte ich schon aus dem Folgenden und Galanos' Uebersetzung geschlossen.

61) S. 12. Die sechs politischen Zustände eines Königs s. Hemacandra, herausg. von Böhtlingk, 134, 13, und vgl. den Anfang des 3. Buchs im Pantschatantra, wo die Bedeutungen dieser Wörter bestimmter hervortreten.

62) S. 12, Str. 49. Hitopadeśa, II, 46; Lassen, Anthologia sanscr., S. 7; Çukasaptati, 11; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

63) S. 12, Str. 50. Manu, VIII, 26; Lassen, a. a. O., S. 8; Lassen, Commentar zum Hitop., 93; Kalilah und Dimnah, 12, 7.

64) S. 12, Kol., 13, 6. Man trenne **मया हि**

[65]) S. 12, Str. 52. Ich habe zwar nach Kosegarten's Text übersetzt, doch ist dessen Lesart schwerlich richtig: allein ich kann auch aus den von mir benutzten Handschriften keine sichere erhalten (Galanos weicht leider hier zu sehr ab, tritt aber nahe an Kalilah und Dimnah, 12, 18). Die hamburger Handschrift H hat **सा च शेवा प्रिया हितोश्च ये राज्ञां याह्य°**; ebenso J, nur daß **याह्य** ausgelassen ist: wie man aus der berliner Handschrift ersieht, ist hier eine Verstümmelung eingetreten. Diese hat nämlich zunächst in Prosa **सा च सेवा यथा क्रियते तथा श्रूयतां**; dann folgt die Strophe, beginnend: **प्रियहिताश्च ये राज्ञां याह्य°** und so weiter, wie Kosegarten, nur daß fehlerhaft **आश्रियेत्** (statt **आश्रयेत्**) erscheint. Der prosaische Satz ist wol unzweifelhaft aufzunehmen, allein die Strophe scheint in der Gestalt, in welcher sie die berliner Handschrift gibt und welche unzweifelhaft auch in der Quelle der hamburger Handschriften vorlag, schwerlich richtig. Es müßte heißen „vermittelst Leute, welche den Königen lieb und recht sind" ꝛc., aber „Leute" passen wol schwerlich hierher: in Analogie mit Kosegarten's Lesart statt des Plur. Masc. den Sing. Fem. zu setzen, **°हिता या**, und zugleich **च** zu streichen, wäre höchst unkritisch; ich habe daher nach Kosegarten's Text übersetzt und glaube, daß man andere Hülfsmittel abwarten muß. In b muß man den Sandhi-Gesetzen gemäß **विद्वांस्तद्वा°** schreiben, wie auch die hamburger Handschriften haben.

[66]) S. 13, Str. 54. Kâmand. Nitis., V, 2 mit einigen Varianten.

[67]) S. 13, Str. 55. Kâmand. Nitis., V, 3. Den zweiten Halbvers lese ich theils nach der berliner Handschrift, theils nach der hamburger J, womit im wesentlichen auch H und der Nitisâra übereinstimmen (in Galanos fehlt die Strophe):

न त्वेवानात्मसंपन्नां वृत्तिं वाञ्छेत पण्डितः

Davon weicht die berliner ab, indem sie **वांछत्त** hat, die hamburger H und J, indem sie **°संपन्ना** (augenscheinlich Fehler) ohne ः bieten, H, indem es **वांछति** hat, der Nitisâra endlich indem er **°संपन्नाङ्गृहिं** darbietet, was vielleicht dem Sinne nach noch besser ist.

[68]) S. 13, Str. 57. Die Pflanze Arka (Calotropis gigantea) bewirkt Blindheit nach indischem Glauben, Mahâbhârata, I, 716 ff.: vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, u. d. W., 10.

[69]) S. 13, Str. 58. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc. Sowie diese hat auch die berliner Handschrift **समं** (statt **सदा**), welches entschieden besser.

[70]) S. 14, Str. 70. Hitopadeśa, II, 59.

[71]) S. 14, Str. 71. Ich habe wörtlich übersetzt, aber die nothwendigen Ergänzungen in Klammern hinzugefügt; durch Papagaien werden oft Dichter bezeichnet, vgl. auch Nachschebi, Tuti Nameh, übers. von Iken, S. 255; Anvâr-i-Suhaili, S. 30.

[72]) S. 14, Str. 72. Am Ende dieser Strophe corrigire man **°सेविताः**. Sie scheint in Kalilah und Dimnah, Wolff, S. 15, 18, zu Grunde zu liegen.

[73]) S. 15, Str. 75. Man corrigire nach den hamburger Handschriften (die berliner hat diese Strophe nicht) und dem Kâmand. Nitis., V, 86, **महीपतेः**: der Letztere hat im zweiten Halbvers **मुढचेतसः** (statt **पापचेतसः**), wonach ich, weil mir das Beiwort passender schien, übersetzt habe. Daß **पतङ्ग** auch die Bedeutung „Lichtmotte" habe, scheint mir insbesondere Str. 266. und Kâmand. Nitis., I, 43 zu entscheiden (vgl. auch Mahâbhârata, VI, 548, 6).

[74]) S. 15, Str. 76. Kâmand. Nitis., XI, 36, wo **दूष्यति** natürlich Fehler: sollte aber vielleicht dort sowol als im Pantschatantra **दूष्यते** gelesen sein? Diese Strophe scheint theilweis Kalilah und Dimnah bei Wolff, I, 15, Z. 8 v. u. wiederzugeben.

[75]) S. 15, Str. 77. Man corrigire mit den hamburger Handschriften (in der berliner fehlt diese Strophe) und dem Kâmand. Nitis., IV, 5 **स्त्रियो** (statt **स्त्रियो**), vgl. auch Str. 466. Anm. Im Kâmand. Nitis. a. a. O. erscheint diese Strophe mit mehreren Varianten, von denen **संस्कृते** (statt **संस्थिते**) wol auch in das Pantschatantra aufgenommen werden muß; denn es gehört sowol zu **आत्मन्** als auch **आधार**, und **संस्थिते** würde selbst auf **आत्मन्** allein bezogen nur in einer vom gewöhnlichen Gebrauch abweichenden Bedeutung Sinn geben. Im Drishtântaçatakam bei Häberlin, Anthol., S. 217, 8 hat es die gewöhnliche Bedeutung „todt".

[76]) S. 15, Str. 78. Hitopadeça, II, 50.

[77]) S. 15, Str. 79. Kâmand. Nitis., V, 54, dessen Varianten mit geringer Abweichung auch die berliner und hamburger Handschriften haben.

[78]) S. 15, Str. 80. Ich lese mit den hamburger Handschriften und der berliner **मरुषि** (statt **अरुषि**), wie auch Galanos vor sich hatte, in dem ersten Halbvers. Im zweiten Halbvers hat Kosegarten's Text einen Hiatus, da **शंसा** doch wol nur Singular sein kann; da er in der Hauptcäsur steht, ist er nicht unerträglich. Die hamburger J und die berliner Handschrift haben ihn zwar nicht, aber jene hat statt **च शंसा** den Accusativ **प्रशंसाम्** der nicht in die Construction paßt, und die berliner hat eine sehr abweichende und wenig passende Lesart; die Kosegarten'sche scheint auch Galanos vorgelegen zu haben.

[79]) S. 16, Str. 81. Hitopadeça, II, 65.

[80]) S. 16, Str. 82. Hitopadeça, II, 70.

[81]) S. 16, Str. 85. Hitopadeça, II, 71. Die berliner Handschrift hat wie Hitopadeça P. (bei Lassen, Comment., S. 99) **न चापि न शो°**, welches ich vorziehe; vgl. Çakuntala, 10, 6, Mâlavikâgnim. 51, 4.

[82]) S. 16, Str. 86. Man corrigire **सव्यदक्षि°**.

[83]) S. 17, Str. 88. Die Abhira waren ein Volk nicht weit von der Mündung des Indus; ihr Land entspricht, wie Lassen erkannt hat, dem Ophir der Bibel. Diese wol sprichwörtlich gewordene Unkunde der Abhira erklärt einigermaßen die Schätze, welche Salomon's Flotte von dort zurückbrachte. Der Mondstein ist übrigens ein Gebilde der indischen Phantasie, indem sie annimmt, daß er aus verdichteten Mondstrahlen entstanden sei; vgl. auch Schiefner in Bulletin der Petersburger Akademie, histor.-phil. Kl., VIII, 15. 17. 18. — Eine Art Muscheln, Kavardaka, dient in Indien als Scheidemünze.

[84]) S. 17, Str. 89. Ich bin hier der Uebersetzung von Galanos gefolgt, da der vorliegende Text mir keinen passenden Sinn zu gewähren scheint; denn **लोहिताख्य**, „den Namen Lohita habend", kann schwerlich eine andere Bedeutung haben als **लोहितक**, welches mit **पद्मराग** gleichbedeutend ist. Galanos scheint statt **पद्मरागस्य** ein anderes Wort mit der Bedeutung „rothes Glas" in dem vor ihm liegenden Text gelesen zu haben. Leider fehlt diese Strophe in den hamburger Handschriften. In der Einleitung, §. 17, Note (S. 75) habe ich auf die mögliche Verwandtschaft mit einer Stelle im vierten Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension der arabischen Bearbeitung aufmerksam gemacht.

[85]) S. 17, Str. 90. Hitopadeśa, II, 68; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

[86]) S. 17, Str. 95. Vgl. Str. 398, Paddhati bei Böhtlingk. An diesen Stellen wird (statt **अर्थ**) **मान** gelesen, und diese Lesart hat Galanos auch an vorliegender Stelle vor Augen gehabt. Wie der zweite Halbvers entschieden zeigt (denn **संमान**, wie daselbst zu corrigiren ist (vgl. Anm. zu Str. 38.), ist synonym mit **मान**), ist so auch hier zu lesen und ich habe danach übersetzt.

[87]) S. 17, Str. 98. S. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

[88]) S. 18, Str. 100. S. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

[89]) S. 18, Str. 101. Galanos scheint (statt **स्वाकारं**)

स्वापारं gelesen zu haben, „sondern thut, was er zu thun hat"; ich würde dieser Lesart den Vorzug geben, wenn sie durch eine Handschrift bestätigt würde.

90) S. 18, Str. 107. Mehrere wirklich kostbare oder für kostbar gehaltene Gegenstände, welche wirklich oder nach indischem Volksglauben aus werthlosen entstehen. Eine Art der Durva: die weiße Durva, eine Grasart mit weißen Blumen, Golomi genannt, heißt so, weil sie aus Goloman entstehen soll. Wilson „Dictionary" erklärt dies letztere durch „Erdhaar"; es kann aber der Etymologie nach auch „Kuhhaar" heißen und so nimmt es Galanos. Derselbe muß statt इन्दीवरं गोमयात् eine andere Lesart vor Augen gehabt haben, denn er hat nichts diesem Entsprechendes, sondern übersetzt von शशाङ्क an: ἡ δὲ σελήνη ἐκ τῶν ἁλμυρῶν ὑδάτων τῆς Θαλάσσης; da इन्दीवर wesentlich identisch ist mit तामरस, also der Kosegarten'sche Text eine Tautologie enthält, so scheint mir die Lesart, welche Galanos vorlag, besser: doch haben weder die hamburger Handschriften, noch die berliner, noch die der Paddhati eine Spur derselben, sodaß ich sie nicht zu errathen vermag. — Die Schlange Manivа soll auf dem Kopf einen Edelstein tragen (vgl. Spence Hardy, Eastern monachism. S. 316, und Einleitung §. 71, S. 214, Note). — Statt रोचनी corrigire man nach der hamburger und der berliner Handschrift, und der Paddhati (bei Böhtlingk) रोचना; es bezeichnet ein gelbes Pigment, gewöhnlich Gorotschana genannt, welches nach indischem Volksglauben auf die in der Strophe angegebne Weise entstehen soll.

91) S. 18, Str. 108. Ich lese nach den hamburger Handschriften (in der berliner fehlt diese Strophe) एरण्डभेदार्कनलैः (statt एरण्डभिण्डार्कनलैः), da भिण्ड oder भिण्डार्क schwerlich Sanskritwörter sind. Leider fehlt diese Strophe bei Galanos. Granda ist palma Christi oder ricinus communis,

Arka ist Calotropis gigantea, und Nala eine Art Rohr, arundo karka, lauter Sträuche.

92) S. 19, Str. 110. Hitopadeśa, II, 74.

93) S. 19, Str. 111. Lassen, Anthol. sanscr., S. 3. — Ueber Bṛihaspati, vgl. Einleit., Str. 2. und Note dazu (S. 365).

94) S. 19, Str. 112. Hitopadeśa, III, 37; Lassen, Anthol. sanscr., S. 3, 10; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

95) S. 19, Str. 113. **पुरुषेषु** gibt keinen Sinn; ich lese mit der berliner Handschrift (die übrigens auch sonst vielfach abweicht) **पुरुषस्य** (Pāṇini, II, 3, 71). So hat auch, wie ich jetzt erfahre, Çukasaptati, 21. Nacht (petersburger Handschrift, 28^b); außerdem hat diese **दारेषु गोष्यं पुरुषस्य किं चिद्** und in b **युक्तं न युक्तं मनसा विचिन्त्य**, besser.

96) S. 19, Str. 114. Vgl. Str. 388., und Lassen, Anthol. sanscr., S. 31.

97) S. 20, Str. 115. S. Lassen, Commentar zum Hitopadeśa, S. 106; **सेतुः** hat auch Somadeva, Kathā-Sarit-Sāgara, Tar. 59, Manuscript.

98) S. 20, Str. 116. Vgl. Hitopadeśa, II, 110.

99) S. 20, Str. 120. Ich lese mit der hamburger Handschrift J (in der berliner fehlt diese Strophe) in dem zweiten Halbverse **°भरणस्येव.**

100) S. 21. S. den Abdruck dieser Erzählung in meiner Chrestomathie, S. 97.

101) S. 22, Str. 124. Hitopadeśa, II, 73; Paddhati bei Böhtlingk.

102) S. 22, Str. 125. **सञ्जायने** für **°यते** ist natürlich Druckfehler. Die beiden **अपि** dagegen scheinen auf einer Corruption zu beruhen. Ich folge einem aus der berliner, den beiden hamburgern und Galanos zu erschließenden Text. Mit dem hamburger J lese ich im zweiten Halbverse **प्रविशेद्व्यवाहे** (wovon die Lesart H **शेद्भवहाये**, sowie in der berliner

°शङ्कहिविवाहे nur Corruption), und mit der berliner दुस्तरे वा मह° (die bamb. haben gegen Metrum दुस्तरे भवार्णवे).

103) S. 22, Str. 127. Corrigire संमानित°: vgl. zu Str. 38.

104) S. 23, Str. 128. Vgl. II, 44, wo Varianten. Die hamburger Handschriften haben an beiden Stellen dieselbe Lesart, und zwar unter andern im zweiten Halbvers विश्वस्याश्च सु व° was augenscheinlich, obgleich leicht abweichend, das Kosegarten'sche विश्वस्याश्वाप्सु in II, 44 reproducirt.

105) S. 23, Str. 129. S. Note zu Einl. Str. 2. — Vgl. II, 41.

106) S. 23, Str. 130. Vgl. II, 39: Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. u.: Vritra, ein nach der Herrschaft über das Weltall strebender Dämon, wurde von Indra vermittelst sophistischer Auslegung des mit ihm geschlossenen Vertrags besiegt; Mahábhárata, II, S. 97 fg., insbesondere Vers 320, 325, vgl. auch ebend. I, S. 554, und Kámand. Nitis., IX, 53.

107) S. 23, Str. 131. Vgl. II, 40. Diti ist die Mutter der nach ihr Daitja genannten Dämonen, welche von den Göttern überwältigt wurden. Vishṇu-Puráṇa, 76.

108) S. 23, Str. 132. Der Anfang des zweiten Halbverses lautet in den hamburger Handschriften नाभ्येति मंचिणां यावद्यस° : dieses न ist zum Sinn nothwendig und auch in Galanos' Uebersetzung ausgedrückt, allein die Wortstellung ist störend; ich schreibe daher mit Rücksicht auf Kosegarten's Lesung: मन्चिणां यावन्नाभ्येति च्य°. Vgl. übrigens Kámand. Nitis. XI, 61

109) S. 24, Str. 136. S. Einleit. Str. 2., Anm.

110) S. 24, Str. 138. Hitopadeśa, II, 84.

111) S. 24, Kos., S. 24, Z. 5 Ich übersetze nach der Lesart der hamburger Handschriften भृत्यत्वे (statt दूतत्वे); vgl. im Folgenden, Kosegarten, S. 24, Z. 11.

112) S. 24, Kos., S. 24, 5. Ich übersetze nach der Lesart der hamburger Handschriften **सोद्यासं** (statt **सोत्साहं**), welche auch Galanos vor Augen hatte (er übersetzt ἀναστενάξας). Auch ist die Interpunktion, statt wie bei Kosegarten davor, dahinter zu setzen.

113) S. 24, Str. 140. Man corrigire nach den hamburger Handschriften, Galanos' Uebersetzung, und der Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. **शस्त्रैने** (statt **शास्त्रै°**).

114) S. 24, Kos., S. 24, 14. Man lese mit den hamburger Handschriften **नर्देसीति** (statt **नदसीति**); auch die berliner hat **नर्देसि.**

115) S. 25, Kos., 24, 16. Man verbinde **तत्क्षणं** zu einem Worte.

116) S. 25, Kos., 24, 17. Ich habe übersetzt als ob **मण्डले वट°** stände: aus **मण्डलवट°** als Compositum kann ich keinen Sinn erhalten. Die hamburger Handschriften haben **मण्डल** gar nicht, und auch Galanos scheint es nicht in seinem Text gelesen zu haben. Es ist wol nur wegen S. 9, 14 bei Kosegarten von irgendjemand hinzugefügt.

117) S. 25. Vgl. oben, Note 37.

118) S. 25. Ein Namen des Flusses Jamunâ (jetzt Dschamna), s. Note 34.

119) S. 25. Die Tschandikâ (s. Einleit., Str. 1. und Note dazu) hat einen Löwen als ihren Träger.

120) S. 26, Str. 142. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr.

121) S. 26, Str. 143. Hitopadeśa, III, 119; vgl. auch S. 92, 7 (Kos. Text), wo die berliner und die hamburger Handschriften die ganze Strophe repetiren.

122) S. 26, Kos., 25, 21. Man corrigire **°संमुख**, s. zu Str. 38.

123) S. 26, Str. 144. und 146. Corrigire **संमान°**, s. zu Str. 38.

124) S. 27. Das heutige Burdwan.

125) S. 27, Str. 147. S. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr., S. 28.

126) S. 27, Kol., S. 26, 20. Man corrigire **संमान°**, s. Note zu Str. 38.

127) S. 27, Kol., 26, 24. Man corrigire **दत्त्वा**.

128) S. 28, Str. 151. Bhartrihari, I, 81 Bohlen (Häberlin, Anthol., S. 156, 84), Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr.

129) S. 29, Str. 152. Pâtala ist Bignonia suaveolens mit rothen Blüten; **विभव** habe ich im Sinn von **विभाव** genommen, ob mit Recht, kann vielleicht noch bezweifelt werden. Bei Galanos sowie in den hamburger Handschriften und der berliner fehlt diese Strophe, welche auch nur eine künstlichere Ausführung der vorigen ist.

130) S. 29, Str. 153. Hitopadeśa, II, 111: Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. u.: Mahâbhârata, IV, S. 78, Vers 2227.

131) S. 29, Str. 154. Hitopadeśa, I, 109 und Paddhati Niti bei Böhtlingk, zu Hitopadeśa, im Bulletin der petersburger Akad., histor.-phil. Kl., 1850, 11. Oct. Nârada ist der Bote der Götter.

132) S. 29, Str. 157. Mahâbh., XIII (IV, S. 77) Vers 2216.

133) S. 29, Str. 158. Mahâbhârata, IV, S. 78, Vers 2217 (vgl. 2224), woher (statt **अनर्थत्वं**) in den Text zu nehmen **अनर्थित्वं**. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften und in der berliner.

134) S. 29, Str. 159. Mahâbhârata, IV, S. 78, Vers 2218, wo die Recension im ersten Halbvers wol besser. Fehlt in den hamburger Handschriften und in der berliner.

135) S. 29, Str. 161. Vgl. Str. 209 und Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch u. d. W. **अलक्तक**: ich schreibe **निष्पीड्य** statt **निष्पीड्यः**. Die Cochenille dient zum Schminken

136) S. 30, Str. 162. Hitopadeśa, II, 144: Häberlin, Anthol., S. 4: Çukasaptati, 23. Nacht (petersburger Handschrift, 33b).

137) S. 30, Kos., 29, 8. Man corrigire °वारितेन.

138) S. 30, Str. 164. Man corrigire संमान°, s. zu Str. 38.

139) S. 30, Str. 165. Man corrigire mit den hamburger und der berliner Handschrift पराभूतिं.

140) S. 30, Kos., 29, 15. सविलक्ष° ist wol eher in ein Wort zu schreiben.

141) S. 31, Kos., S. 29, 18. Man corrigire तत्क्षम्य°, wie auch die hamburger Handschriften haben.

142) S. 31, Kos., 29, 20. Man corrigire संमानस्य, s. zu Str. 38.

143) S. 31, Kos., 29, 21. Man lese सपरितोषं in einem Wort.

144) S. 31, Str. 166. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

145) S. 31, Kos., 30, 10. Man corrigire संमानेन; s. zu Str. 38.

146) S. 32, Kos., 30, 22. सर्वं वृत्तान्तं कथितम् im Neutrum ist gegen die Grammatik, da वृत्तान्त Masculinum ist. Die hamburger Handschriften haben सर्ववृत्तान्तं यथा ꝛc., ohne कथितं, welches sich zwar, jedoch nicht ohne einen gewissen Zwang, grammatisch deuten läßt. Da sich aber nicht selten in diesen Handschriften und auch sonst (z. B. Bhartrihari, I, 76 Bohlen, wo Häberlin, S. 155, 79 richtig विभो) ः statt ः im Auslaut zeigt — was vielleicht darauf beruht, daß in den aus dem Sanskrit entstandenen Volkssprachen Visarga vielfach im Nominativ abfällt (vgl. Lassen, Instit. ling. Praeriticae, S. 51, 35) und sich schon im Prakrit eine Neigung zeigt, auslautende Vokale zu nasaliren, z. B. दहिं statt sanskr. दधि, मधुं statt sanskr. मधु — so möchten die masculinaren Endungen unbedenklich statt der neutralen zu setzen sein, also सर्ववृत्तान्तः in der Lesart der hamburger Handschriften (vgl. Note zu Kos., S. 156, 23). Die Kosegarten'sche Lesart mit ihrem tautologischen कथितं und

निवेदितः scheint mir kaum bewahrt werden zu dürfen. Bei Galanos fehlt diese ganze Stelle.

147) S. 32, Kos., 31, 7. Die berliner Handschrift hat das grammatisch richtige **मन्वयेते** (vgl. zu Kos., 32, 7).

148) S. 32, Kos., 31, 9. Man corrigire **°जनस्यौ**.

149) S. 33, Str. 169. Man corrigire **संमान°**, s. zu Str. 38.

150) S. 33, Kos., 31, 17. Ich lese **इत्थंभूता** in einem Wort.

151) S. 33, Kos., 31, 18. „Freundlichkeit" und die übrigen drei Mittel, nämlich „Verrath, Bestechung und Gewalt" sind die vier Mittel, deren sich ein König nach indischer Ansicht bedient, um seine Zwecke zu erreichen; s. zu Kos., S. 66, 11; 85, 7, und zu III, Str. 12.

152) S. 33, Str. 174. S. Str. 366.

153) S. 33, Str. 175. Ganeśa, Gott der Weisheit, mit einem Elefantenkopf abgebildet, daher er der Elefantenköpfige heißt, sowie Skanda, der Kriegsgott, sind Söhne des Śiva (s. Note zu Einleit., Str. 1.), Durgâ dessen Gattin. Die erwähnten Thiere sind den Göttern, neben denen sie genannt werden, heilig. Śambhu ist ein Name des Śiva. Elefantenköpfig wird auch von Galanos als Bezeichnung des Ganeśa genommen; aber man erwartet, daß der Pfau von dem Löwen verfolgt wird; die Verfolgung des Ganeśa selbst ist höchst unpassend; allein daß nâgânana auch den „Pfau" bezeichnen kann, ist wenigstens nicht zu belegen, doch ist es auch nicht unmöglich; denn nâgânana heißt auch „ein Gesicht wie eine Schlange habend", und der Kopf des Pfau hat eine gewisse Aehnlichkeit mit einem Schlangenkopf.

154) S. 33, Kos., 32, 7. Die berliner Handschrift hat das grammatisch richtige **मन्वयेते** (vgl. zu Kos., 31, 7, und 69, 7).

155) S. 34, Str. 176. S. Paddhati bei Böhtlingk. Vidura und Dhritarâshtra sind Helden des Mahâbhârata. Jener rieth stets vom Kampf mit den Pandavern ab (vgl. z. B. Mahâbh. I, S. 273, Vers 7488 fg., 372, Vers 1779 fg., IV, S. 273, Vers

10 fg.; dieſer iſt der Bruder des Pandu (des Vaters der Pandaver) und Vater des Duryodhana, des Hauptbekämpfers von jenen.

156) S. 34, Str. 177. Hitopadeśa, IV, 16.

157) S. den Abdruck dieſer Erzählung in meiner Chreſtomathie, S. 98 fg.

158) S. 34, Str. 179. S. II, 126.

159) S. 35. Dieſe Silbe dient als myſtiſcher Ausdruck, bei welchem man ſich die indiſche Dreieinigkeit denken ſoll, und wird zu Anfang eines jeden Gebets, Lobs der Götter und ähnlicher Worte oder Gedanken gebraucht

160) S. 35. Die „acht" Glieder ſind: Stirn, Bruſt, beide Schultern, Arme und Füße.

161) S. 35. In meiner Chreſtomathie, S. 98, 22 corrigire man तद्भुत्वा.

162) S. 35, Str. 182. Meine Aenderung चित्ते (ſtatt वित्ते) im erſten Halbvers wird jetzt durch die hamburger Handſchriften und die berliner beſtätigt.

163) S. 36, Str. 183. Śûdra und Tſchandala bezeichnen die niedrigſten Menſchenklaſſen; der Haarzopf gehört zur Tracht der Büßer. Dieſer Śloka iſt in der erſten Hälfte faſt ganz identiſch mit einem aus dem Kâçikhaṇḍa, XXI, 63 von Wilſon in As. Res., XVI, 33, Note, citirten, welcher lautet:

ब्राह्मणः क्षचियो वैश्यः शूद्रो वा यदि वेतरः ।

vielleicht war dies die eigentliche Form und iſt aus religiöſen und politiſchen Gründen zu der verändert, welche ſie hier hat; denn das anjaḥ hat hier kaum Sinn. Jene Faſſung tritt aber in Oppoſition mit dem Kaſtenweſen.

164) S. 36, Str. 184. S. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc. Der ſechsſilbige Spruch lautet: om namaḥ çivâya, d. h. „Om! Verehrung dem Śiva!" Linga, „das männliche Geſchlechtsglied" iſt Emblem des Śiva. Nicht wieder geboren zu werden — das heißt: die ewige durch keine neue Exiſtenz getrübte Seligkeit — genießen, iſt das Ziel und der Preis des frommen Wandels.

165) S. 36, Str. 185. Bhartrihari, II, 34, herausg. v. Bohlen.

166) S. 37, Kol., 34, 20. Mit der berliner Handschrift ist **नदी** (statt **नटी**) zu schreiben.

167) S. 38, Str. 186. Manu, III, 104ª; vgl. Yâdschnavalkya, I. 107.

168) S. 38, Str. 181. Hitopadeśa, I, 55; Manu III, 101; Mahâbhârata, III, 100; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

169) S. 38, Str. 188. Agni ist der Gott des Feuers, Satakratu ist eine Benennung des Indra (s. Einleit., Str. 1, Anm.), Pradschâpati ist Bezeichnung des höchsten Gottes, Brahman.

170) S. 38, Str. 189. Vgl. III, 206; man verbessere in meiner Chrestomathie °**संचारासु**.

171) S. 39, Str. 191. Ich lese mit der hamb. Handschrift H **मज्जां** (statt **लज्जां**); J hat hier eine Lücke, für **पत्यौ:** lese ich **पत्यु:**; auch in Str. 189 hat die hamburger Handschrift H irrig **पत्यौ:** (statt **पत्यु:**). Bei Galanos und in der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

172) Man verbessere in meiner Chrestomathie S. 101, 23 **गतास्तरणां** und **खट्वां**.

173) S. 39, Kol., 36, 15. 18; Chrestomathie, 102, 1 und 4. **शृङ्गारविधि** bedeutet hier soviel als **शृङ्गारवेश**, als Tatpurusha gefaßt, im Mahâbhârata, II, S. 94, Vers 237 „Liebesschmuck", d. h. Anzug wie man ihn trägt, wenn man zum Geliebten geht, doch hat **शृङ्गार** auch die Bedeutung „Putz" überhaupt angenommen; in dieser erscheint es 36, 18; Lassen, Anthol. sanscr., 10, 16, und in der Recension des Pantschatantra, welche in der berliner Handschrift vorliegt, Bl. 55ᵇ und 54ª.

174) S. 40, Str 194. Statt **सादो** haben die hamburger Handschriften **स्यंदो**, welches in **स्पन्दो** zu ändern ist und auch dem Galanos vorlag, welcher πρέμει übersetzt; auch ich folge dieser Lesung.

175) S. 40, Str. 195 Der Vergleich mit den Kameelen spielt hier zugleich wol auf die große Geilheit des Kameelweibchens an: vgl. Chodzko, Popular songs, S. 383, Note, und 407; Die beiden Sindbad, von Reinsch, S. 149, Note 10.

176) S. 41. In meiner Chrestomathie, S. 103, 3. 7 corrigire man नापित्याह.

177) S. 41, Kos., 38, 6; meine Chrestomathie, 103, 19. अयि wäre zwar nicht unmöglich; allein bei der so häufigen Verwechselung von य und प scheint eher das gewöhnliche Fragwort अपि gesetzt werden zu müssen.

178) S. 42. In meiner Chrestomathie, S. 104, 3. 1 setze man einen Interpunktionsstrich hinter समर्थः ।.

179) S. 42, Str. 198. S. Str. 453; Hitopadeśa, II, 108; Mahâbhârata, I, 317; Stenzler, in ZDMG., IX, 667. Es ist dies eine indische Eidesformel. Es werden in ihr ethische und physische Mächte zu Zeugen des Betheuerten aufgerufen: Jama als Gott des Todes und Richter der Abgeschiedenen; vgl. Manu, VIII, 91. 92; Dharma bezeichnet denselben als Personification des Rechts, der Tugend.

180) S. 42, Str. 199. Hitopadeśa, I, 114; Mahâbhârata, IV, S. 78, Vers 2239^b, 2240^a; vgl. Anm. 3.

181) S. 42, Str. 200. Mahâbhârata, IV, S. 78, Vers 2240^b, 2241^a.

182) S. 43, Str. 202. 203. Der zweite Halbvers von 202 und der erste von 203 erscheinen im Bhartrihari, I, 82, herausg. von Bohlen (= 85 Häberlin), und ebenso in der berliner Handschrift (wo 202^a und 203^b fehlen) als eine Strophe. Auch in Galanos' Uebersetzung ist das erstere der Fall; alsdann aber sind auch der erste Halbvers von 202 und der zweite von 203 zu einer Strophe vereinigt; in letzterer Verbindung muß ihm aber zugleich eine von unserm Text nicht unbeträchtlich abweichende Variante vorgelegen haben, denn so wie wir diese Verse kennen, lassen sie sich nicht zu einem Sinn vereinigen; auch fehlt in ihnen das Verbum, welches Galanos durch φιλοῦνται übersetzt — Das „mit

Fäuſten Schlagen des Herzens" würde die Berührung des Buſens bezeichnen; der Vergleich mit den Bienen iſt ſehr geſucht, den Fäuſten der Männer würden ihre Vorderfüßchen entſprechen. Allein ſicher iſt dieſe Leſeart eine Verballhorniſirung des Ganzen. Die berliner Handſchrift, Galanos und Bhartrihari haben die urſprüngliche Leſeart.

183) S. 43, Str. 204. Bhartrihari, I, 76, herausg. von Bohlen (= 79 Häberlin): vgl. auch Çântiçatakam bei Häberlin, Antbol., 416, 3, wo Var.

184) S. 43, Str. 205. Ich leſe mit der hamburger Handſchrift J und der berliner im erſten Viertelvers **मुखे** (H hat mit der nicht ſeltenen Verwechſelung von ऽ und ऽ **मुखं**) ſtatt **च मु°**, und im vierten Halbverſe mit beiden **ताः किं नराणां प्रियाः ॥** (ſtatt **ताः स्युः पशूनां प्रियाः ॥**). Die ganze Strophe iſt doppelſinnig; die gelobte Eigenſchaft iſt in einem andern Sinn tadelnswerth, z. B. Härte als phyſiſche Eigenſchaft des Buſens und als unmoraliſche des Herzens; **तरलता** bedeutet Lebhaftigkeit und wird als ſolche gelobt, zugleich aber iſt es auch Flatterhaftigkeit, welche getadelt wird; **अलीक**, Neutrum, heißt „Kleinheit" und Unwahrheit. Ich habe den Doppelſinn faſt nie durch ein Wort wiedergeben können und mich daher genöthigt geſehen, die eine Bedeutung einzuklammern. Bei Galanos fehlt dieſe Strophe.

185) S. 43, Str. 206. Mricchakaṭika, S. 62, herausg. von Stenzler, wo Var. — Wegen **च** ſind die Präſire hier mit dem Verbum zu componiren, was man in meiner Chreſtomathie verbeſſere. Die Krüge haben bei einer Todtenbeſtattung gedient und verunreinigen.

186) S. 44, Str. 209. Mricchakaṭika, S. 63, herausg. von Stenzler: vgl. oben Str. 161.

187) S. 44, Str. 210. Bhartrihari, I, 21, herausg. von Bohlen (= S. 146, 23, Häberlin).

188) S. 44, Str. 211. Vgl. IV, 159. Das Metrum erlaubt zwar **विषमय्यो** (ſtatt **विषमया**), wie die Grammatik fordert, zu corrigiren, doch weiß ich nicht, ob nicht, da auch einige andere Abweichungen von der Grammatik vorkommen, hier eine ſpäter eingedrungene Femininalbildung **मया** ſtatt **मयी** von **मय** anzuerkennen iſt. — **गुञ्जा**, wie im zweiten Halbvers zu corrigiren, haben auch die hamburger Handſchriften und die berliner.

189) S. 44, Koſ., 40, 12. Doppelſinnig.

190) S. 46, Str. 216. S. Str. 178.

191) S. 46, Str. 217. S. Laſſen, Anthol., 14, 17.

192) S. 47, Str. 219. S. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.: Çukasaptati, 31. Nacht (peterśburger Handſchrift 38ª). Die hamburger haben im zweiten Halbverſe **बुद्धिमतोन्मृष्टा**, die Çukasaptati **बुद्धिमतोष्टा**, ich corrigire danach **°मतो-त्मृष्टा**, auf jeden Fall iſt **मृष्टा** für **मृष्टा** zu leſen; die Paddhati hat deſſen Synonym **क्षिप्ना** und auch den Inſtrumental **बुद्धिमता** und lautet in der Çukasaptati **नृपं हन्ति सराष्ट्रकं**. In der berliner Handſchrift fehlt dieſe Strophe.

193) S. 47, Koſ., 42, 12. **न** (ſtatt **मा**) mit dem Imperativ iſt ſehr auffallend und vielleicht geradezu zu ändern (die hamburger Handſchriften haben **मामेवं मंस्थाः**); man vgl. zwar auch **न कृथाम्** (Aoriſt in Imperativbedeutung) im Mahâbhâratain meiner Chreſtomathie, 11, 10, doch iſt ſicher auch da zu corrigiren.

194) S. 47, Koſ., 42, 14. Es iſt **घृणाक्षरन्या°** zu leſen, wie mir Böhtlingk mitgetheilt hat; vgl. Daçakum., 38, 14.

195) S. 47, Str. 221. Hitopadeça, Einleit. 30; Ghatakarpara bei Häberlin, Anthol., S. 505, 13; Paddhati bei Böhtlingk. Man corrigire **उद्योगिनं**, wie ſchon Böhtlingk bemerkt und auch die hamburger Handſchriften leſen, welche dieſe Strophe hinter Str. 405., und hinter Koſ., S. 133, Str. 138, mit Varianten haben. An der vorliegenden Stelle haben ſie eine Lücke. Die

berliner Handschrift hat diese Strophe ebenfalls nicht hier sondern an einer andern Stelle, und eine stärkere Variante im Anfang. Der Strich hinter den Viertelversen ist überhaupt in der Kosegarten'schen Ausgabe zu streichen, hier aber in a zugleich ganz störend.

196) S. 47, Str. 222. Lassen, Anthol. sanscr., S. 15 (wo in b कौलिको zu schreiben). Vischnu ist der zweite Gott der indischen Trimûrti (Dreigestaltigkeit).

197) S. 48. S. den Abdruck dieser Erzählung in meiner Chrestomathie, S. 107 fg.

198) S. 49, Str. 223. Ich lese im ersten Halbvers औषधार्थमुमन्त्राणां (beide hamburger Handschriften haben zwar statt des ersten Thema अषध, dies ist aber augenscheinlich nach Kosegarten's Text zu verbessern; in der berliner Handschrift fehlt diese Strophe). Auf diese Weise erhalten wir in Uebereinstimmung mit dem folgenden (Kos., 43, 20) „vier Mittel", während die Strophe nach der Kosegarten'schen Recension nur drei enthält. „Brahman's Ei" bezeichnet das gesammte Universum. Vgl. Kâmandakiya Nitisâra, XI, 47.

199) S. 49, Chrestom., 108, 20; Kos., 43, 21. Man corrigire mit den hamburger Handschriften सहसोपायः.

200) S. 49. „Der Liebesgott".

201) S. 49, Str. 224. Vgl. Bhartrihari bei Weber, S. 22 (A, Vers 20); Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc., S. 27.

202) S. 49, Str. 225. Man lese wie die berliner Handschrift deutlich hat (vgl. meine Note in der Chrestomathie) नीचा (statt चीना). In den hamburger Handschriften und bei Galanos fehlt diese Strophe.

203) S. 50. Man corrigire in meiner Chrestomathie, S. 109, 11 तया (statt मया).

204) S. 50. Ich kenne keinen Baum, der Vâjudscha heißt. Sollte es ein auf wunderbare Weise gebildeter gezauberter Baum

sein? (vgl. den Zauberwagen in der Vetâlapancavinçati bei Lassen, Anthol., 36, 7). In der berliner Handschrift und damit wesentlich übereinstimmend bei Galanos ist die Darstellung sehr verschieden und Vâjudscha oder etwas Entsprechendes erscheint da nicht.

205) S. 50. Dies ist der heilige Vogel, welcher dem Vischnu (Anm. 2.) als Vehikel dient.

206) S. 50, Chrestomathie, 109, 15; Kos., 44, 15. Ich lese jetzt nach den hamburger Handschriften **बाहुयुगलं च**: damit stimmt auch Galanos, welcher (S. 70) δύω μεμηχανημένας ὑπ' ἐμοῦ χεῖρας übersetzt hat. Vischnu hat nämlich vier Arme. Die berliner Handschrift stimmt hier nur theilweise mit Galanos, weicht aber noch mehr von Kosegarten und den hamburger Handschriften ab.

207) S. 50. Dies sind die Abzeichen des Vischnu.

208) S. 50. Synonym mit Vischnu; zu **वक्रोक्ति**, vgl. Amaruç., 26. Es ist auf jeden Fall **सप्तभूमिकप्रा°** zu schreiben. Es ließe sich **भूमिका** in der gewöhnlichen Bedeutung „Verzierung des Thors" halten, zumal da sieben Thore als Charakteristikum eines Prachtgebäudes oder Palastes auch in den Märchen anderer Völker erscheinen; vgl. auch Weber, Ind. Stud., II, 131 „die neuesten Forschungen auf dem Gebiet des Buddhismus" (besonderer Abdruck, S. 15); allein **भूमिका** von **भूमि** „Boden" heißt entschieden „Stockwerk" in der Çukasaptati, 23. Nacht, in **गृहोपरिभूमिका** (petersburger Handschrift, Bl. 31^b) bei Galanos übersetzt στέγη, und so auch unzweifelhaft Pantschatantra, Kos., 228, 11, ebenso auch das von **भूमि** abgeleitete **°भौम** im Râmâyaṇa, V, 10, 11, wo **°भौमाश्च** zu schreiben ist und sich auf **माला** bezieht. Da diese Bedeutung auch hier passender ist, ziehe ich sie vor.

209) S. 50, Chrest., 109, 19; Kos., 44, 18. Lakschmi ist die Gattin des Vischnu.

210) S. 51. Râdhâ war die Lieblingshirtin des Vischnu während seines Aufenthalts als Krischna unter den Hirten. Der Weber deutet an, daß infolge der Seelenwanderung deren Seele jetzt die Prinzessin belebe.

211) S. 51. Die Gandharven sind die Musiker des Himmels. Die nach ihnen benannte Ehe ist eine solche, welche allein durch den Willen der beiden Liebenden geschlossen wird.

212) S. 51. Verfasser eines Werks über Liebesgenuß.

213) S. 51. Man corrigire in meiner Chrestomathie, S. 110, 11 **जगाम** (statt **गजाम**).

214) S. 52, Str. 227. Vgl. Mahâbhârata, IV, S. 52, Vers 1475ª.

215) S. 52, Str. 228. **जातवती** = **जाता** auch bei Galanos, jedoch noch fraglich; **जननीमनो** ist als Compositum zu fassen und in ein Wort zu schreiben. Im zweiten Halbverse corrigire man mit der berliner Handschrift **परसात्कृता**.

216) S. 52, Chrest., 111, 7; Kos., 46, 5. Man corrigire **वदन्यां**.

217) S. 52. Beiname des Vischnu.

218) S. 52. Lakschmi ist eben die Gemahlin des Vischnu.

219) S. 52. Dies wird sehr häufig als ein Zeichen der größten Freude hervorgehoben; es ist wol von den Katzen entlehnt, denen die Haare in die Höhe starren, wenn man sie streichelt.

220) S. 52. Bedeutet eigentlich „die schöne".

221) S. 52, Chrest., 112, 8; Kos., 47, 7. **वासुदेव°** wie ich in der Chrestomathie corrigirt habe, haben auch die hamburger Handschriften.

222) S. 54, Str. 229. III, 83.

223) S. 54, Str. 230 II, 112; man schreibe **गवार्चे** wie Kosegarten in der Repetition und die hamburger Handschriften an beiden Stellen haben; doch ist auch **गवर्चे** sprachgerecht (Benfey, Vollst. Gramm. d. Sanskritsprache § 88, Bem.; Pânini, VI, 1, 123).

224) S. 54, Str. 231. Râhu ist ein Dämon, welcher nach indischem Glauben von Zeit zu Zeit die Sonne oder den Mond verschlingt und dadurch deren Verfinsterung bewirkt.

225) S. 55. Die Helden, welche, ohne zu fliehen, in der Schlacht fallen, steigen nach indischem Glauben unmittelbar zum Himmel empor; vgl. Nala, II, 18, herausg. von Bopp.

226) S. 55. Man corrigire in meiner Chrestomathie, 113, 11 °नातीतानाग°, streiche im Glossar dazu den Artikel आगत und setze „113, 11" unter den Artikel अनागत.

227) S. 56, Str. 232. S. Str. 222.

228) S. 56, Str. 233. Hitopadeśa, II, 114.

229) S. 57, Str. 234. Vgl. Hitopadeśa, II, 115; Tschânakja bei Häberlin, Anthol., S. 320, 88.

230) S. 57, Str. 235. Der erste Halbvers ist = Hitopadeśa, II, 115a; vgl. Anm. 229.

231) S. 57, Str. 237. Hitopadeśa, IV, 13.

232) S. 58. Ein Sternbild, welches durch einen Wagen mit Rädern vorgestellt wird und fünf Sterne enthält, wahrscheinlich $\alpha\beta\gamma\delta\varepsilon$ Tauri.

233) S. 58. Der größte indische Astronom; blühte wahrscheinlich gegen das sechste Jahrhundert nach Christo.

234) S. 58, Str. 238. Wilson (in den Transactions of the Royal As. Soc. I, 163) bemerkt, daß dieses Citat mit den Handschriften des Varâhamihira genau stimme. Allein mein geehrter Freund, Hr. Professor Weber, hat es trotz aller Mühe in den berliner Handschriften der Bṛihatsaṁhitâ (vgl. die Sanskrit-Handschriften der berliner Bibliothek von demselben, S. 238 fg.) nicht auffinden können. Die drei folgenden Strophen war er so freundlich mir daraus nachzuweisen. Uebrigens ist der Text dieser Strophe sowol in der Fassung, in welcher er bei Kosegarten vorliegt, als in der, in welcher ihn Wilson in seinem Sanscrit-Dictionary, Pref. XIV, Note (1. Ausgabe) mittheilt, nicht richtig: denn beide enthalten im ersten Halbvers einen Fehler — und zwar jede einen andern — gegen das Metrum. Dieser fällt jedoch im

Kosegarten'schen Text weg, wenn man daselbst mit den hamburger Handschriften (statt दृह) dessen Synonym अच liest. Diese Strophe erscheint auch im Vikramacaritra und wird daselbst ebenfalls Varâhamihira zugeschrieben.*) S. Roth im Journ. Asiat., 1845, S. 304, wo aber der Text nicht mitgetheilt ist. Es war übrigens eine allgemein herrschende Annahme, daß Unglück drohe, wenn ein Planet sich dem Wagen der Rohini nähere (Colebrooke, Essays, II, 332). — „Der Sonne Sohn" ist der Planet Saturn. Zwölf Jahre Trockenheit, auch Mahâbh. III, S. 553, Vers 5331; Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme, I, S. 92; in den Geschichten im Dsanglun und sonst vielfach; vgl. auch Somadeva, Kathâsaritsâgara, V, 72; Hitopadeśa, II, achte Erzählung. — Bei Galanos und in der berliner Handschrift fehlen Str. 238 bis 241, sowie jede Erwähnung des Varâhamihira, wodurch natürlich alle die Schlüsse, welche man in Bezug auf die Zeit der Abfassung des Pantschatantra aus ihnen ziehen zu dürfen glaubte, zusammenfallen.

235) S. 59, Str. 239. Aus Varâhamihira, Bṛihatsaṁhitâ, 9, 24 „Prajâpati's Wagen" ist identisch mit „der Rohini Wagen" (s. Anm. 234). Man corrigire im ersten Halbverse mit den hamburger Handschriften und der Saṁhitâ वसुधा; ferner mit der letzteren कृत्वेव (die hamburger haben कृत्वेह); ferner mit beiden im zweiten Halbverse कापालि°; auch ist in demselben aus der Saṁhita °शकल° (statt मकल) aufzunehmen:

*) Beiläufig bemerke ich, daß dies in der bengalischen Bearbeitung, dem Vatrîs Singhâsan, nicht der Fall ist. Der Vers ist da in Prosa übersetzt und weicht dem Sinne nach sowol von Roth's Uebersetzung als der vorliegenden Strophe ab (vgl. dazu Str. 240); er lautet:

रोहिणीशकटे भेद करिया शनैश्चर यह यदि शुक्रक्षेत्रे किम्वा मङ्गलक्षेत्रे आइसेन तवे अवश्य दुर्भिक्ष हय

„Wenn Saturn der Rohini Wagen spaltend in das Feld der Venus oder des Mars kommt, wird unfehlbar Hungersnoth entstehn."

über die andre Variante der Saṁhitâ केशास्थिशकलशवला (ſtatt भस्मास्थिसकलकीर्णा) kann man, abgeſehen von dem eben beſprochenen शकल zweifelhaft ſein.

236) S. 59, Str. 240. In Varâhamihira, Bṛihatsaṁhitâ, 47, 14 (46, 15 in Ghamb. Nr. 484). Im erſten Halbvers iſt mit den hamburger Handſchriften und der Bṛihatsaṁhitâ शिखी (ſtatt शशी) zu leſen. Im zweiten Halbverſe ebenfalls mit beiden Autoritäten यदनि° (ſtatt तदनि°). Endlich haben die hamburger Handſchriften wie die Saṁhitâ संक्षयं (ſtatt संक्षयः bei Koſegarten), aber zugleich wie Koſegarten सर्वलोकम्, was nicht dazu paßt; entweder wird auch in den hamburger mit Koſegarten संक्षयः, oder mit der Bṛihatsaṁhitâ जगदशेषम् (ſtatt सर्वलोकम्) zu leſen ſein. Allein die letztere Leſeart würde im zweiten Halbvers ein anderes Metrum darbieten als der erſte Halbvers in den hamburger Handſchriften und bei Koſegarten hat, was hier gegen die indiſche Metrik verſtoßen würde. Behält man Koſegarten's Leſeart auch in den hamburger Handſchriften, ſo liegt bei beiden ein regelmäßiger Vers von der Species Rathoddhatâ vor:

— ⏑ — ⏑⏑⏑ — ⏑ — ⏑ — viermal.

Die Leſeart der Bṛihatsaṁhitâ, wie ſie das eben erwähnte जगदशेषम् im zweiten Halbverſe hat, bietet im erſten यदि भिनत्ति (ſtatt Koſegarten's und der hamburger चेद्भिनत्ति) dar und weicht alſo von jenem Metrum inſofern ab, als ſie den zweiten und vierten Viertelvers (ſtatt mit einem Trochäus — ⏑) mit einem Tribrachys ⏑⏑⏑ beginnt. Dieſe Verbindung von einem 11ſylbigen und einem 12ſylbigen Viertelvers, nämlich

— ⏑ — ⏑⏑⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑⏑⏑ — ⏑⏑⏑ — ⏑ — ⏑ —

zu einem Halbvers wird bei Colebrooke nicht erwähnt, ebenſo wenig der 12ſylbige Viertelvers in dieſer Geſtalt einzeln. Doch läßt ſich die ganze Strophe in dieſer (in der Bṛihatsaṁhitâ ge-

gebenen Gestalt) als diejenige Species des Vaitalijametrums fassen, in welcher jeder Viertelvers die längere Morenzahl (16) hat, nicht wie gewöhnlich 14 und 16 Moren zweimal in der Strophe abwechseln. Sie würde dann zu derjenigen Form dieser Species gehören, welche Prätschjavritti genannt wird und als Schema für den Viertelvers hat:

– ⏑ ⏑ – ⏑⏑ – ⏑ – ⏑ –

Daß alsdann wie hier die eine Form mit der andern wechsele (die mit dem Trochäus beginnende im ersten und dritten, die mit dem Tribrachys beginnende im zweiten und vierten gebraucht werde) findet sich bei Colebrooke nicht bemerkt. Es ist dies das erste mir bis jetzt vorgekommene Beispiel dieser Strophe; vielleicht war es irgendeinem Abschreiber des Pantschatantra ebenso selten vorgekommen und ist deshalb von ihm in die häufig erscheinende Rathoddhatâ umgewandelt; dazu mochte ihn zugleich der Umstand bestimmen, daß die folgende Strophe dieses Versmaß hat; dieser durfte jedoch um so weniger von Einfluß sein, da beide Strophen in der Saṁhitâ, aus der sie entlehnt sind, durch einen weiten Zwischenraum voneinander getrennt erscheinen (s. Note 237). **रुधिर** habe ich, Bhattotpala's Erklärung (zur Bṛihatsaṁhitâ) gemäß, durch Mars übersetzt.

237) S. 59, Str. 241. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften. In der Bṛihatsaṁhitâ wird im zweiten Halbvers **°याचित** (statt **पाचित**) und **पिटर** (statt **भिदुर**) gelesen. Die erste Lesart ist unzweifelhaft viel matter, als die im Pantschatantra erscheinende. Daß die Kinder Essen verlangen, ist kein besonderes Charakteristikum einer großen Hungersnoth, wohl aber das Kochen und Essen der eignen Kinder, welches bei allen großen Hungersnöthen als das stärkste Merkmal derselben hervorgehoben wird. Uebrigens verkenne ich nicht, daß die Lesart der Saṁhitâ eigentlich die diplomatisch beglaubigte ist und also aufzunehmen sein würde, wenn sich die Principien der Kritik, wie sie für die classische Literatur des Occidents gelten, in ihrem ganzen Umfang auch auf die indische anwenden ließen; auch weiß ich bei meiner

Unbekanntſchaft mit Varâhamihira's ſchriftſtelleriſchem Talent nicht, ob jener äſthetiſche Grund auf ihn eine Anwendung findet. — Was dagegen die zweite Lesart der Bṛihatsaṁhitâ betrifft, ſo iſt ſie unzweifelhaft aufzunehmen, da ſich भिदुर in keiner hierher paſſenden Bedeutung belegen läßt; es ſcheint nur eine durch Verleſen entſtandene Corruption von पिठर zu ſein.

238) S. 59. Ein fabelhaftes Meerungeheuer.

239) S. 59. Die mir bekannten Lexika erwähnen जलहस्तिन् nicht. Das Wort iſt aber nach der Regel bei Hemâdchandra, S. 253, 40 gebildet und danach von mir überſetzt.

240) S. 59, Kol., 51, 11. Soviel mir bekannt, iſt उत् ह्व „retten" nicht intranſitiv (vgl. noch S. 85, Str. 403, Mahâbh. XII, 5962, अभिऽउत्ऽह्व Pañtſchatantra, 197, Str. 245 (246), und समुऽउत्ऽह्व ebend. 188, 1). Daher iſt wol entweder mit der hamburger Handſchrift (welche °माचमपि तोयं नोड° leſen) तोयं als Subject in den Text zu nehmen, oder उड्डरिष्यन्ति zu ſchreiben. Da die Handſchriften gewöhnlich Anuſvâra ſtatt न् vor त ſetzen, ſo würde dieſe Aenderung leicht ſein; ich habe überſetzt, als ob letzteres im Text ſtände, mage jedoch bei der Geringfügigkeit meiner kritiſchen Mittel keinen entſchiedenen Vorſchlag.

241) S. 59. Der Gott des Regens.

242) S. 61, Str. 242. S. Str. 237.

243) S. 61, Kol., 52, 24. Statt उर्दिती würde, der Grammatik zufolge, zu ſchreiben ſein ऊर्दिती (Benfey, Vollſt. Gramm. der Sanskritſprache, §. 57, 1; Pâṇini, VIII, 2, 77). Allein die Richtigkeit dieſer Lesart iſt mir ſehr zweifelhaft. Die hamburger Handſchriften haben nämlich उर्ह्निनी, und da in dieſen nicht ſelten kurzes ſtatt langen i ſteht, die cerebralen d aber einen r-artigen Laut enthalten, ſodaß zwei derſelben faſt wie rd klingen, ſo vermuthe ich daß zu ſchreiben iſt उड्डीनी. Die berliner

Handschrift hat das synonyme **उत्पतितौ**, und Galanos übersetzt (S. 62, 11) entweder nach dieser Lesart oder meiner Conjectur.

244) S. 62, Kol., 53, 7. Man corrigire mit den hamburger Handschriften **°ट्स्पती अपि** (Benfey, Vollst. Grammatik der Sanskritsprache, §. 90; desselben Kurze Grammatik, §. 43).

245) S. 62, Str. 245. Hitopadeśa, II, 116: Çukasaptati. 31. Nacht (petersburger Handschrift 38b).

246) S. 62. S. den Abdruck dieser Erzählung in meiner Chrestomathie, S. 114 fg.

247) S. 62. Man corrigire in meiner Chrestomathie, S. 114, 13. 14 **अधासौ वीर्य°** (statt **अध सौवीर्य°**).

248) S. 62. Vgl. die Abfindung des Garuda durch die Schlangen im Kathâsaritsâgara, Tar. 22, 205.

249) S. 63, Str. 247. Das Wort „bewegt" ist doppelsinnig: in Bezug auf den Boden soll es „gepflügt" bedeuten, in Bezug auf die Holzscheite „aneinander gerieben". „Der Opferdarbringende" ist eine Bezeichnung des Feuers.

250) S. 63, Str. 250. Paddhati bei Böhtlingk.

251) S. 63, Str. 251. S. Str. 394.

252) S. 63, Str. 252. Doppelsinnig.

253) S. 63, Str. 253. Es ist mit den hamburger und der berliner Handschrift, sowie mit dem Kâmand. Nitis., V, 84, wo diese Strophe mit Varianten, **चीयते** (statt **वीयते**) zu corrigiren. Wegen der Bedeutung von **चि** vgl. Kâmand. Nitis., V, 85, wonach es wol „aufbinden, stützen" ausdrückt.

254) S. 63, Str. 254. S. Kâmand. Nitis., VI, 14; Paddhati bei Böhtlingk und Str. 395.

255) S. 63, Str. 255. Vgl. Str. 396, wo **यानानि** gelesen wird; diese Lesart haben die hamburger Handschriften auch hier, und Paddhati bei Böhtlingk. Ferner erscheint diese Strophe im Kâmand. Nitis., XIII, 26 mit Varianten und zwar unter andern mit **वाहनानि तथैव च** (für **पानानि विविधानि च**) und, da dieses Synonym für **यानानि** ist, so wird dadurch ebenfalls

letztere Lesart gestützt (vgl. auch ebend. 31). Galanos dagegen las, wie seine Uebersetzung zeigt, पानानि, was eigentlich zu „Speisen" ꝛc. eher zu passen scheint. Doch habe ich obigen Gründen gemäß यानानि vorgezogen, wie auch schon von Böhtlingk angerathen.

256) S. 63, Str. 256. Kâmand. Nitis., XIV, 15.

257) S. 64, Kos., 55, 7: Chrest., 116, 4. परिलेलिहन् statt des grammatisch nothwendigen °लिहत् ist für das spätere Sanskrit (obgleich es in den Veden zulässig sein würde) schwerlich als richtig anzuerkennen (vgl. Benfey, Vollst. Grammatik der Sanskritsprache, S. 310 und Note 4; ebendesselben Kurze Gramm., §. 355 und Bem. 1. zu §. 356). Der Kosegarten'sche Text hat dieselbe starke Form nochmals S. 85, 3, allein an letzterer Stelle haben die hamburger Handschriften परिलिहन् (das Partic. des primären Verbum statt des Intensivs) und an unserer Stelle hat ebenso die berliner Handschrift. Ich möchte daher an beiden Stellen so schreiben, um so mehr, da die erste Form des Intensivs überhaupt in dem classischen Sanskrit überaus selten ist und fast durchweg durch die zweite (d. h. das Deponens der ersten) verdrängt ist. Doch erscheint sie auch in der berliner und den hamburger Handschriften als Variante von Kos., S. 262, 20, s. jedoch Note dazu.

258) S. 65, Kos., 55, 16: Chrest., 116, 13. सह „mit" ist hier soviel als „unter". Er selbst zählt sich als fünften mit, wie sich aus dem weiter folgenden ergibt, wonach außer ihm noch vier Hasen mit gesandt sein sollten (so auch in der Çukasaptati).

259) S. 65. D. h. „macht euch zum Tod bereit!" vgl. siebente Erzählung und Kos., S. 208, 16 (IV zu Anfang) und sonst oft.

260) S. 65, Str. 257. III, 15: Hitopadeça, III, 66: Kâmand. Nitis., X, 28: Paddhati bei Böhtlingk.

261) S. 65. Die Kosegarten'sche Lesart gibt, so viel ich sehe, keinen mit Grammatik und Lexikon zu vereinigenden Sinn. Die berliner Handschrift liest स: परं दुर्गाश्रय: ततो दुर्गाच्चि:

क्रम्यते । न वयं विष्कंभिताः; damit stimmen die hamburger Handschriften fast ganz überein, nur daß beide fehlerhaft दुर्गाश्रयाः lesen und J दुर्गाविक्रम्य, H दुर्गानिः क्रम्य und beide dann वयं तेन वि°. Danach setze ich in der berliner Handschrift nur den Interpunktionsstrich vor ते und lese also °दुर्गाश्रयः । ततो दुर्गाविःक्रम्य । तेन वयं°, oder grammatisch °न्विष्क्रम्य.

262) S. 66, Str. 259. S. Paddhati bei Böhtlingk.

263) S. 66, Str. 260. Hitop., III, 50; Paddhati bei Böhtl.

264) S. 66, Str. 261. Viśvakarman ist der Baumeister der Götter; Śakra ist Indra (s. Anm. 2.), sein Lehrer ist Bṛihaspati der Lehrer der Götter; Hiraṇjakaśipu war ein götterfeindlicher Dämon, welchen Viśhnu vernichtete.

265) S. 66, Str. 263. Vgl. II, 91; III, 46.

266) S. 66, Str. 264. III, 3.

267) S. 66, Str. 265. Bhṛigu's Sprosz ist Paraśuráma, welcher alle Kśhattriyas, d. h. alle zur Kriegerkaste gehörigen getödtet haben soll.

268) S. 66, Str. 266. S. zu Str. 75, Note.

269) S. 66, Str. 267. Ich entnehme aus den hamburger Handschriften, welche विहन्तुमबलो lesen, das अबलो, wie auch Galanos augenscheinlich vor sich hatte, da er ἀδύνατος ὤν übersetzt, lese also निहन्तुमबलो, welches bei der Aehnlichkeit von म und स leicht zu निहन्तुसबलो verlesen werden konnte, worauf dann ं über तु hinzugefügt ward. Die berliner Handschrift hat entschieden schlecht निहंतुं सबलं रिपुं ।.

270) S. 67, Str. 268. S. Str. 245. Hier schließt Galanos' Uebersetzung.

271) S. 68, Str. 269. Man beachte die archaïstische Form (Potential Futuri) वक्ष्येत (Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 870, Bem. 6.). Da sie in einem, vielleicht dem Volks-

munde, oder aus alten (vedischen?) Schriften entlehnten Verse erscheint, ist sie nicht zu ändern.

272) S. 68, Kof., 58, 10. Die beiden hamburger Handschriften haben, außer andern Varianten (vor तडज°), पिङ्गलको पि, was nicht gut fehlen kann; auch die berliner Handschrift hat den Namen पिंगलको vor मोहमु°, sonst abweichend.

273) S. 68, Str. 270. Hitopadeśa, II, 121, dessen Varianten theilweise mit der hamburger Handschrift J stimmen (die Handschrift H hat hier eine Lücke). Das ungrammatische दुह्यते im vierten Viertelvers ist mit der berliner Handschrift und dem Hitopadeśa in दुह्यति zu verwandeln; J differirt hier ganz.

274) S. 68, Kof., 58, 21. Ganz ebenso in der berliner Handschrift im zweiten Buch, in der Stelle, welche ich in Nachtrag I. zum zweiten Buch übersetzt habe: अप्रकायोऽनप्रकाय इति.

275) S. 68, Str. 271. Vgl. Hitopadeśa, II, 124, wo der zweite Halbvers ganz abweicht: auch die berliner Handschrift weicht im zweiten Halbvers von Kosegarten und den hamburgern ab, bietet jedoch wesentlich gleichen Sinn, aber in besserer Form.

276) S. 68, Str. 272. Vgl. Hitopadeśa, II, 125.

277) S. 69. Nämlich, daß der gar zu gnädig behandelte Sanjîvaka nun nach der Herrschaft strebt.

278) S. 69, Str. 273. Hitopadeśa, II, 127; Paddhati bei Böhtl.

279) S. 69, Str. 274. S. Str. 470., vgl. Anm. daselbst. Diese Strophe ist augenscheinlich ursprünglich identisch mit Mahâbhârata, III, S. 412, Vers 4164.

280) S. 69 Str. 275. Vgl. 469. An beiden Stellen ist die Lesart im ersten Halbvers nach Kumârasambhava II, 55, herausg. von Stenzler, zu verbessern: इतः स दैत्यः प्राप्नथीनंत एवार्हति क्षयम्।: damit stimmt auch fast ganz die Lesart der hamburger Handschriften und die Repetition 469. sowol bei Kosegarten als in den hamburgern. Die Strophe ist aus der Rede des Brahman, in welcher er ablehnt den Dämon Târaka

sogleich zu vernichten. Ueber den Nominativ **विषवृक्षः** in Bezug auf **असाम्प्रतम्** im zweiten Halbverse vgl. Siddh. Kaum. 35^{b} bei Böhtlingk zu Pânini, II, 3, 2, und Stenzler a. d. a. Stelle.

281) S. 69, Str. 276. Im ersten Viertelverse lese ich mit den hamburger Handschriften **आदौ न वाप्र°**.

282) S. 69, Str. 277. IV, 72; Paddhati bei Böhtlingk. **उच्यते** haben beide hamburger auch hier.

283) S. 70, Str. 278. Paddhati bei Böhtlingk.

284) S. 70, Str. 280. Bhartrihari, II, 57, herausg. von Bohlen (= S. 166, 37 bei Häberlin); Paddhati bei Böhtlingk. Im dritten Viertelvers ist zu corrigiren **तज्जायते**, wie natürlich auch die beiden hamburger Handschriften haben. — Die in der Strophe angedeutete Entstehung der Perle beruht auf indischem Volksglauben.

285) S. 70, Str. 281. Bezieht sich auf eine Erzählung im Mahâbhârata, II, S. 32 fg., insbesondere S. 42, Vers 1149 fg.

286) S. 71, Str. 283. II, 63. Der Hiatus im zweiten Viertelvers ist in der Repetition durch die gewöhnliche Einschiebung von **हि** vermieden. Die beiden hamburger haben an beiden Stellen **न** (**त्वति°**, J jedoch hier **न्वति°**, und II, 63 **त्वपि°**).

287) S. 72, Kos., S. 61, 24. Beide hamburger haben **°वशं गत°** besser.

288) S. 72, Str. 288. Der „kaltstrahlende" ist der Mond.

289) S. 73, Kos., 62, 12. Man corrigire **खट्वान्तं**.

290) S. 73, Str. 289. S. Str. 283.

291) S. 73, Str. 290. Vgl. Hitopadeça, III, 57. **ककुद्म** steht für **ककुद्मत** (Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 21, Bem.) und heißt wol „den Baum (die Standarte?) der königlichen Insignien habend"; vgl. weiterhin die Veranlassung bei welcher sich Tschandarava diesen Namen gibt.

292) S. 73. S. den Text dieſer Erzählung in meiner Chreſtomathie, S. 118 fg.

293) S. 74, Str. 291. Vgl. IV, 10, wo einige Varianten übereinſtimmen mit der von den hamburger Handſchriften ſowol hier als IV, 10, und noch in der ſiebenten Erzählung gegebenen Recenſion, wo dieſe Handſchriften dieſe Strophe ebenfalls einſchalten (hinter Koſ., S. 52, 9). Danach iſt entſchieden **यहम्** (ſtatt **याहम्**) zu ſchreiben, und faſt unzweifelhaft **कर्कटस्य** (ſtatt **मर्कटस्य**) und **मीनानां** (ſtatt **नीचानां**). In Bezug auf **कर्कटस्य** folgt dies insbeſondere daraus, daß dieſe Strophe in den hamburger Handſchriften in der ſiebenten Erzählung gerade in Bezug auf den Krebs (**कर्कट**) angewendet wird. Die berliner Handſchrift hat dieſe Strophe nur IV, 10 und lieſt da weſentlich wie Koſegarten daſelbſt, alſo auch **यहम्**, **कर्कटस्य** und **मीनानां**; nur am Ende hat ſie **°पयो यथा** was in **°पयोर्यथा** zu corrigiren.

294) S. 74. Siva's Hals hat eine blaue Farbe, welche dadurch entſtand, daß er das Gift Kálakúta verſchlang, welches ſich aus dem Meer erhob, als dieſes von den Göttern und Dämonen gequirlt ward, um das amṛita, die Unſterblichkeit gewährende Götterſpeiſe, zu erlangen.

295) S. 74, Chreſt., 119, 11. Man füge in der Chreſtomathie a. a. O. (hinter **कुर्वन्ति**) noch **कथयन्ति** hinzu.

296) S. 75, Chreſt., 119, Z. 23 am Ende. Man corrigire am angeführten Ort **प्रती** (ſtatt **प्रति**).

297) S. 75. d. i. im Staatsrath, einem gewiſſermaßen heiligen Ort.

298) S. 75, Str. 293. S. Str. 290.

299) S. 76, Str. 194. **सभ्या** gibt keinen irgend paſſenden Sinn. Die hamburger Handſchriften haben **शस्या**, welches ganz angemeſſen, daher ich danach überſetzt habe; in der berliner Handſchrift fehlt dieſe Strophe.

300) S. 76, Str. 295. Hitopadeśa, II, 143. Beide hamburger und auch die berliner Handschrift haben im ersten Halbvers **परायत्ता:** was entschieden besser und nur durch Verlesen zu **परापन्ना:** corrumpirt scheint.

301) S. 76, Str. 296. Hitopadeśa, II, 19; Paddhati bei Böhtl.

302) S. 76, Str. 297. Es scheint **यावज्ज°** corrigirt werden zu müssen.

303) S. 76, Str. 298 Paddhati bei Böhtlingk. Wegen Bjâśa s. Anm. 3.

304) S. 76, Str. 299. Ich übersetze nach der Lesart der hamb. Handschr. **नाश्नन्ति सेवकौत्सुक्याद्विनिद्रो प्रतिबुध्यते। न निःशङ्को वचो°**, obgleich ich nicht verkenne, daß im ersten Verbum in Uebereinstimmung mit den folgenden der Singular besser wäre, den man jedoch auch aus dem Kosegarten'schen Text aufnehmen dürfte. Die berliner Handschrift weicht stark ab, indem sie fast mit Lassen, Anthol., 29, 14 stimmt.

305) S. 76, Str. 300. Vgl. Manu, IV, 6^{b}, wo aber **सेवा श्ववृत्तिराख्याता तस्मात्तां परि वर्जयेत्** ; **ष्** statt **ष्** ist auch hier aufzunehmen. Die berliner Handschrift hat statt **श्व च** und diese Corruption bringt mich darauf, im zweiten Halbvers statt **चाच** zu lesen **श्वाच**. Dafür spricht auch das Metrum. Denn ⏑ ⏑ ‒ ⏑ ist eine bisjetzt unerhörte Form des zweiten Fußes; durch meine Emendation entsteht die gewöhnlichste Form ⏑ ‒ ‒ ⏑.

306) S. 76, Str. 301. Ich lese mit den hamburger und der berliner Handschrift im zweiten Halbvers **पापधर्मज:** (statt Kosegarten **पापकर्मज:**).

307) S. 77, Str. 303. Man corrigire im ersten Halbvers **हारिणा**, wie auch die berliner Handschrift hat. Doch weicht sowol diese wie die hamburger Handschriften sonst von Kosegarten sehr ab.

308) S. 77, Str. 304. Diese Strophe ist schwerlich richtig, doch fehlt sie in meinen Handschriften. Man könnte **हन्ति** ändern.

309) S. 77, Str. 305. Wegen Nârada ſ. Anm. 3.

310) S. 77, Str. 306. तदुत्थानं wörtlich „deſſen Entſtehung" für „von ihm aus entſtanden", „deſſen Werk" iſt eigentlich ſehr ungrammatiſch gewendet. Doch zeigen die ſpäteren ſanskritiſchen Strophen viele derartige verzwickte Wendungen und man kann ſie darum nicht gleich für Corruption eines urſprünglich beſſeren Textes halten. Aber es liegt die Aenderung in तदुत्थाना als Bahuvrîhi ſo nahe, daß ich ſie nicht für gewagt halte. Die hamburger Handſchriften weichen faſt ganz ab, und die berliner hat die Strophe nicht.

311) S. 77, Str. 307. विचीर्णेन iſt ſchwerlich richtig, das Wort iſt mir ſonſt noch nicht vorgekommen. Es iſt wol entweder विदीर्णेन oder विशीर्णेन zu leſen. Die hamburger Handſchriften weichen auch hier ganz ab und die berliner hat die Strophe nicht. Für विशी° ſpricht die ſo häufige Verwechſelung von च und श (vgl. Anm. zu Str. 300.), für विदी° mehr der Sinn.

312) S. 77, Koſ., 66, 9. Ich überſetze nach den hamburger Handſchriften, welche सामर्षेण (ſtatt सामर्थ्येन) leſen.

313) S. 77, Koſ., 66, 11. Es ſind das die Mittel, durch welche ein König ſeine Feinde unſchädlich macht; vgl. insbeſondere das dritte Buch, und Anm. 151 zu S. 33, Koſ., 31, 18.

314) S. 78, Str. 309. Dhriſchtadjumna, Sohn des Drupada, wurde von Aſvatthâman, Sohn des Drona, beim nächtlichen Ueberfall, der letzten Scene des großen Bharatidenkampfes, umgebracht, ſ. Mahâbhârata, III, S. 318, Str. 330 fg.

315) S. 78, Koſ., 66, 20. Man corrigire mit der hamburger H चेतनां.

316) S. 78, Str. 310. Hitopadeſa, II, 147.

317) S. 78, Str. 312. Paddhati bei Böhtlingk, wo weſentliche Varianten. Die wichtigſte derſelben पुंसां विवेकमुक्तानां (ſtatt वरं व्याधिमनुष्याणां im zweiten Halbvers) hat ihre Correſpondenz in den hamburger Handſchriften, wo पुंसां

विवेकयुक्तानां; so wesentlich verschieden der Sinn dieser Lesearten ist, so kann doch nur die eine eine Corruption der anderen sein. In der übrigen Partie dieses Halbverses stimmen die hamburger mit Kosegarten. Die berliner Handschrift hat diese Strophe nicht.

[318]) S. 78, Str. 313. II, 28; III, 220; Paddhati bei Böhtlingk. Man corrigire im zweiten Halbvers **विवाहश्च**.

[319]) S. 78, Str. 315. Hitopadeśa, II, 150. Ghaṭakarpara Nitisâra 10, bei Häberlin, S. 505; Paddhati bei Böhtlingk.

[320]) S. 79, Str. 316. Man corrigire im zweiten Viertelvers **द्रोहच्युतानां°**, wie die hamburger Handschriften haben. Auch lese ich mit diesen im ersten Halbvers **प्रियहित°** (statt **परहित°**).

[321]) S. 79, Str. 317. Hitopadeśa, II, 151. Die hamburger Handschriften haben im dritten Halbvers **दुर्गाश्रयाच्च°**, welchem ich wegen des folgenden **परमगहनो** im vierten Halbvers den Vorzug gebe. Man vgl. zum vierten Viertelvers Bharṭṛihari, II, 48.

[322]) S. 79, Str. 318. **सहन्ति** im ersten Halbvers ist gegen die Grammatik. Die hamburger H hat **°न्यस्य सहते ते न सेव°** (in J fehlt **ते** vor **न** nur zufällig).

[323]) S. 79, Str. 319. Im zweiten Halbvers ist **दीपशिखाकान्तिर्** ein Wort.

[324]) S. 79, Kos., 68, 4. Nach den hamburger Handschriften **°वं तन्नास्ति**.

[325]) S. 79, Kos., 68, 7. Nach den hamburger Handschriften, welche **नूनं नि म्नन्ति**.

[326]) S. 79, Str. 320. Diese Strophe ist ursprünglich wol identisch mit Mahâbhârata, III, S. 511, Vers 4145.

[327]) S. den Text dieser Erzählung in meiner Chrestomathie, S. 120 fg.

[328]) S. 81, Kos., 68, 25; Chrest., 121, 6. Die hamburger Handschriften haben **अथ** (statt **तथा**), was entschieden besser.

[329]) S. 81, Kos., 69, 7; Chrest., 121, 13. **मन्वयतः** im

Parasmaipadam ist gegen die Grammatik des classischen Sanskrit, nach welcher मन्त्र् nur Atmanepadam ist; zwar erscheint es auch S. 250, Str. 50. und in der epischen Sprache auch im Parasmaipadam, doch ist es wol im Pantschatantra stets zu emendiren. vgl. zu Kos., 31, 7 und 32, 7.

330) S. 81, Kos., 69, 15; Chrest., 121, 21. सत्त्वं, wie ich in der Chrestomathie corrigirt, bestätigen die hamburger Handschriften, nur daß J कश्चित्सत्व आसादितः hat.

331) S. 81, Kos., 69, 18; Chrest., 121, 23. Beide hamburger पथ्यक्रिया „die Bereitung von etwas Nahrhaftem", doch hat die berliner wie Kosegarten und so wird wol क्रिया hier „Gericht" bedeuten.

332) S. 82, Str. 322. Hitopadesa, IV, 56. Es ist im ersten Halbvers entweder नाचप्रदानं zu lesen, wie Böhtlingk bemerkt, oder eher mit der hamburger Handschrift J (H hat eine Lücke), und der berliner, in Uebereinstimmung mit dem Hitopadesa न चाचदानं; im zweiten Halbverse scheinen beide hamburger mit Hitopadesa zu stimmen, sie haben nämlich वदन्तीद् (wo द् nur corrumpirt für ह्) महाप्रदानं (H jedoch °प्रधानं). Im ersten Halbvers endlich hat J und die berliner तथा प्रदानं (H eine Lücke) statt तथा प्रधानं bei Kosegarten und तथाम्बुदानं in Lassen's Ausgabe des Hitopadesa.

333) S. 82, Str. 324. Ich übersetze nach der Lesart der hamburger Handschriften कुलमेव नष्टं न नाभि°; ähnlich die berliner Handschrift, jedoch gegen das Metrum कुलं हि विनष्टं.

334) S. 82, Kos., 70, 13; Chrest., 122, 19. Ich lese mit den hamburger Handschriften रक्षिष्यति.

335) S. 85, Str. 334. S. Str. 320.

336) S. 85, Str. 335. Ich übersetze nach der Lesart der beiden hamburger Handschriften, welche राज्ञि बुद्धिमाचैव राजते।

यथा वकसमापन्नः कलहं°. In der berliner Handschrift fehlt diese und die folgende Strophe, ihr Gedanke ist aber in Prosa ausgedrückt.

237) S. 85, Str. 336. Ich lese nach den hamburger Handschriften im zweiten Halbvers **गृध्राकारैश्च तैर्नृपः** (statt °**कारैः शतैर्नृपः**); vgl. Paddhati bei Böhtlingk.

238) S. 86, Str. 338. Das „Weintrinken aus Menschenschädeln" bezieht sich auf den orgiastischen Cultus des Siva.

239) S. 86, Str. 339. S. Paddhati bei Böhtlingk. Man schreibe **पिप्पुनोय°** (aus **पिप्पुनऽउय°**). Auch lese ich mit den hamburger Handschr. im dritten Viertelvers **को पन्य एष पिप्पु°**, im vierten hätte Kosegarten **कर्णेऽपरं** schreiben müssen.

240) S. 86, Str. 340. Man corrigire **खलु** statt **कलु**

241) S. 86, Str. 341. Aus Mahâbhârata I, S. 204, Vers 5595; vgl. III, S. 551, Vers 5294; Râmâyana, II, 21, 13 (Schlegel).

242) S. 86, Kos., 73. 16. Die hamburger haben **निर्वृति°**, was besser.

243) S. 86, Str. 343. Im dritten Viertelvers lese ich mit den hamburger Handschriften **रणेषु धीरा**, auch den vierten Viertelvers übersetze ich nach deren Lesart: **प्राणान्परित्यज्य सुधीरचित्ताः** ॥. In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

244) S. 86, Str. 344. Vgl. Hitopadesa, II, 159.

245) S. 87, Str. 346. Diese Strophe fehlt in den hamburger und in der berliner. Sie ist gewiß sehr spät, wie man an der prakritischen Form **स्रवन्तं** sieht, statt **स्रवत्**, ich wage deshalb nicht zu emendiren. — Der Somatrank ist ein auf feierliche Weise aus der sarcostemma viminalis genannten Pflanze gepreßter Saft, welcher zu den heiligsten Opfern dient, indem er theils den Göttern vorgesetzt, theils von den bei den Opfern wirkenden Brahmanen getrunken wird. Vgl. eine detaillirte Vergleichung der

Schlacht mit einem Opfer, Mahâbhârata, III, S. 493, Vers 3626 fg.

346) S. 87, Str. 347. Im zweiten Viertelvers verbinde man भूरिमुदक्षिणैः in ein Wort; am Ende des ersten Viertelverses corrigire man °र्चनैर्.

347) S. 87, Str. 348. Vgl. III, 41 und 132. Der Sinn bezieht sich auf die folgende Geschichte: Der Schwache soll nicht übermüthig sein wie der Strandläufer, und der Starke rein handeln, nie Unrecht thun, wie das Meer. Wegen des Vergleichs mit dem Mond s. die sechste Erzählung im vierten Buch zu Anfang (Kos., 223, 2), Kâmand. Nitis., VIII, 87, und Lassen, Anthol. sanscr., 1, 13.

348) S. 87, Kos., 74, 17. Man schreibe काल चू°.

349) S. 88, Kos., 74, 21. Man corrigire °कणः.

350) S. 88, Kos., 74, 22. Die hamburger Handschriften haben (statt चरति) das eigentliche Wort चटति „überfluten", welches in den Text zu setzen.

351) S. 88, Str. 350. Man corrigire mit der berliner Handschrift महाभयं im ersten Halbvers. In den hamburger Handschriften ist hier eine Lücke.

352) S. 88, Str. 351 und 352. Jama ist der Gott des Todes.

353) S. 88, Str. 351. „Die Knollen" sind Erhöhungen an der Schläfe des Elefanten, welche zur Zeit der Brunst eintreten.

354) S. 88, Str. 353. Man schreibe वाति जडे im ersten Halbvers getrennt.

355) S. 88, Str. 354. वा hat in a keinen Sinn, es ist wol वै zu schreiben. In meinen Handschriften fehlt diese Strophe.

356) S. 88, Str. 355. Aus Mâgha's Çiçupâlavadha, II, 45, wo man den Commentar vergleiche; über अजनानि s. auch Wilson, Sanscrit-Dict. u. d. W.; über मा जीवन, Vârtika Pânini, III, 2, 126. Vgl. auch Paddhati bei Böthlingk.

357) S. 89, Str. 356. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften; die berliner hat im ersten Halbvers fehlerhaft und mit Lücke लोके भवति खगेंद्र; der zweite lautet दहते तदिहाश्चर्यं यच्छशको हस्तिलिंडानि (sic!); der erste Halbvers ist hier nach Kosegarten's Lesart zu bessern; den zweiten lese ich mit Verbindung von Kosegarten's Text und der vorliegenden Variante दत्ते तदिहाश्चर्यं यच्छशको हस्तिपिण्डानि ॥.

358) S. 89, Str. 357. Vgl. auch Mahâbhârata, III, S. 514, Vers 4213.

359) S. 89, Str. 358. Hitopadeśa, IV, 4; I, 68. Man verbessere im ersten Halbverse हितकामानां.

360) S. 90. S. diese Erzählung in meiner Chrestomathie, S. 125.

361) S. 90, Kos., 76, 7; Chrest., 125, 2. Die hamburger Handschriften haben hinter कच्छपः noch प्रति वसति स्म und danach habe ich übersetzt. Denn es ist mir kaum einen Zweifel unterworfen, daß, wo im Anfang einer Erzählung अस्ति in irgend einer Handschrift mit einem Verbum finitum vorkommt, es selbst also als Partikel gebraucht ist (in der Bedeutung „gegenwärtig" etwa „also, denn"), diese Lesart der ohne ein solches Verbum finitum — wo also अस्ति als Verbum substantivum gebraucht wäre — vorzuziehen ist. Es wird dieses eine Durchmusterung aller hierher gehörigen Stellen erweisen; ich erlaube mir deshalb sie hier vorzulegen. — Sowol der Kosegarten'sche als (mit wenigen bemerkten Ausnahmen) der Text der hamburger Handschriften zeigen अस्ति als Verbum substantivum im Anfang einer Erzählung fast nur, wenn es zu einem einen Ort bezeichnenden Namen gehört; einmal erscheint es noch bei Kosegarten und einmal in den hamburger Handschriften neben dem Particip perf. pass. Die hierher gehörigen Stellen sind: Kos., I, S. 3, 10 und 6, 4 अस्ति — नगरं। तच; I, Erzähl. 3. (S. 26) अस्ति — महानगरं। तच; I, 4 (S. 32) अस्ति — मठायतनं। तच; I, 7 (S. 50) अस्ति — महत्सरः। तच;

I, 9 (S. 60) **अस्ति — शयनं। तच**; I, 20 (S. 98) **अस्ति — वटपादपः। तस्य**; II (S. 104), und II, 1 (S. 116), sowie III (S. 148) **अस्ति — नगरं। तच**; III, 12 (S. 188) **अस्ति — आश्रमपदं। तच** bei Kosegarten, die hamburger haben hier eine Variante, in welcher Particip perf. pass. neben **अस्ति** erscheint. — III, 13 (S. 191) **अस्ति — वृक्षः। तच** bei Kosegarten (fehlt in den hamburger Handschriften). — V, S. 234 **अस्ति — नगरं। तच**. Nur an drei Stellen finden sich selbst in diesem Gebrauch in den hamburger Handschriften Varianten, durch welche **अस्ति** zur Partikel wird, nämlich I, 6 (S. 49), wo Kosegarten **अस्ति — न्ययोधपादपः। तच**, die hamburger aber **अस्ति कस्मिंश्चिद्दनोद्देशे** (denn so ist das letzte in beiden corrumpirte Wort zu lesen) **वायसदंपती प्रति वसतः स्म** (J hat, wie oft, fehlerhaft **वसति**). — Ferner I, 18 (S. 93, 94), wo Kosegarten **अस्ति — वृक्षः। तस्य लम्ब°** hat, während die hamburger Handschriften hier **अस्ति — वृक्षलम्बमानकुलायावारण्यकचटकदंपती प्रति वसतः स्म** lesen (ich habe einige Corruptionen ohne weiteres verbessert) und an einer andern Stelle (im vierten Buche) wo sie diese Erzählung wiederholen **अस्ति — वृक्षशाखकृतकुलायौ चटकदंपती प्रति वसतः स्म** (die Handschriften haben hier, wie in der letzten Stelle oben J, fehlerhaft **वसति**). — Endlich II, 2 (S. 118) wo Kosegarten **अस्ति — नगरं सञ्जतरं। तच**, die hamburger aber **अस्ति — ब्राह्मणदंपती — प्रति वसतः स्म**.

Mit dem Particip perf. pass. findet sich **अस्ति** zu Anfang einer Erzählung bei Kosegarten und den hamburger in I, 1 (S. 10) **अस्ति — आरब्धं**, und in den hamburger allein III,

12 (S. 188), wo Kosegarten **अस्ति — आश्रमपदं। तच**, die hamburger aber, welche diese Erzählung im vierten Buch bringen: **अस्ति — गतः**: vgl. auch weiterhin die hamburger Variante für II, 3 (S. 20)

Mit Nominibus, welche Personen bezeichnen, als Verbum substantivum verbunden, erscheint es sowol bei Kosegarten als in den hamburger Handschriften nur an einigen Stellen, in dem in sehr flüchtiger und vernachlässigter Gestalt auf uns gekommenen fünften Buch, nämlich V, Erzähl. 2. (S. 238), V, 7 (S. 247), V, 8 (S. 249), V, 10 (S. 253), V, 11 (S. 258), V, 12 (S. 259), V, 13 (S. 260). An allen andern Stellen haben entweder Kosegarten und die hamburger Handschriften **अस्ति** in dieser Stellung mit einem Verbum finitum, oder wo bei Kosegarten das letztere fehlt, haben es die hamburger Handschriften; an einer Stelle, welche weiter unten vorkommen wird, haben die hamburger **अस्ति** ohne Verbum finitum, Kosegarten dagegen das Verbum finitum: die ganze Betrachtung dieses Gebrauchs wird aber ergeben, daß auch da beide zu vereinigen sind. Die hierher gehörigen Stellen sind folgende: I, Erzähl. 13. (S. 76), und I, 15 (S. 80) haben sowol Kosegarten als die hamburger Handschriften **अस्ति — प्रति वसतः स्म**. I, 16 (S. 87) fehlt Verbum finitum bei Kosegarten, die hamburger haben aber hinter **सिंहः** noch **प्रति वसति स्म**. I, 17 (S. 93) haben sie ebenso hinter **वानरयूथं**. I, 19 (S. 95) haben wieder Kosegarten und die hamburger **अस्ति — प्रति वसतः स्म**. I, 21 (S. 99) fehlt das Verbum finitum bei Kosegarten, die hamburger aber haben hinter **वणिक्पुत्रः** noch **प्रति वसति स्म**. II, 3 (S. 120) haben sie ähnlich hinter **पुलिन्दः** noch **पापर्द्धिं कर्तुं प्रस्थितः** (mit Particip perf. pass. s. oben). II, 5 (S. 132) haben sowol Kosegarten als die hamburger **अस्ति — प्रति वसति स्म**. Aehnlich III, 2 (S. 162) beide **अस्ति — अवसं**.

III, 3 (S. 169) beide **अस्ति — प्रति वसति स्म**. III, 8 (S. 181) hat Kosegarten **अस्ति — वृद्धवणिक्**; die hamburger dagegen, welche diese Erzählung erst im vierten Buch bringen, zugleich mit Variante im letzten Wort **वणिक्पुत्रो** (corr. **°त्रः**) **प्रति वसति स्म**. III, 11 (S. 185) hat Kosegarten **अस्ति — रथकारः**, die hamburger dagegen, welche auch diese Erzählung erst im vierten Buch bringen, haben **प्रति वसति स्म** dahinter. — III, 14 (S. 193) haben sowol Kosegarten als die hamburger **अस्ति — प्रति वसति स्म**. — IV, S. 205 hat Kosegarten **अस्ति जम्बूपादपः सदाफलः। तच**, die hamburger dagegen **सदाफलस्तिष्ठति। तच**. — IV, 1 (S. 209) haben sowol Kosegarten als die hamburger **अस्ति — प्रति वसति तस्म**. Ebenso IV, 2 (S. 214), IV, 3 (S. 217), IV, 4 (S. 218), IV, 7 (S. 223), IV, 8 (S. 225), IV, 9 (S. 228). Dagegen IV, 10 (S. 230) hat Kosegarten **अस्ति — शृगालः। तेन**, die hamburger dagegen **प्रति वसति स्म** hinter **शृगालः**. Ebenso IV, 11 (S. 232) Kosegarten blos **अस्ति — सारमेयः**, die hamburger aber dahinter **प्रति वसति स्म**. V, 14 (S. 263) dagegen haben wieder sowol Kosegarten als die hamburger **अस्ति — प्रति वसति स्म** und ebenso V, 15 (S. 264). Mehre Stellen, wo **अस्ति** bei Kosegarten zu Anfang einer Erzählung ohne Verbum finitum erscheint, fehlen leider in den hamburger Handschriften, nämlich II, 4 (S. 127), III, 4 (S. 170), III, 5 (S. 174), III, 6 (S. 175), III, 9 (S. 182), III, 10 (S. 183), III, 15 (S. 197), III, 16 (S. 199), IV, 5 (S. 220), IV, 6 (S. 223).

Ueberhaupt scheint dieser, eine Erzählung einleitende Gebrauch dieser Partikel **अस्ति** eine Eigenthümlichkeit dieser Geschichten und wir finden sie noch in manchen Stellen in den hamburger

Handschriften, wo sie im Kosegarten'schen Text nicht erscheint, aber, wie ich wenigstens überzeugt bin, entschieden aus den hamburger Handschriften in den Text zu nehmen ist. Außerdem gibt es noch mehrere andere Stellen, wo sie weder Kosegarten noch die hamburger Handschriften haben, die aber doch ganz danach aussehen als ob sie auch in ihnen einst gestanden hatte. Ich will nur jene aufzählen, diese heraus zu finden, muß einem zukünftigen mit mehr kritischen Hülfsmitteln versehenen Bearbeiter des Textes überlassen bleiben. Jene sind I, Erzähl. 5 (S. 42) wo die hamburger **अस्ति कस्मिं**; ebenso I, 8 (S. 53), I, 10 (S. 62). — I, 11 (S. 68) haben sie statt **अथ** bei Kosegarten **अस्ति**. — I, 12 (S. 74) haben sie **अस्ति कस्मिं°**; ebenso III, 1 (S. 159), V, 9 (S. 252), wo ihnen aber **प्रति वसति स्म** fehlt, welches jedoch Kosegarten bewahrt hat; daß beide Lesearten miteinander zu combiniren sind, habe ich schon oben bemerkt.

Von den Stellen, in welchen nach diesen Analogien **अस्ति** conjecturirt werden darf, will ich nur II, 6 (S. 135) hervorheben.

362) S. 90, Kos., 76, 12; Chrest., 125, 7. Die hamburger haben **नौ**, was statt **नो** in den Text zu nehmen.

363) S. 90, Str. 359. Die von mir in der Chrestomathie gemachte Correktur **सदा** (statt Kosegarten **तदा**) wird durch die hamburger Handschriften bestätigt. In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

364) S. 90, Kos., 76, 17; Chrest., 125, 12. Es ist **दृढतरज्जु°** ꝛc. zu lesen (statt **दृढतरं रज्जु°**), wie ich in der Chrestomathie vermuthet. Der Anusvara über **र** fehlt auch in den hamburger Handschriften.

365) S. 90, Kos., 76, 19. Der Transport wird ebenso schlecht, obgleich etwas variirend, in den hamburger Handschriften angegeben. Anstatt das Wichtigste hervorzuheben „daß die Schildkröte sich mit den Zähnen an den Stock hält", ist auch hier nur bemerkt, daß die Vögel beide Spitzen halten. Die Lesart ist **सरः। येन तत्काष्ठमध्ये समारोप्य दंतैः कोटिविभागौ**

(II °गो nur Fehler) संगृह्य मया सह तत्काष्ठं तव नयथः। Richtiger ist, wie gewöhnlich, die Darstellung in der berliner Handschrift: hier sagt die Schildkröte समानीयतां यष्टिकाष्ठखंडमेकं। तथानुष्ठिते यष्टिकाष्ठखंडमध्ये दंतदेशेन धृत्वोवाच। एनं चंच्वा सुदृढमुभयपार्श्वयोर्गृहीत्वा उड्डीय गम्यतां ꝛc. „es möge ein Stück eines hölzernen Stocks geholt werden!" Als so geschehen war hielt er sich mit den Zähnen in der Mitte des Stückes des hölzernen Stockes und sprach: „dieses faßt recht fest an beiden Seiten mit dem Schnabel und fliegt so in die Höhe!" Es scheint als ob das der durch den Druck hervorgehobenen Stelle entsprechende in dem Prototyp der hamburger Handschriften ausgefallen war. Vgl. Stan. Julien, Avadânas, I, 72 und Dubois, Pantschatantra, S. 111, wo ebenfalls richtig.

366) S. 91, Str. 360. S. Str. 358.

367) S. 91, Str. 361. Hitopadeśa, IV, 5; Mahâbhârata, III, S. 538, Vers 4889, und die folgende Fabel.

368) S. 91. S. den Text dieser Erzählung in meiner Chrestomathie, S. 126.

369) S. 91, Kos., 77, 10 und 15; Chrest., 126, 4 und 8. Die beiden hamburger haben an beiden Stellen मत्स्यजीविभिर्, was vorzuziehen scheint.

370) S. 92, Str. 362. संग्रितव्यो ist ein Barbarismus (es müßte संग्रयितव्यो heißen, s. Benfey, Vollst. Grammatik der Sanskritsprache, §. 903, II, verglichen mit §. 155, II, A; desselben Kurze Grammatik, §. 382, III; Kârikâ, I, zu Pânini, VII, 2, 10, und Sk. 111ª, 1 bei Böhtlingk zu Pânini a. a. O., S. 389 und 390). Die hamburger Handschriften lesen den Anfang dieses zweiten Halbverses श्रयितव्यं च वा दुर्गं, wodurch er wegfällt. In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

371) S. 92, Str. 364. Im ersten Halbverse verbinde man नपुंसकाः zu einem Wort, wie Böhtlingk bemerkt, vgl. I, 20.

372) S. 92, Kos., 78, 7. Die Erklärung in meinem Glossar ist richtig: dieselbe Form erscheint auch Kâmand. Nitis., IV, 63, 65, 70; XIII, 83; Mahâbhârata, III, S. 477, Vers 3168; IV, S. 263, Vers 755, S. 274, Vers 25. (vgl. auch die Stellen bei Bopp, Glossar, u. d. W.). Râmâyana, III, 114, 16 (Gorr.). Die hamburger Handschriften des Pantschatantra haben sie auch als Variante von Kosegarten, 21, 5 und 173, 19; es ist demnach auch an letzterer Stelle **पितृपैता°** zu schreiben; vgl. auch dist. 409.

373) S. 92, Str. 366. S. Str. 174.

374) S. 93, Kos., 78, 14; Ghrest., 127, 8. Statt **आलोक्य** lese ich mit beiden hamburger **आलोड्य**, und so ungefähr hat auch Mahâbhârata in dieser Fabel (XII, 4900) **विलोड्यमाने**.

375) S. 93, Str. 367. S. Str. 361.

376) S. 93, Kos., 78, 18. **किं** in Bedeutung von „etwa" möchte vielleicht möglich sein, doch ist es mir sehr unwahrscheinlich. Die hamburger Handschriften und die berliner haben direkte Frage (ohne **यद्**) **भद्रे किं मां यद्न°**, und ich vermuthe, daß eine andere Recension einen Correlativsatz (ohne **किं**) hatte **यन्मां यद्न° — तत्**, in Kosegarten's Text aber beide Wendungen irrig verbunden sind.

377) S. 93, Kos., 78, 20. Man trenne **तच्च यु°**.

378) S. 93, Str. 368. **पिठर** wäre nach Wilson in der Bedeutung „Topf" nur Masculinum und Femininum, dem Neutrum gibt er andere Bedeutungen; allein hier hat augenscheinlich auch das Neutrum jene Bedeutung und es ist kein Grund vorhanden, dies unwahrscheinlich zu finden. Im zweiten Halbvers schreibe man **दहतितराम्** in ein Wort (s. Benfey, Kurze Grammatik, §. 517; Pânini, V, 4, 11).

379) S. 93, Str. 369. Diese Strophe erscheint leider weder in den hamburger Handschriften noch in der berliner, welche statt ihrer Strophe 266. wiederholen. Ich kann nämlich in den ersten

Halbvers des Kosegarten'schen Textes keinen Sinn bringen. Ich habe übersetzt als ob stände **महतस्तुरगान्विलङ्घयन्**, natürlich ohne diese Aenderung irgend für sicher zu halten, **वि लङ्घय** Causale von **लङ्घ** würde eigentlich „lähmend", „hinken machend" bedeuten und könnte wol heißen „zum Langsamgehen zwingen", „zurückhalten", „einhalten". Man könnte, sobald man ohne Handschriften ändern will, auch an anderes denken. — Dem Worte **प्रलभ** werden dieselben Bedeutungen wie **पतङ्ग** gegeben und ich glaube daher, daß es ebenso wie dieses (s. Note zu Strophe 266.) auch „Lichtmotte" bedeutet: vgl. auch Çântiçatakam bei Häberlin, Anthol. 411. S. 8, wo mit çalabha doch nur eine Lichtmotte gemeint sein kann.

330. S. 93, Str. 370. Râhu ist ein Dämon, welcher nach indischem Volksglauben durch Verschlingen des Mondes dessen Eklipsen bewirkt.

381) S. 93, Str. 371. Dies findet in seiner Brunstzeit Statt, wo der Elefant am wildesten ist.

382) S. 94, Str. 372. S. Paddhati bei Böhtlingk.

383) S. 94, Kos., 79, 16. Die berliner Handschrift hat **विप्रुट्वाहि°**, wonach man **विप्रुड्वाहि°** corrigire; mir wenigstens ist ein Thema **विप्रुष** statt **विप्रुष्** nicht bekannt.

384) S. 94, Str. 375. Vgl. V, 29. Es bezieht sich auf das Aufhören der Regenzeit im September, wenn die Sonne in die Wage tritt.

385) S. 94, Str. 376. Vgl. Hitopadeça, I, 30 und s. Paddhati bei Böhtlingk. **रज्जु** ist irrig bei Kosegarten als Masculinum gebraucht (auch Wilson Dict. hat diesen Fehler, s. Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 708 D, b). Die berliner und die hamburger Handschriften haben es richtig als Femininum, jener **रज्जुस्तया**, diese **रज्जुर्यया**; welche von beiden Lesearten aufzunehmen sei, ist schwer zu entscheiden.

386) S. 95, Str. 377. S. den Text in meiner Chrestomathie, S. 127. **काष्ठकूट** ist sicherlich identisch mit **काष्ठकुट्ट**; es

erinnert an die prakritische Eigenheit, welche Lassen, Instit. ling. Praecriticae, §. 8, S. 134 bemerkt, und ist vielleicht nur ein Ergebniß derselben: ich glaube daher, daß wir es unbedenklich mit der Sanskritform **काष्ठकुट** sowol hier als in der folgenden Erzählung vertauschen müssen, auch S. 157, Z. 4 hat die berliner Handschrift — hier unzweifelhaft fälschlich — **कष्टकूट** statt **काष्ठकुट** (Manuscript, S. 177, a.).

387) S. 95. Ein Baum mit schwarzen Blüten: Xanthocymus pictorius Rox.

388) S. 96, Str. 380. Mâdschnavalkya, III, 11.

389) S. 96, Kol., 80, 21; Gbresl., 128, 8. Statt **किंचिद्°** schreibe man **कं चिद्°**. Die hamburger Handschriften haben sehr oft fehlerhaft **किं चित्** statt **कं चित्** und dieser Fehler hat sich hier auch in Kosegarten's Text geschlichen.

390) S. 96, Str. 381. S. IV, 17. Die hamburger Handschriften sowie die berliner repetiren an letzterer Stelle die Lesart, welche Kosegarten hier (I, Str. 381.) hat, und nach dieser ist auch bei ihm IV, 17 zu ändern.

391) S. 96, Str. 383. Der Sohn schafft seinen Aeltern Sühne durch die Todtenopfer, welche er für sie bringt.

392) S. 97, Str. 384. Man schreibe im ersten Halbverse **पुनःप्रत्युपकाराय** in ein Wort. Im zweiten Halbverse übersetze ich nach der Lesart der hamb. Handschriften **यत्पुनर्मिच°** (statt **यत्पुरा मिच°**). In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

393) S. 97. Der Zorn der Weisen gilt den Indern für eine sehr große Macht, er bildet bekanntlich den Knoten in der Sakuntala.

394) S. 97, Kol., 82, 1: Gbresl., 129, 13. Es ist wol **माध्यन्दिन°** zu schreiben (s. Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 506 und Bem., und §. 427: Pânini IV, 3, 60, Kâr.). Die hamburger Handschriften und die berliner haben **मध्याह्नसमये**.

395) S. 97, Str. 386. S. Str. 377.

396) S. 98. Garuda, König der Vögel und Vischnu's Reitthier, s. oben die fünfte Erzählung, S. 48.

397) S. 98, Str. 388. Vgl. Str. 114 und Note.

398) S. 99, Str. 390. Yâdschnavalkya, I, 335.

399) S. 99, Str. 391. Manu, 8, 304, das heißt: der sechste Theil ihrer guten oder bösen Thaten wird ihm angerechnet.

400) S. 99, Str. 392. Yâdschnavalkya, I, 340. Danach corrigire man **प्राणान्नादग्ध्वा विनि°**, welches **प्राणान् । न । अदग्ध्वा । विऽनि°** enthält. Galanos hat diese Strophe S. 64, Z. 9—7 v. u. übersetzt.

401) S. 99, Str. 394. S. Str. 251.

402) S. 99, Str. 395. S. Str. 254.

403) S. 99, Str. 396. S. Str. 255, Note.

404) S. 99. Nârâjana ist ein Name des Vischnu.

405) S. 99. Amarâvati („die Unsterblichen enthaltend") ist Indra's Residenz.

406) S. 100. Vinatâ ist die Mutter des Garuda und die Frau des Kâśjapa.

407) S. 100, Koś., 84, 1. Man corrigire **कोपो** statt **कोषो**) nach den hamburger Handschriften.

408) S. 100, Str. 398. S. Str. 95.

409) S. 101. Amarapurî („Stadt der Unsterblichen") = Amarâvati s. Anm. 405. Amarapuri fehlt in Böhtlingk-Roth Sanskrit-Wörterbuch.

410) S. 101 Koś., 84, 19. Man corrigire **दीयन्तां** (**दीयतां** ist wie so oft durch Einbuße von न् aus der zwar falschen aber herrschenden Schreibweise **दीयंतां** entstanden).

411) S. 101, Koś., 84, 21. Man corrigire **°भार्यायाअर्पितानि**.

412) S. 101, Str. 401. S. Str. 349.

413) S. 101, Koś., 85, 3. Statt **परिलेलिहंस्त्वां°** lese

man परिलिहं° mit den hamburger Handschriften (vgl. zu Kosegarten, S. 55, 7, Anm. 257).

414) S. 101, Kol., 85, 5. Kosegarten hätte seiner Schreibweise gemäß तदाज्ञापय in ein Wort schreiben müssen, denn es ist तद् । आ । ज्ञापय । Da ich die Präfixe nur in den von der Grammatik vorgeschriebenen Fällen (s. Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 127, 2 fg.; vgl. Böhtlingk über den Accent, §. 60) mit dem Verbum in Composition verbinde, so behalte ich hier die getrennte Schreibweise.

415) S. 101, Kol., 85, 6. Die hamburger Handschriften lesen यदि (statt यति) und danach habe ich übersetzt.

416) S. 101, Kol., S. 85, 7. Dies sind die vier Mittel, deren sich ein König gegen seine Feinde bedient (vgl. Anm. zu Kosegarten, 31, 18, III, Str. 12, und Yâjñavalkya, I, 345; Hemachandra, herausg. von Böhtlingk, S. 135, 16): sie stehen hier im Sinn von „durch jedmögliches Mittel".

417) S. 102, Str. 403. Des Gegensatzes wegen lese ich im zweiten Halbverse दीन आत्मानं. Das म् scheint mir eingeschoben. Die hamburger Handschriften lesen im zweiten Halbvers °मानं पश्चाद्धं समाश्रयेत्, welches ganz an Indra's Rede bei Ermordung des Triśiras erinnert (Mahâbhârata, II, S. 95, Vers 263), पश्चाद्धं चरिष्यामि पावनार्थं सुदुश्चरम् „nachher (sobald nur Triśiras erst durch mich ermordet ist) werde ich schwer zu vollziehende gute Werke vollziehen, um mich zu entsündigen".

418) S. 102, Kol., 85, 20. Man lese कीदृङ्.

419) S. 102, Str. 407. Ich habe zwar nach der vorliegenden Lesart übersetzt, sie scheint mir aber nur durch Conjectur entstanden: s. zu Str. 426.

420) S. 103, Str. 409. S. zu S. 92, Kol., 78, 7. Anm. 372.

421) S. 103, Kol., 86, 19. Man trenne त्वा मुक्ता°

422) S. 103, Str. 411. Ich lese mit der berliner Handschrift im ersten Halbverse वाणीं und °रसोपमाम्।: vgl. Str. 455.

423) S. 103, Kos., 87, 4. Hinter सिंहः füge man mit den hamburger Handschriften प्रति वसति स्म hinzu: vgl. Anm. 361.

424) S. 105, Kos., 87, 19. एवंस्थितो ist eher in ein Wort zu schreiben.

425) S. 105, Kos., 87, 22. Man schreibe कति चिद्दि° getrennt.

426) S. 105, Kos., 88, 4. Man corrigire स्वाम्यभावाद°, wie auch die hamburger H und die berliner Handschrift bat (J fehlerhaft wie Kosegarten).

427) S. 105, Kos., 88, 6. Beide hamburger Handschriften haben शंकुकर्ण आह hinter छूयतां (Z. 5), welches bei Kosegarten fehlt. Da es nothwendig in den Text gehört, so habe ich danach übersetzt.

428) S. 105, Kos., 88, 11. Man schreibe mit den hamburger Handschriften und der berliner धर्मः प्र°, und so auch Z. 16. Man kann zwar Z. 14 dagegen geltend machen, wo die hamburger wie Kosegarten, aber ich zweifle, ob eine derartige Zusammensetzung im Sanskrit erlaubt ist: die berliner Handschrift hat hier धर्मराजं प्रतिभुवं दत्त्वा: es scheint धर्मेण प्रति° zu schreiben zu sein.

429) S. 105, Kos., 88, 12. Hinter देव ist mit den hamburger Handschriften und der berliner न einzuschieben.

430) S. 105, Kos., 88, 13. Man verbinde अस्तंगतः in ein Wort.

431) S. 106, Kos., 88, 18. Beide hamburger Handschriften lesen गत्वा स्नात्वा देवार्चनविधिं विधाय आग°, daraus ist विधाय oder ein Synonym davon nothwendig in Kosegarten's Text aufzunehmen.

432) S. 106, Kos., 89, 3. Es wird stets ein Gewicht darauf gelegt, daß der Löwe nur von einem (von ihm selbst getödteten, insbesondere) unversehrten, d. h. von keinem andern Thier angefressenen Thier ißt: vgl. die zweite Erzählung des vierten Buches.

432) S. 107. Die hamburger Handschriften haben hier einen Zusatz, welcher zur Motivirung fast nothwendig. Die Stelle von Kos., S. 89, 15: कुपितः bis 17 यहीष्यामि lautet nämlich in ihnen: कुपितः। यदनेनाकाले (H °नेनोकाले Fehler) पि दासेरको यं मदीयो व्यापादितः। तमां प्रतिभुवं दत्त्वा अपृष्टेनाप्येतदनुष्ठितं। तत्सहस्रगुणमुष्ट्रमस्य सकाशाद्ग्रहीष्यामि। erzürnt „durch ihn ist selbst vor der ihm bestimmten Zeit dieses mein Kameel getödtet und nachdem er mich als Bürgen gestellt hatte ist dieses geschehen ohne mich auch nur gefragt zu haben. Darum werde ich ihm das Kameel tausendfältig abnehmen". Das hinter यहीष्यामि bei Kosegarten bis 3. 19 एव inclusive folgende fehlt in den hamburger Handschriften und könnte zur Noth recht gut wegbleiben.

433) S. 107, Kos., 89, 20. Man corrigire प्रनष्टः, wie auch die hamburger Handschriften und die berliner hat (J hat fehlerhaft प्रणष्टः wie Kosegarten; vgl. Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 29, Ausn. 1.; Pânini, VIII, 4, 36).

434) S. 107, Str. 414. S. Str. 412.

435) S. 107, Str. 415. Vgl. II, Str. 33, Weber, Ind. Stud. 1, 40; Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, s. v. अश्वतर, und weiterhin die Anm. zu II, 33.

436) S. 108, Str. 416. Vgl. Häberlin, Sanscrit Anthol., S. 223 d. 66. Im dritten Viertelverse corrigire man यतो (statt यतः, wegen des folgenden weichen Consonanten). Zu सेक vgl. man सेचन, Kos., S. 140, Str. 165. In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

437) S. 108, Str. 417. Man corrigire im ersten Viertelverse लोके (statt कोके). Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften und der berliner. Der etwas dunkel ausgedrückte Gedanke beruht auf dem indischen Glauben, daß das Schicksal, welches ein Geschöpf während eines bestimmten Lebens hat, Folge der Thaten sei, welche es in seinen früheren Existenzen

— die Inder glauben bekanntlich an Seelenwanderung — gethan hat, sodaß also ein tugendhaftes Leben wol ein besseres Schicksal in einem zukünftigen Leben vorbereiten, nicht aber in dem eben geführten Leben die Folgen der Sünden eines früheren Lebens abwenden kann.

439) S. 108, Str. 419. Indem ße sich gierig nach dem Brunstsaft an seine Schläfe setzt und durch einen Schlag seiner Ohrklappen umkommt.

440) S. 108, Str. 420. Im vierten Viertelvers trenne man **प्रचकिते राज्ञां**.

441) S. 109, Kos., 91, 3. Ich übersetze hier nach der Recension der hamburger Handschriften, welche lesen **पिंगलको पि दमनकप्रज्वल्पितमाकारमवलोक्य कोपात्**. Die bei Kosegarten ist dunkler; ihre Uebersetzung würde lauten: Pingalaka andererseits, da er ihn so sah, der Rede des Damanaka Glauben schenkend, stürzte ..."

442) S. 109, Str. 421. Im vierten Halbverse corrigire man **दुर्नय°**, wie auch die hamburger Handschriften und die berliner haben (vgl. Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, S. 446. Verb. zu S. 31. Z. 28 29: vgl. Pânini, Vârt. 4, zu I, 4, 60; Sk. 218b, 346 ; Vop. 26, 4. 8, 22).

443) S. 109, Kos., 91, 15. Man corrigire **°बुद्ध्या** (statt **बुध्या**).

444) S. 109, Kos., 91, 17. In den hamburger Handschriften und der berliner fehlt das ganze Raisonnement in Z. 15. 16, und hinter Str. 421. folgt sogleich **तन्मूढ** (Z. 17), in der berliner **तन्मूर्ख**, und dann Str. 424.

445) S. 109, Str. 422. Im ersten Halbverse corrigire man **स्वयंभुवा**. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften hier, erscheint aber in Einschiebungen hinter Kosegarten, S. 173.

446) S. 109, Str. 423. Patola ist nach Wilson, Sanscr. Dict., eine Art Gurke, Trichosanthes dioeca, oder Luffa acutangula. In den Zusätzen, welche die hamburger Handschriften hinter Ko-

segarten S. 173 haben, erscheint eine mit dieser ganz ähnliche Strophe, aber im einfachen epischen Sloka, in welcher **पटोल-कटुक** statt des hier erscheinenden **पटोल** vorkömmt; dies scheint Dvandva aus **पटोल** und **कटुक**, und letzteres, nach Ainslie (Materia medica, I, 423) Echites antidysenterica, bezeichnet Wilson, Sanscr. Dict., als eine Pflanze, aus welchem ein Mittel gegen Würmer und Dysenterie bereitet wird; das Femininum davon **कटुका** oder **°की** bezeichnet er als eine Medicinalpflanze, welche beruhigend und abführend wirkt. Nach Ainslie a. a. O. sind beide Pflanzen Heilmittel gegen Gallenkrankheit.

447) S. 110, Str. 425. Im zweiten Halbvers verbinde man **विद्वेषिप्रभवं** zu einem Wort.

448) S. 110, Kos., 92, 7. Vgl. Str. 143. Die hamburger Handschriften und die berliner repetiren die ganze Strophe.

449) S. 110, Str. 426. Diese Strophe, welche auch Çukasaptati 21. Nacht (petersburger Handschrift 29ª) erscheint, ist bei Kosegarten augenscheinlich der 407. sehr ähnlich und die beiden hamburger Handschriften haben, abgesehen von sehr unwesentlichen Varianten, an beiden Stellen dieselbe Strophe, welche wesentlich mit Kosegarten 426. übereinstimmt. Die berliner Handschrift hat ñe nur einmal, Bl. 104ª. Die Abweichungen in den hamburger bestehen darin, daß an beiden Stellen im ersten Halbverse **पातयितुमे°** (jedoch 426 zu **पातयतुमे°** corrumpirt) statt Kosegarten **नाशयितुमे°** in 407, und **घातयितुमे°** in 426 erscheint (die berliner hat **नाशयितुम्**, Çukasaptati **विघटयतुं**, wofür natürlich **विघटयितुं** zu lesen); ferner im zweiten Halbvers in 426, **पातयितुमस्य शक्ति°** (aber in 407, wie bei Kosegarten **°तुमस्ति शक्ति°**, und ebenso die berliner). Der zweite Theil des zweiten Halbverses schließt in 407 in beiden hamburger Handschriften **°तुंमुचपटं**, in 426 dagegen in H **°तुंमुचपिटिं**, in J **°तुंमुचापटिं** (in der berliner **नाखुरु-**

ङर्तुमुचिपटिं; in der Çukasaptati **नषोभूधर्तुमंचपिटिं**). Hier sowie in Kosegarten's Lesearт **°र्तुमुच्चिपटं** erscheinen die gar nicht sanskritischen Themen, **उच उचा उच्चि**, sind also augenscheinlich corrumpirt. Nun finden sich aber in den hamburger Handschriften nicht selten Beispiele, daß sich das Vokalzeichen für u fälschlich theils ohne allen sichtbaren Grund, theils durch Einfluß eines nahe stehenden u eingeschlichen hat (so z. B. **मुस्तके** für **मस्तके** entsprechend Kosegarten, S. 120, Str. 77, b; **गुरूड** sehr oft für **गरूड**); deshalb ist es nicht unwahrscheinlich daß es auch hier durch Einfluß des vorhergehenden **तु** unter **म** gerathen sei, wofür denn auch die Çukasaptati entscheidet, wo es fehlt; ferner ist die Lautgruppe **च** überaus leicht mit **च** zu verwechseln, und daß dieses auch hier der Fall sei, möchte ich fast durch 407. bewiesen sehen, in welche Strophe **वायोर्वृक्षं** und **उन्नमितुम्** mir nur durch Conjectur aus **नाखो°** ꝛc. entstanden zu sein scheint. Endlich scheint mir das Zusammenhalten der hamburger Handschriften und der berliner an beiden Stellen in **ट**, sowie die Lesearт der Çukasaptati gegen Kosegarten **द** zu entscheiden und führt mich auf die Lesearт **पिटं**, sodaß sich also im Ganzen die nichts weniger als kühne und, wie mir scheint, sehr passende Emendation **°र्तुमच्चपिटं** ergibt, nach welcher ich denn auch übersetzt habe.

450) S. 110, Str. 427. Aus den Varianten der hamburger Handschriften ist im Anfang des zweiten Halbverses entweder **विशन्यतो दुर्ग°** aufzunehmen, da Kosegarten's Lesearт wider das Metrum verstößt, oder **विशन्ति** (statt **विशन्ते**) zu ändern, da das Atmanepadam im classischen Sanskrit hier nicht erlaubt ist. Für letztere Aenderung entscheidet die berliner Handschrift, welche so liest.

451) S. 111, Str. 430. Die beiden hamburger Handschriften haben **सूचीमुख** (sic!) im Vokativ, wonach ich übersetzt habe.

In der berliner Handschrift ist der Vogel ein Weibchen und heißt **सूचीमुखी**. Im Harivança, 8615, erscheint ein Schwanenweibchen mit dem Namen **शुचिमुखी**, und ich möchte glauben, daß auch hier diese Variante einst existirte, „reinen, redlichen Mund habend" = wahrheitliebend (?); vgl. jedoch Str. 437.

[452]) S. 111. S. den Text dieser Erzählung in meiner Chrestomathie, S. 129.

[453]) S. 111, Kos., 93, 1; Chrest., 129, 19. Die hamburger Handschriften haben **°यूथं प्रति वसति स्म**, welches in den Text zu nehmen. S. Anm. 361.

[454]) S. 111, Chrest., S. 129, 24 corrigire man **गुञ्जाफल°**.

[455]) S. 112, Str. 433. S. Str. 430, Anm. 451.

[456]) S. 112, Str. 434. S. Hitopadesa, III, 4, und Paddhati bei Böhtlingk. Man verbinde **पयःपानं** in ein Wort.

[457]) S. 112, Str. 435. Man lese **निर्गृहीकृता** in einem Worte; vgl. Hitopadesa, III, 5.

[458]) S. 112 Diese Erzählung ist nur eine Variation der vorigen (vgl. insbesondere Str. 437.) und kehrt dennoch in den beiden hamburger Handschriften sogar nochmals wieder. In der berliner Handschrift fehlt sie dagegen. Vgl. Einleitung, §. 94.

[459]) S. 112, Kos., 94, 1. Vgl. oben Anm. 361. Die hamburger Handschriften haben (hinter **°पती**) **प्रति** als Präfix des Verbum; da dieses sonst nie davor im Pantschatantra fehlt, so ist es auch hier in Kosegarten's Text aufzunehmen.

[460]) S. 113, Kos., 94, 15. 16. Man sollte umgekehrt erst **यावत्** und dann **तावत्** erwarten

[461]) S. 113, Kos., 94, 24 Man corrigire mit den hamburger Handschriften **°शृण्वन्नात्म°**, da **श्रु** nicht Atmanepadam ist.

[462]) S. 113, Kos., 94, 24. Die hamburger Handschriften lesen **क्षतिम्** (statt **शान्तिम्**) wonach ich übersetzt habe.

[463]) S. 114, Kos., 95, 5, Str. 442[b]. Der Kosegarten'sche Text hat hier nur den Anfang einer Strophe (in den hamburger

Handschriften fehlt S. 95, Z. 1—6). Sie findet sich vollständig in Lassen, Anthol. sanscr., 15, 9—12, und Çukasaptati, 6, wonach ich sie übersetzt habe. Man corrigire auch danach bei Kosegarten वेत्ति (statt वेति). Was den Inhalt dieser Strophe betrifft, so bezieht sich das Nichtkennen der Gazelle auf den Raub von Rama's Gattin, Sita, welcher insbesondere dadurch ermöglicht wurde, daß sich des Räubers Gefährte in eine Gazelle verwandelte und in dieser Gestalt Rama, der die Verwandlung nicht erkannte, von der Sita Seite gelockt hatte. — Nahuscha spannte der Sage zufolge Brahmanen vor seinen Wagen, Mahâbhârata, I, S. 114; IV, S. 167 u. sonst. — Ardschuna, Sohn des Kritavirya, entführt mit Gewalt des Dschamadagni Kalb und wird deshalb von dessen Sohn Paraçurâma erschlagen. Darauf erschlagen Ardschuna's Söhne den Dschamadagni, und Paraçurâma vernichtet nun alle Kschatriyas, vgl. Böhtlingk-Roth Wörterbuch unter Ardschuna, und besonders Muir, Original-Sanskritterte, I, S. 156 fg. — Judhischthira, einer der Pandaiden, eigentlich Sohn des Dharma, das ist des Gottes der Gerechtigkeit, verspielte aus Leidenschaft für das Spiel sein Reich, seine Frau und Brüder.

464) S. 114, Str. 443. Im zweiten Halbverse ist ein Fehler gegen das Metrum in der Kosegarten'schen Recension, welcher aber durch Aufnahme der Lesart der hamburger Handschriften नृत्यति (statt नटति) gehoben wird.

465) S. 114. S. den Text dieser Erzählung in meiner Chrestomathie, S. 130 fg.

466) S. 114, Kos., 95, 16. In meiner Chrestomathie habe ich dem Sinn gemäß वार्डकभावे (statt Kosegarten °काभावे) corrigirt. Die hamburger Handschriften haben वार्डिक्यभावे (in der berliner ist dieses Raisonnement ausgelassen), und da ein an einen Consonanten gruppenhaft geschlossenes य leicht mit ा verwechselt werden kann, so ist wol das richtige वार्डक्यभावे (वार्डिक्य ist kein Sanskritwort).

467) S. 114, Str. 445. Ich lese mit den hamburger Handschriften **विद्यादि** (statt **वेषादि** bei Kosegarten). In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

468) S. 115, Str. 448. Beide hamburger haben **चाल्यते**, welches dem classischen Sanskrit conform ist, da nach der Grammatik **चल्** nicht Atmanepadam ist. Doch will ich nicht unbemerkt lassen, daß dieses in der epischen Sprache erscheint und Böhtlingk aus der Paddhati, wo sich diese Strophe findet, keine Variante anführt. In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

469) S. 115, Str. 449. Vgl. II, 124; Hitopadesa, I, 174; Mahâbhârata, III, 86, und Paddhati bei Böhtlingk.

470) S. 116, Kos., 96, 18. **भागडं**, wie ich in der Chrestomathie corrigirt, bestätigen die hamburger Handschriften.

471) S. 116. Ein eigentlicher Dieb würde nämlich kein Interesse daran haben, durch Ausfüllung der Grube zu täuschen.

472) S. 116, Kos., 96, 20; Chrest., 132, 5. Die hamburger Handschrift J hat **कृतं। यत् प्रयछ यत् मे तस्यार्डं**. II **कृतं यत् प्रछन्नमेतस्यार्डं**: da häufiger ausgefallen als eingeschoben ist, so halte ich es für sehr wahrscheinlich, das zu lesen ist: **कृतं। यत्प्रच्छन्नं प्र यछ मे तस्यार्डं**. Alsdann haben beide **अथ वाहं**, welches unzweifelhaft richtiger. Nach diesen Annahmen habe ich übersetzt.

473) S. 116, Str. 450. Hitopadesa, I, 12; Tschânakja bei Häberlin, Anthol., 312, 5; Samskritapâthopakâraka, S. 53; Höfer, Lesebuch, 72. vgl. Böhtlingk, Beitr. zur Kritik ꝛc.

474) S. 116, Kos., 96, 25; Chrest., 132, 10. **विवादमानौ** ist sicher falsch und statt dessen, wie ich schon in den Noten zu der Chrestomathie vorgeschlagen, **विवद°** aufzunehmen (vgl. S. 100, 25) und so hat auch die berliner Handschrift, S. 112ᵇ. Die hamburger haben **विवदंतौ**, was auch gegen Grammatik (Benfey, Vollst. Gramm ꝛc, §. 789, V; Pânini, I, 3, 47; vgl. jedoch Beispiele des Parasmaipadam bei Westergaard, **वि वद्**).

475) S. 116, Kos., 97, 1. Ueber die Gottesurtheile bei den Indern, s. Stenzler in ZDMG, IX, 661 fg.

476) S. 116, Str. 451. Vgl. Mádschnavalkya, II, 22.

477) S. 117, Kos., 97, 12; Chrest., 132, 22: die in der Chrestomathie (Noten und Druckfehler) gemachte Correctur **चोरितः** wird durch die hamburger Handschriften bestätigt.

478) S. 117, Str. 453. Vgl. Str. 198. und Anm. 179. Da beide hamburger wie 198, so auch hier im ersten Halbverse **यमश्च** bieten (statt **मनश्च** bei Kosegarten), so habe ich danach übersetzt: s. Böhtlingk zu 198. Die berliner Handschrift hat wie Kosegarten, aber auch in Strophe 198. liest diese **मनश्च**, wo Kosegarten **यमश्च** hat.

479) Der Kosegarten'sche Text hat hier (S. 117, Kos., 97, 24; Chrest., 133, 10) eine Lücke, indem der mit **यावद्धर्मबु°** beginnende Vordersatz, wegen des fast ganz ähnlichen Anfanges des Nachsatzes **तावद्धर्मबु°** ausgelassen ist. Wir können sie glücklicherweise aus den hamburger Handschriften oder der berliner ergänzen. Nach jenen wäre zu schreiben **यावद्धर्मबुद्धेर्नियहं वित्तग्रहणोचितं शास्त्रदृष्ट्या विलोकयन्ति तावद्धर्मबुद्धिना** ɔc. Die berliner weicht nur in Bezug auf ein Wort davon ab, hat aber eine andere Ordnung der Wörter.

480) S. 118, Kos., 98, 4; Chrest., 133, 15. Die hamburger Handschrift J, sowie die berliner haben **प्रतिलंब्य**, da **त** und **व** leicht verwechselt werden und **प्रति** das beiweitem passendere Wort hier ist, so nehme ich es statt **प्रवि** in den Text.

481) S. 119, Str. 455. Vgl. Str. 411.

482) S. 119, Str. 458. Man corrigire im ersten Halbverse **आहार°** (statt **आहाव**), wie auch die Paddhati bei Böhtlingk und die berliner und hamburger Handschriften haben. Vgl. Mahábhárata, III, S. 514, Vers 4219, wo **नृत्यन्** statt **नृत्यं** zu schreiben.

483) S. 120, Str. 459. Çukasaptati, 38. Nacht (petersburger Handschrift 44ª), in b संशयः statt विस्मयः.

484) S. 120, Kos., 99, 18. Die beiden hamburger haben °पुचः प्रति वसति स्म, was aufzunehmen (vgl. Anm. 361).

485) S. 120, Str. 461. Ich ändre mit der berliner Handschrift den Anfang in यचाहं° (für येनाहं°). Auch die beiden hamburger weichen von Kosegarten's Text, der schwerlich zu vertheidigen ist ab.

486) S. 121, Kos., 100, 9. „Onkel" dient hier nur als Ausdruck der Ehrfurcht, nicht einer Verwandtschaft, wie vielfach im Orient, und auch bisweilen bei uns (dort sowol als hier auch im diplomatischen Stil).

487) S. 121, Str. 463. Im zweiten Halbverse ist °णामेऽ सुखा° zu schreiben.

488) S. 121, Kos., 100, 23. Es ist wol auch hier statt भारलोह zu lesen लोहभार, wie oben Kos., S. 99, 25. Umstellungen sind in den hamburger Handschriften häufig. H hat die Variante लोहभारयिां (wol für °भारिकां?). J hat eine Lücke; die berliner Handschrift hat लोहमयीं

489) S. 122, Kos., 101, 1. Man corrigire तारस्वरेण.

490) S. 122, Kos., 101, 9. 10. Es ist mit den hamburger Handschriften zu corrigiren तच्छ्रुत्वा तेविंहस्य ꝛc. Kosegarten's Text (ते statt तैः) verstößt gegen die Syntax. Die berliner Handschrift weicht stärker ab.

491) S. 122, Str. 466. Im ersten Viertelverse emendire ich, wie oben (Str. 77, Anm. 75.) श्रीवल्लभं (statt स्त्रीव° obgleich auch beide hamburger und die berliner Handschrift so lesen), denn dem Unglücklichen (दुर्भग) steht der Glückliche entgegen; dieser kann wol „ein Liebling der Glücksgöttin" genannt werden, nicht aber „ein Liebling der Frauen". Ferner ist im dritten Viertelverse den phonetischen Regeln gemäß पापिनो, und im

vierten Viertelverse (mit den hamburger Handschriften und der berliner) नानाश्° zu corrigiren; vgl. Mahábhárata, XII, (III, S. 511) Vers 4143. 4144.

492) S. 123, Str. 468. Man corrigire im zweiten Halbverse नष्टापि mit den hamburger (statt नष्टायि); vgl. Hitopadeśa, II, 168; Çukasaptati, 47. Nacht.

493) S. 123, Str. 469. Vgl. Strophe 275.

494) S. 123, Kośa., 102, 9. Man corrigire °संमान°, s. zu Strophe 38. Anm. 54.

495) S. 123, Str. 470. S. Strophe 274; beide hamburger haben auch hier (470), wie oben (274) auch Kośagarten वक्तव्यः, welches wol auch hier aufzunehmen (statt कर्तव्यः); Mahábhárata weicht jedoch von beiden ab, s. Anm. zu Strophe 274.

496) S. 123, Kośa., 102, 12. Man corrigire कतरतमम् (so auch die hamburger) statt कात°.

497) S. 123, Str. 471. Vgl. Hitopadeśa, II, 169. In यदा ist oder enthält das auslautende आ das Präfix zu dem folgenden Verbum finitum.

498) S. 124, Str. 472. Vgl. Hitopadeśa, II, 173.

499) S. 124, Str. 473. Hitopadeśa, II, 174; Bhartrihari, II, 39, herausg. von Bohlen; II, 73, herausg. von Häberlin.

500) S. 124, Kośa., 102, 23. Man corrigire अपि.

501) S. 124, Str. 474. Man corrigire im zweiten Halbverse नागाच्च ता°; der Schlangencult war in Indien vielfach verbreitet; der Vogel Garuda, welcher hier patronymisch Târkshja genannt wird und als unerbittlicher Feind der Schlangen in den Mythen erscheint (vgl Vischnu-Puráṇa, 149, 14) genoß keiner besonderen göttlichen Verehrung. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften und der berliner.

502) S. 124, Str. 475. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften und der berliner. Sie ist aus der Bhagav. G., II, 11, wonach im zweiten Halbverse गतासूनगतासूंश्च zu lesen.

503) S. 128. Ich habe nur die berliner Handschrift zur Hirirung

des Textes dieser und der nachfolgenden Geschichten zu meinem Gebote; ich sehe mich daher, um eine Uebersetzung geben zu können, bisweilen zu Aenderungen genöthigt, die ich jedoch sämmtlich angeben werde: die Handschrift hat **किं पश्यसि। क्षुधया पीड्यमानान्यपत्यानि येन नि। श्चिं** (sic!) **न तिष्ठसि**: ich übersetze als ob dastände **किं न पश्यसि**, für **नि°।** ist natürlich **निश्चिंतस्तिष्ठसि** zu schreiben; ich bin übrigens weit entfernt, jene Aenderung für sicher zu halten: ich würde eher (statt des **न**) ein **अवलोक्य** oder Aehnliches hinter **अपत्यानि** erwarten.

504) S. 128. Aus der Handschrift habe ich **यथाशक्ति प्यश्°** abgeschrieben, es steht dies für **यथाशक्ति। अपि। अप्य°** und muß in **यथाप्यक्षयप्य°** verwandelt werden. In dieser Handschrift sind die euphonischen Regeln sehr oft nicht angewendet und anlautendes **अ** ist oft durch ein kleines ऽ bezeichnet: vielleicht habe ich das übersehen.

505) S. 128. Die Handschrift hat **ब्राह्मणस्तदवचननिर्वेदयेन**: ich lese **ब्राह्मणस्तदवचननिर्वेदेन**.

506) S. 129. Die Handschrift **नामयहणोपि**: ich lese **नामयहणेनापि**.

507) S. 129. Es ist dies die Strophe, welche sich bei Kosegarten, IV, 11 (S. 201) findet: die Handschrift liest jedoch in a **क्लीव** (corrigire **वे**) für **चीरे**, welches mir unpassend schien, daher ich nicht danach übersetzt habe; in b hat sie am Ende fehlerhaft **निष्टत्ति।** für **निष्कृतिः।**.

508) S. 129. Die Handschrift hat **चिरात्येन**, nur verschrieben für **चिरत्येन**.

509) S. 129. Die Handschrift hat **एवंमचोच्चारितः**, der Anusvâra ist zu streichen.

510) S. 129. Die Handschrift hat **साधु**: dies ließe sich zur

Noth erklären, aber da alle den Brahmanen anreden, so ist es doch wol in साधो zu ändern und demgemäß habe ich übersetzt.

511) S. 129. Die Einweihung (Confirmation) der Brahmanen wird als ihre zweite Geburt angesehen.

512) S. 129. Die Handschrift hat पप्पामि, welches natürlich in शपामि zu ändern ist.

513) S. 129. Die Handschrift hat मामनुग्रहाय, corrigire ममानु°.

514) S. 130. Die Handschrift एवक्ता, was natürlich zu एवमुक्ता zu ergänzen.

515) S. 130. Die Handschrift ऽत्ययात्तिर्भवति, wo natürlich °र्त्ति° zu corrigiren.

516) S. 130. Die Handschrift ममाप्यु°, welches in मामप्यु° zu ändern.

517) S. 130. Hier muß eine Lücke sein, in welcher erzählt wird, daß ihm der Brahmane heraushilft und daß er alsdann das nachfolgende sage.

518) S. 130. Die Handschrift ist hier schwerlich richtig, sie hat अथ द्विजे किं चित्सुवर्णं घटनीयं भवति तदा त्वया मम सकाशे समानेतव्यमित्ये°; sollte zu ändern sein यदा द्विजेन किं ꝛc.?

519) S. 130. Die Handschrift आगतश्च त्वत्सकाशं, wo त्व in त zu ändern.

520) S. 130. Die Handschrift आसितश्च। स तैर्व°, wofür zu lesen आशितश्च स तैः। व°.

521) S. 130. Die Handschrift hat घटितयीवयकादिकं; hier ist unzweifelhaft °ग्रैवेयकादि° zu schreiben und vielleicht vor घटित hinzuzufügen सुवर्ण.

522) S. 130. Die Handschrift hat तत्सक्ताभतत्सर्वं; ich emendire तत्सकाशात्तत्सर्वं.

523) S. 130. पादार्घ°: vgl. Böhtlingk Ueberſetzung der Çakuntala, S. 14, Anm.

524) S. 131. Die Handſchrift hat क्रत त्वयेदं, zu ändern in कुतस्त्वयेदं; mit gewöhnlicher Nichtanwendung der phoneti-ſchen Regeln hatte irgendein Vorgänger कुतः त्व° geſchrieben, und der Viſarga war dann, wie ſo oft, ausgelaſſen und कु zu क्र verleſen.

525) S. 131. Die Handſchrift व्यापादितः। इति, wol zu ändern in °त इति।, obgleich in dieſer Handſchrift इति, wo es einen Gedanken ſignaliſirt, faſt ſtets nicht als Endwort des Gedanken, ſondern als Anfangswort des daraus ſich ergeben-den betrachtet wird.

526) S. 131. Die Handſchrift ब्राह्मणमपदशं, wo ſtatt des letzteren unzweifelhaft °मपसदं zu emendiren und das Ganze höchſt wahrſcheinlich in ब्राह्मणापसदं zu ändern; vgl. Böthlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch unter अपसद.

527) S. 131. मुञ्चापय prakritiſch; vgl. Benfey, Vollſt. Gramm. der Sanskritſprache, §. 209.

528) S. 131. Die Handſchrift प्रलिप्रामपि zu ändern in प्रलिप्रापि.

529) S. 131. Die Handſchrift निर्विष भविष्यति, entweder in निर्विषा oder eher, wie nachher, in निर्विषी zu ändern.

530) S. 131. Die Handſchrift निविषी in निर्विषी zu ändern.

531) S. 131. Die Handſchrift समुस्थितः natürlich in समुत्थितः zu ändern.

532) S. 131. Die Handſchrift भेषजिका zu ändern in भैष°.

533) S. 131. Die Handſchrift डिंडिमस्वमा° zu ändern in °स्वनमा° oder °स्वरमा°.

534) S. 131. Die Handschrift **सः समानीय**, wo Visarga zu streichen.

535) S. 132. Die Handschrift **°कुटंब°**, zu ändern in **°कुटुंब°**.

536) S. 132. Die Handschrift **सुहृज्जनसमेतौ**, zu ändern in **°समितौ**.

537) S. 132. Die Voreristenz im Verhältniß zu seiner nächsten Metempsychose, deren Lage und Umstände nach indischem Glauben durch die Werke der vorhergehenden Existenzen bedingt sind.

538) S. 132. So heißt der Stier stets in der berliner Handschrift.

539) S. 133. Die heilige Ganga reinigt von allen Sünden. Es ist dies ein halber Slokas; ob die andre Hälfte schon ursprünglich fehlte, oder durch Nachlässigkeit ausgelassen ist, kann ich noch nicht entscheiden.

540) S. 133. Die Muschel des Vischnu ist aus den Knochen eines Dämon, Pantschadschana, gemacht (heißt deshalb **पाञ्चजन्य**), Knochen sind aber eigentlich unrein.

541) S. 133. Die Handschrift **°संसर्गे कस्य**, wo natürlich **°गः क°** zu schreiben.

542) S. 133. Die Handschrift **विहरणमाणयोः**, wo natürlich **विहरमाणयोः**, zu ändern.

543) S. 133. Die Handschrift **°गतव्यं**, wo natürlich ein Anusvara über **ग** übersehen war und **गन्तव्यं** zu schreiben ist.

544) S. 134. Die Handschrift mit einem in den Handschriften nicht seltenen Fehler **किं चिद्°** statt **कं चिद्°**.

545) S. 134. Die Handschrift **एवं वित्य**, welches zu **एवं विचिन्य** zu ergänzen.

546) S. 134. Die Handschrift **ऋष तं पद्मवने तं पश्यति नहि**; hier muß wol ein **तं** gestrichen werden.

547) S. 134. Die Handschrift **दिवांध**, wo natürlich **°धं** zu schreiben.

548) S. 134. Die Handschrift वणिजा रकसार्थ, wo वणिजां nothwendig zu ändern; für रक lese ich, jedoch bedenklich, एक; die getrennte Schreibweise (वणिजां एक° statt वणिजामेक°) ist übrigens in den mir bekannten Handschriften des Pantschatantra häufig.

549) S. 134. Die Handschriften नदीविवरम् „in das Loch eines Flusses"; das kann unmöglich richtig sein, denn da hausen, so viel mir bekannt, Eulen nicht; da sich sehr häufig Umstellung der Buchstaben in den Handschriften findet, so vermuthe ich दरीवि°; oder sollte दरुविवर „Höhlung eines Baumes" emendirt werden dürfen? das wäre natürlich das angemessenste.

550) S. 134. Die Handschrift hat °निमित्तचिकित°, wofür °चकित° zu schreiben.

551) S. 134. Die Handschrift hat धनुर्द्धुरेण, wofür °र्द्धरे° zu schreiben.

552) S. 134. Die Handschrift hat आकर्णपूर्णं, was in °पूरं zu ändern.

553) S. 135. Die Handschrift hat शिवाश्रितानां, zu corrigiren in शिवायाश्रितानां.

554) S. 135. Vgl. oben Strophe 336.

555) S. 135. Die Handschrift hat पथ्योदन, welches wir wol in °यौद° verändern müssen; doch erscheinen gerade von ओदन viele Beispiele, wo es der Analogie von Benfey, Vollst Gramm., §. 86, Ausn. 1, zu folgen scheint; vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch unter ओदन.

556) S. 135. Die Handschrift hat संभार्यो, wo natürlich der Anusvara zu streichen.

557) S. 136. Die Handschrift hat सखंडद्राक्षाचतुर्जातकवासितलडुकाशोकवर्त्तिखाघप्रभृतिविविधभक्ष-

विशेषैः, hier habe ich in **चतुर्जातक** das **चतुर्** nicht überſetzt und ſtatt **जातक** geleſen **जातिक** von **जाति** in Bedeutung „Muskatnuß“; natürlich iſt dieſe Umänderung ſehr zweifelhaft; eine Ueberſetzung der Leſeart würde lauten „mit vier Arten von Trauben“, welches mir unpaſſend ſcheint; in **चतुर्** vermuthe ich eine Corruption; ſtatt **लड्डुक** iſt **लड्डुक** zu leſen „eine Art Zuckerwerk, welches aus einer Mehlkugel beſteht, die mit zerlaſſener Butter gebacken iſt und mit Zucker und Specereien gewürzt“; **खाघ**, welches in der Handſchrift wie **रवाघ** ausſieht iſt in **खाद्य** zu ändern.

558) S. 136. Die Handſchrift hat **मृयाविहारं**, natürlich in **मृगयावि°** zu ändern.

559) S. 136. Schwerlich richtig von mir überſetzt, aber wol auch ſchwerlich in der Handſchrift richtig. Dieſe hat **परभाग्यो-पजीवितया क्षुधा बाध्यमानाभ्यां**, ich möchte leſen **परभागोपजीवितास्यां क्षु°** ꝛc., d. h. „welche von ſeiner Majeſtät lebten (d. h. ihren Unterhalt empfingen) und durch Hunger gequält wurden“. Ferner hat die Handſchrift die Worte **सिंहो विज्ञप्तः** zweimal, das eine Mal ſind ſie natürlich zu ſtreichen.

560) S. 136. Die Handſchrift hat **प्रीतमना प्रीत्या°**, wofür **°मनाः प्री°** zu ſchreiben.

561) S. 136. Die Handſchrift hat **तत्किं चि°**, wofür **न किंचि°** zu ſchreiben.

562) S. 136. Die Handſchrift hat **मसापि**, wofür zu corrigiren **मयापि**.

563) S. 136. **°पर्येदृशं**, wofür zu corrigiren **°पर्येतादृशं**.

564) S. 136. Die Handſchrift hat **भवतोरपि वसिष्टं**, was ich in **°तोरप्यवशिष्टं** ändre (aus **°रपि=व°**, weil in

dieſer Handſchrift und wol nach dem Muſter ihrer Vorgängerin nicht ſelten × ſtatt अ erſcheint und die phonetiſchen Regeln unberückſichtigt gelaſſen werden).

565) S. 137. Die Handſchrift hat **ममागच्छंतं**, was natürlich in **मामाग°** zu ändern.

566) S. 137. Die Handſchrift hat **भुयो**, man corrigire **चयो**.

567) S. 137. Der Codex hat **अत एते स्व परास्थावाचागंतारस्त°**, ich leſe **°एते ष्वः पराह्णे वाचागन्तारस्त°** und überſetze **पराह्णे** „übermorgen", natürlich fraglich.

568) S. 137. Die Handſchrift hat **प्रत्युपन्नमतियंद्भविष्यो गृहीत्वा**, welches in **प्रत्युत्पन्नमतियद्भविष्यो गृ°** zu ändern iſt.

569) S. 137. Die Handſchrift hat **एक एव पदं**, ich ſtreiche **एव** und leſe **एकपदं**.

570) S. 137. Die Handſchrift hat **हृदा को जाति**, zu ändern in **हृदाः को जानाति**.

571) S. 137. Die Handſchrift hat **वा न वेत्ति**, zu ändern in **°वेति**.

572) S. 138. S. I, Strophe 366.

573) S. 138. Die Handſchrift hat **मुषसममसलन्**, ich leſe **मुषसममुञ्चसन्**.

574) S. 138. Die Handſchrift hat **ताडितमा°**, in **ताडयितुमा°** zu ändern.

575) S. 138. Die Handſchrift hat **तचैकेण** wie in den Veden, hier aber in **°केन** zu ändern.

576) S. 138. Die Handſchrift hat **पाशुभिरेव**, man corrigire **पांशु°**.

577) S. 139. Die Handſchrift hat **महाशाखा**, vielleicht

zu corrigiren °शाखो, da es ein Baum ist, doch könnte der Name auch ein Femininum sein.

578) S. 139. Auch bei Höfer, Sanskrit-Lesebuch, 64, 3 ist कौशाखी statt कौशाम्बी zu schreiben; ebendas. Z. 9 corrigire man °गणय्य nach der berliner Handschrift statt °गण्य. Im Allgemeinen liegt jedoch bei Höfer eine von der berliner Handschrift abweichende Recension vor.

579) S. 139. Die Handschrift hat °वगणज्य, corrigire °णय्य.

580) S. 139. Die Handschrift hat छिनवंतः, corrigire छिन्नवं°.

581) S. 139. Die Handschrift hat हंसाकृत°, zu corrigiren °साःकृत°.

582) S. 140. Die Handschrift hat समुत्पतितः, wo natürlich °पतिताः zu corrigiren.

583) S. 140. Dieser trägt in der berliner Handschrift dem König der Vögel, dem Garuda, ihr Anliegen vor.

584) S. 140. Die Handschrift hat हुडः man corrigire हुडुः (vgl. Anm. 588 und 590.)

585) S. 141. Die Handschrift hat °गाचो, wofür °गाचो zu lesen.

586) S. 141. Die Handschrift hat उडुषित°, es ist aber उडूषित zu schreiben (vgl. jedoch Böhtlingk-Roth Wörterbuch unter उडुषण, was aber schwerlich richtig).

587) S. 141. Die Handschrift hat मत्तोः तिबलवान्, wofür natürlich मत्तोऽति° zu schreiben.

588) S. 141. Die Handschrift hat हुडं, in हुडुं zu ändern (s. Anm. 584.)

589) S. 141. Die Handschrift hat तृणाशीः, wo natürlich der Visarga zu streichen.

590) S. 141. Hier hat die Handschrift sogar हुडो व्या°, sodaß man fast glauben sollte, daß neben हुडु auch ein Thema हुड existirt habe; da ich aber sonst keine Spur eines solchen finde, so ändre ich auch hier हुडुर्या°.

591) S. 141. Die Handschrift hat आत्मा वैवाचतिं नीतो, zu ändern in आत्मा चैवोचतिं ꝛc.

592) S. 141. Nicht in Sanskrit, sondern in einer Volkssprache.

593) S. 142. Ich übersetze diesen Anfang nach Wilson, Trans. of the Roy. As. Soc., I, 165, obgleich er nicht wörtlich mit dem in der Handschrift enthaltenen zu stimmen scheint.

594) S. 142. Ich bemerke, daß der Text, welcher, wie in der vorletzten Note gesagt, in irgendeiner der Volkssprachen Indiens abgefaßt ist, अयोध्यामिंनगरीते hat, woraus man sieht, daß Minnagara nur „Hauptstadt" bedeutet; es ist Verstümmelung von स्वामिनऽनगर (vgl. auch Wilson, Trans. of the Roy. As. Soc., 214); es erklärt sich daher das doppelte Vorkommen dieses Namens bei Ptolemäus (vgl. Lassen, Ind. Alterthumsk., II, 855). Sollte auch مانكير, Mânkir, bei Masudi (Gildemeister, Scriptor. Arab. de reb. ind. loci, 44) eine Entstellung aus Minnagara sein; dadurch würde es sich erklären, daß er damit, wie Gildemeister wol mit Recht annimmt, Ujjavini bezeichnet. — Ajodhja ist jetzt Oude.

595) S. 142. Ein altes Königreich, etwa dem jetzigen Oude entsprechend.

596) S. 142. Unsre Handschrift hat सुरथनामिं, „mit Namen Suratha" („schöne Wagen habend").

597) S. 142. Bezüglich der südlichen Ausdehnung von Koçala bis über das Vindhja-Gebirge vgl. Lassen, Ind. Alterthumsk., I, 129, Note 3, und insbesondere Wilson zu Vischnu-Purâna, S. 190, Note 79.

598) S. 142. „Nackt gehend" habe ich der Ueberschrift wegen aus dem Text der Handschrift aufgenommen, diese hat नग्न

श्रमणकृते, die nackenden **नग्न** werden als Priester der Dschainas bezeichnet (s. bei Weber, berliner Handschriften, S. 247, Vers 58); die Çramana sind aber bekanntlich die buddhistischen Asketen (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, I, 215) und so ist wol nagna „nackt" hier Appellativ.

599) S. 142. Hier ungefähr beginnt das 106. Blatt der Handschrift und damit wieder der Sanskrittext, dem ich im Weiteren folge.

600) S. 142. Der Text lautet in der Handschrift: **प्रश्नव्याकरणहोराशकुनज्ञानलग्नद्रेकाणनवांशद्वादशांशचिंशांशछायानष्टमुष्टिधातुमूलजीवचिंतालु ॥ कामाषकादिज्योतिप्रकारसौ**. Das im Instrumental-Plural stehende lange Compositum enthält sicherlich nur technische Ausdrücke, welche sich auf Theile beziehen, die zur Astrologie gerechnet wurden. Die meisten derselben lassen sich schon in den astrologischen Schriften nachweisen. In Bezug auf **प्रश्न**, eigentlich „Frage" s. Weber, Sanskrit-Handschriften der berliner Bibliothek, Nr. 836. 843. (S. 235. 236), Nr. 849. (S. 239, Vers 11.), Nr. 873 und insbesondere Nr. 863. (Vers 1. und 73.), Nr. 880. 883. **व्याकरण** „Grammatik" scheint schwerlich hierher zu passen; sollte **व्याहरण** zu emendiren sein? ich habe übersetzt als ob dieses stände; **होरा**, ὥρα, ist aus der occidentalischen Astrologie vermittelst der arabischen in die indische übergegangen; Wilson erklärt es durch Aufgang eines Zodiakalzeichens; vgl. auch Weber, Ind. Studien, II, 254. 277. 279. 283, 23, als Bezeichnung der Horoscopstellung ebendas., II, 277. 415; vgl. Colebrooke, Essays, II, 526. — **शकुनज्ञान**, technisch **शाकुन**, Kenntniß der Vogelaugurien, vgl. Weber, Ind. Studien, II, 252 fg. berliner Handschriften Nr. 249. (S. 86), Nr. 250. (S. 95). **लग्न** Aufgang eines Sternbildes, vgl. Weber, Ind. Studien, II, 269. 274. 275. 281. **द्रेकाण**, Weber, Ind. Studien 254**. 264, 4. 279, 9. 283, 23 berliner Handschriften Nr. 878. (44) S. 259, xxvi; vgl. Colebrooke, Essays, II, 364 fg.; für **नवांश** ist zu bessern **नवांश**, vgl. Weber,

Ind. Studien, 264, 5; 278, 8; 281, 19; 283, 23; zu **द्वादशांश**, vgl. Weber, Ind. Studien, 279, 9; 283, 23; zu **त्रिंशांश**, ebend. 264, 3. 4; 279, 10; 283, 23; zu **छाया**, vgl. grahachâyâ bei Weber, berliner Handschriften, Nr. 842; zu **नष्ट** vgl. nashṭajâtaka, Weber, berliner Handschriften, S. 258, xxv; Nr. 858, xiii (859, xiii); 878, 43; ich habe es nach Analogie von **नष्ट** „Neumond" übersetzt (Hemâdschandra, Sloka 151.), natürlich ohne Sicherheit; **मुष्टि** „Diebstahl" nahm ich nach Analogie der Art, wie die Inder die Eklipsen der Sonne und des Mondes mythisch darstellen; **धातु** habe ich nach dem Lexikon übersetzt, vielleicht ist es jedoch auf die Lebenssäfte zu beziehen, vgl. Weber, Ind. Studien, II, 262; **मूल** ist Name eines Sternbildes (des 19. Nakschatra, Wilson, Dict.; Colebrooke, Essays, II, 340), vielleicht bedeutet es aber in der Astrologie etwas anderes, s. Weber, Ind. Studien, I, 94, 99; II, 286, Note, und Lassen, Anthol., 16, 18; Dshiva ist aus dem Griechischen überkommen, Name des Planeten Jupiter (Ζεύς, verändert um einen begrifflichen Lautcomplex zu erhalten), vgl. Weber, Ind. Studien, II, 261; 280, 14; **चिन्ता**, vgl. Weber, Ind. Studien, II, 284, 7, und navânçacintâ in berliner Handschrift, Nr. 873; **चिंतालु ॥ कामाषकादि** ist corrumpirt; aus dem Worte aspects in Wilson's Uebersetzung (Trans. of the Roy. As. Soc., I, 165, Z. 2 v. u.) glaube ich entnehmen zu dürfen, daß er **आलोक** las, danach emendire ich **चिन्तालोकमेषकादि°**. Mit dem Widder wird der Zodiakus stets begonnen.

[601]) S. 142. Die Handschrift hat **राजा**, wofür **राज्ञा** zu lesen.

[602]) S. 142. Die Handschrift hat **परचित्तावत्तारः**, der letzte Theil ist natürlich **°ज्ञवेत्तारः** zu lesen; die Eigenschaft, Anderer Gedanken zu errathen, wird von den Buddhisten ihren Arhats (Heiligen) und überhaupt den Joginś (Zauberern vermittelst Meditation ꝛc.) zugeschrieben.

603) S. 143. Die Handschrift hat मुलोक°, was in मुर-लोक° zu ergänzen.

604) S. 143. Die Handschrift hat श्रवणकेन, wofür श्रमणकेन zu schreiben.

605) S. 143. देवानां प्रियः wie sich auch der buddhistische Aśoka in seinen Inschriften nennt (Lassen, Ind. Alterth., II, 223).

606) S. 144. Eine der Hauptstädte Mittelindiens zur Zeit des Buddha (Lassen, Ind. Alterthumsk., II, 65).

607) S. 144. Die Handschrift hat प्रातिवेस्मकार्भकान्, wo natürlich स् in श् zu verwandeln. Nach Pantschatantra, Kos., S. 164, 14 möchte man vielleicht auch geneigt sein म in य zu ändern, zumal da प्रातिवेश्य im Daça-Kumâra-Carita (in meiner Chrestomathie, 197, 11) erscheint: aber in der angeführten Stelle des Pantschatantra hat die berliner Handschrift ebenfalls wie hier प्रातिवेश्मकाः (die hamburger haben leider da eine Lücke): dasselbe auch gleich weiterhin (S. 107[b]), und प्रतिवेश्मन् „Nachbarhaus" findet sich in der später mitzutheilenden Erzählung, S. 161, 6. Da प्रतिवेश, „Nachbarhaus" ebenfalls belegt ist, so ist प्रातिवेश्यक nicht geradezu zu verwerfen, doch habe ich schon in meinem Glossar unter प्रातिवेश्य auf die Schwierigkeit in der Bildbirung aufmerksam gemacht.

608) S. 144. Die Handschrift hat सर्वमनुष्योत्तरूप-मत्वासौ; मत्वन् ist zwar vedisch (s. Sâmaveda, Gloss.), aber nicht classisch, es ist daher wol °मत्वोऽसौ zu schreiben.

609) S. 144. vyâlâra, vgl. mein griech. Wtll., II, 108.

610) S. 144. Die Handschrift hat शाषवचनान्यनादृत्य, was bei der in ihr verwalteten Schreibweise शेषेवच° zu lesen wäre: ich ändre शेषव°.

611) S. 144. Die Handschrift hat त्यजतामयम्, was in त्यज्यत° zu ändern.

612) S. 144. Die Handschrift hat °वाद्धत्य°, was in °वात्सल्य° zu ändern.

613) S. 145. Die Handschrift hat शुचितंडे, zu ändern in शुचिभांडे.

614) S. 145. Der Schlangenkönig im Pâtâla, der Unterwelt, wo die Schlangen wohnen.

615) S. 145. In meiner Abschrift habe ich उपराधादव-हपाथेयं; da ich nichts dazu bemerkt habe, so werde ich mich wol nur verschrieben haben für °ट्वहुपा°.

616) S. 145. Wilson hat statt dessen Bhattanagar. Vielleicht steht ट् wie nicht selten für र्, vgl. कुकुर bei Böhtlingk-Roth u. d. Worte; doch vgl. auch den Namen Kaukuttaka bei Wilson, Vishnu-Purâna und Kukkuṭa in Kukkuṭârâma und sonst bei Böhtlingk-Roth u. d. Worte.

617) S. 145. Die Handschrift hat परस्परविज्ञातसद्रा (oder ग्रा)मुखसंध्रयणीयसंवंधिकगृहे, ich ändre °ज्ञा-तसंध्यामुखसं°.

618) S. 145. Hier und etwas weiterhin (S. 109*) hat die Handschrift प्रभुविष्णु, wofür प्रभवि° zu corrigiren; dies Thema fehlt bei Wilson; es erscheint aber bei ihm das davon abgeleitete °ष्णुता.

619) S. 145. Die Handschrift hat तगृह्यताम्, zu ändern in तद्गृह्य°.

620) S. 145. Die Handschrift hat °गुणापेत°, was गुणोपेत° werden muß.

621) S. 145. Die Handschrift hat ऋवीत्, obgleich vor-her जानपदास् im Plural steht; solche Versehen kommen bis-weilen sowol in dieser als den hamburger Handschriften vor; es ist natürlich ऋचुवन् zu ändern.

622) S. 145. Die Handschrift hat तस्या महत्तमैर°; ich glaube kaum, daß dies richtig und übersetze als ob तस्याः सहगमैर° stände. Wilson hat servants übersetzt.

623) S. 145. Ich weiß nicht ob ich richtig übersetze: die Handschrift hat अस्मादग्रहोपष्टंभितवदूकात्; über अग्रह s. Böthlingk-Roth u. d. W. वदूक ist kein Wort, ich vermuthe daß वधक zu lesen (ob vielleicht selbst बधूक, mit Substitution von बध् für हन् in Pânini, III, 2, 154; Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 299?).

624) S. 146. Vgl. Sâvitryupâkhyânam, II, 26 (Boyr); Lassen, Anthol. sanscr., 34, 10.

625) S. 146. Meine Abschrift der Handschrift hat कर्म यद्भेवनिर्मितं, zugleich mit Fehler gegen das Metrum: leider habe ich auch an dieser Stelle keine vollständige Sicherheit, ob meine Abschrift ganz genau, es ist aber unzweifelhaft wie in Lassen, Anthol. sanscr. 15, 7 यद्भवेत्पूर्वनिर्मितं zu corrigiren. Im zweiten Halbverse hat die Handschrift कर्तु पंडितस्त्विदशैरपि, wo Wilson पुष्पकचिट° gelesen zu haben scheint; letztere Lesart würde auch in der folgenden Frage der Umgebung ihre Bestätigung finden; allein wie unsre Handschrift hat auch Lassen a. a. O.

626) S. 146. S. die vorige Anmerkung.

627) S. 146. Die Handschrift hat यमाह, zu ändern in यम आह।.

628) S. 146. Die Handschrift hat, wie Anm. 618. प्रभुविष्णु.

629) S. 146. Die Handschrift hat इत्येवंचनं, zu ändern in इत्येवं वचनं.

630) S. 147. Die Handschrift hat कन्याऽमृतवचनीयता; ich glaube es muß कन्यानृतव° oder कन्ययानृतव° gelesen werden, nach diesem habe ich übersetzt.

631) S. 147. Die Handschrift hat परमपुरुष, was vielleicht nicht unrichtig, doch scheint mir परपुरुष besser und ich

habe übersetzt als ob dies stände; wie sie darauf kommen könnte, den höchsten Gott zu vermuthen, weiß ich nicht.

632) S. 147. Die Handschrift hat तप्रयार्थे, was in तप्रत्ययार्थे zu ändern.

633) S. 147. Die Handschrift hat दूरोच्छ्रितमुकुटकुंडलकटकाकेयूरांगद°, ich lese °मुकुटकुंडलकटककेयूरां°.

634) S. 147. Die Handschrift hat प्रविक्ष्यतीति, was in प्र वेक्ष्य° zu ändern.

635) S. 148. Sehr fraglich. Die Handschrift hat परमहर्षात्यत्नासहस्नेहवार्त्तापरायणं, ich habe übersetzt als ob stände परमहर्षोऽत्यन्तस्नेहवार्त्तापरायणं. Wilson muß eine sehr abweichende Lesart vor sich gehabt oder sehr frei übersetzt haben.

636) S. 148. In dieser Repetition (vgl. S. 141), wo wie immer die Handschrift nur die ersten Worte der Strophe wiederholt, wird hier नग्नश्रवणको दग्ध gelesen (corr. °श्रमण°), während es in der Ueberschrift नग्नः क्षपणको heißt, was dem Sinn nach wesentlich identisch ist.

637) S. 148. Die Handschrift hat पुष्पं सोऽब्रवीत्. Was पुष्पं hier bedeuten soll weiß ich nicht und habe es darum in der Uebersetzung nicht berücksichtigt.

638) S. 149. Meine Abschrift der Handschrift hat प्रभूता, da स und भ sich in dieser so ähnlich sind, so ist gewiß प्रसूता zu lesen.

639) S. 149. Die Handschrift hat पाषित, natürlich in पोषितः zu ändern.

640) S. 149. Die Handschrift hat शुको कलकल°, was natürlich in शुकः कल zu ändern.

641) S. 149. Die Handschrift hat तदेनं बंधबंध व्यापादयत इति; S. 119[a], wo der König die Worte wiederholt, heißt

es वंधर घातय र इत्ये°: danach ist zunächst statt व्यापादयत zu lesen व्यापादय र इति: वंध, obgleich es gegen die Grammatik, welche वधान oder वंधय gefordert hätte, wage ich nicht zu ändern, es konnte वन्ध् durch Einfluß der Volkssprache in die erste Conjugation übergegangen sein (vgl. z. B. अणुवन्धसि, Çakuntala, 85, 2); in der Wiederholung ist वंध रे zu lesen.

642) S. 149. S. die vorige Anmerkung.

643) S. 150. Nur der letzte Viertelvers der letzten Strophe ist hier wiederholt, weil er die Moral vollständig enthält; sonst geschieht es gewöhnlich mit dem Anfang und mit dem Abkürzungswort इति.

644) S. 150. Die Handschrift hat तत संसर्ग und नाथ्रयः, wo ततः nothwendig नाथ्रयणीयः, wahrscheinlich zu ändern ist.

645) S. 150. Die Handschrift hat स्वावधार्यो, es ist aber wol स्वव° zu schreiben (vgl. Handschrift 121b), oder sollte man, da er sie weiterhin als seine Brüder bezeichnet, übersetzen „um die seinigen nicht tödten zu lassen?“ dann ließ es sich halten, doch zu gesucht: vgl. zu dieser Strophe Hardy, Manual of Buddhism, 113; Mahâbhârata, XII, 4957.

646) S. 150. Im Text der Handschrift fehlt hier die Erwähnung des Prinzen, und im folgenden muß eine Lücke sein.

647) S. 150. Hier scheint die in der vorigen Anmerkung angedeutete Lücke zu sein: nach Wilson's Auszug zu schließen folgte eine Stelle, in welcher gesagt ward, daß auch die beiden andern von ihren Vätern getadelt wurden; dann etwa, daß sie alsdann bemerkten, daß der Prinz über jenen Tadel betrübt war, und hierauf folgen dann ihre Worte, wie sie die Handschrift gibt.

648) S. 150. Die Handschrift hat भावन्मैचीमुखेनै°, es ist sicher भवन्मै° zu ändern.

649) S. 150. Die Handschrift hat पेतो नैव, zu ändern पेतेनैव.

650) S. 150. Die Handschrift hat **निमृत्य**, was in **निसृत्य** zu ändern.

651) S. 150. Die Handschrift hat **तथामुष्टिते**, wofür natürlich **तथानुष्ठिते** zu schreiben.

652) S. 151. Der Aramèpik mit der Spur von Buddha's Fuß, Wilson, Trans. of the Roy. As. Soc., I, 169; Gildemeister, Scriptorum Arabum de Reb. Ind. loci, 72; vgl. Râja Tarang., III, 72. An der citirten Stelle der Râja Tarang. ist ebenfalls von den Edelsteinminen, an denen er reich sei, die Rede; es sind damit wol ursprünglich die Segnungen jener Fußspur gemeint, zu welcher die Buddhisten, später auch die Anhänger anderer Religionen wallfahrteten. Vgl. auch „Die Insel Ceylon, von Richardt Wendt", 1854, S. 28, wo Rohana nach buddhistischen Quellen nur als Name eines Districts erscheint, in welchem aber der heilige Berg liegt; vgl. jedoch auch Çatrunjaya Mâhâtmyam bei Weber, S. 31. 32, wo der Rohanaberg ebenfalls vorkommt; beiläufig bemerke ich, daß die an dieser Stelle, S. 31, vorkommende Erzählung eine der Hauptpartien von Sindbad's Reisen ist und augenscheinlich mit ihnen aus derselben Quelle stammt, also ihren indischen Ursprung erweist.

653) S. 151. Die Handschrift hat **यथा सार्थि°**, was in **तथा°** zu ändern.

654) S. 151. Die Handschrift hat **भोजनवेलां**, wofür wol **°लायां** zu ändern.

655) S. 151. Die Handschrift hat **जातश्रमानिद्रां**, wofür zu ändern **°श्रमाच्चिद्रां**.

656) S. 151. Die Handschrift hat **तचैवमीषामु°**, wofür **तचैवामी°** zu ändern.

657) S. 151. Die Handschrift hat **°निश्चय पर्व°**, wofür **°यः पर्व°** zu ändern.

658) S. 151. Die Handschrift hat **भीषणा महाट°**, wofür **°णां** zu ändern.

659) S. 151. Die Handschrift hat मिलितः समेष्यंति, wofür natürlich °यामि.

660) S. 151. Die Handschrift hat सहाय्यमिच्छंतस्तयो-तप्रतिपद्य, wo zu ändern साहाय्य° und तथेति तत्प्रति°.

661) S. 151. Die Bhillas sind einer der Stämme der Urbewohner Dekhan's, in der Nähe des Flusses Nerbudda (alt Narmadá).

662) S. 152. Die Handschrift hat किलेषः पक्षी, wo der Visarga zu streichen.

663) S. 152. Die Handschrift hat गच्छतामममीषां, wo ein म zu streichen.

664) S. 152. Die Handschrift hat उच्चंटितानामपि, wofür natürlich उच्चुंटिता° zu corrigiren.

665) S. 152. Die Handschrift hat रोति, wofür natürlich रौति zu corrigiren.

666) S. 152. Die Handschrift hat पुनरानायताः, was natürlich in °नायिताः zu ändern.

667) S. 152. Die Handschrift hat पृष्टाः। तथा किल, welches in यथा zu ändern.

668) S. 152. Die Handschrift hat आलोकनपरापि, zu ändern in °कनपरा अपि.

669) S. 152. Die Handschrift hat चौर चिंतयामास, wo zu corrigiren चौरश्चिं°.

670) S. 153. Die Handschrift hat गत्वरिः, was natürlich गत्वरैः werden muß.

671) S. 153. Die Handschrift hat मदीयोदरे सुनिपुणमपि निरीक्ष्यमाणो दुरात्मा, wo निरीक्ष्यमाणो entweder in निरीक्षमाणो zu ändern ist oder in निरीक्ष्यमाणे.

672) S. 153. Die Handschrift hat छिन्नरत्नसत्त्वाशंशयः, zu ändern °सत्त्वसंशयः.

673) S. 153. Die Handschrift hat जठरविदाराण (sic! zu lesen °रणे) प्रारब्धौ, was entweder in °रणप्रा° zu ändern oder eher °रणे प्रारब्धे.

674) S. 153. Die Handschrift hat अत प्रसीद, wofür अतः प्र° zu schreiben.

675) S. 153. Die Handschrift hat काष्टं भो काष्टं, was natürlich in कष्टं beidemal zu ändern.

676) S. 153. Die Handschrift hat पक्षरुत°, zu ändern in पक्षिरुत°.

677) S. 153. Vgl. die Strophe S. 150, auch hier hat die Handschrift wie oben स्वावध°; s. Anm. 645.

678) S. 153. Die Handschrift hat विक्रय कृतो, wo natürlich °क्रयः कृ° zu ändern.

679) S. 154. Die Handschrift hat राजपुचार्गे; ich ändre °चार्ये.

680) S. 154. Die Handschrift hat भांडारिकत्वे, wofür natürlich भांडागारिकत्वे zu schreiben.

681) S. 154. Die Handschrift hat °पत्रिदलं, zu ändern in पत्रिवलं.

682) S. 154. „Die sechs Arten" षाड्गुण्य; vgl. das dritte Buch, insbesondere S. 220 (Kosegarten, 154, 9).

683) S. 154. Diesen Theil der Erzählung, welcher eigentlich eine besondere Geschichte bildet, hat A. Weber, Ind. Stud., III, 370 mitgetheilt; vgl. ebend. 359, wo man Mahâbhârata, XII, 4957 hinzufüge.

684) S. 154. Die Handschrift hat °षंड, wofür खण्ड zu ändern, wie auch von Weber geschehen.

685) S. 154. Die Handschrift hat **प्रमइन°**, welches in **प्रमदवन** zu ändern.

686) S. 154. Man trenne bei Weber °sugandhi ramaniyam.

687) S. 154. Die Handschrift hat **मधुकरकुलोपमान-गीयमानदमनककीर्त्ति°**; schon von Weber richtig verbessert in **°कुलोपगीयमानमदनकी°**.

688) S. 155. Die Handschrift hat **प्रमदं**, welches in **प्रमदवनं** zu ändern ist.

689) S. 155. Die Handschrift hat **पुष्पगृहे**, wofür natürlich **पुष्पगृ°** zu schreiben.

690) S. 155. Die Handschrift hat **सरोषवा°**, welches Weber in **सरोषं वा°** ändert; wohl unnöthig.

691) S. 155. Die Handschrift hat richtig **कोपांधो**, was ich wegen Weber bemerke.

692) S. 155. Die Handschrift hat **सहसुप्रा**, welches ich wegen Weber bemerke.

693) S. 155. Die Handschrift hat **°न्थिताः**, wo der Visarga zu streichen.

694) S. 155. Die Handschrift hat **नृप इति**, welches ich wegen Weber bemerke.

695) S. 155. Auch hier liest die Handschrift **स्वावध**; vgl. Anm. 645.

696) S. 156, Str. 1. Hitopadeśa, I, 1.

697) S. 156, Kol., 104, 5. S. Anm. 4.

698) S. 156, Kol., 104, 7. Man corrigire **°यास्रासि°**.

699) S. 156, Str. 2. Vgl. Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc. Im dritten Viertelvers ist mit der Paddhati und den hamburger Handschriften **विश्रव्यं** (in der berliner zu **विमृष्टं** corrumpirt) zu lesen. Die Lesart des vierten Viertelverses ist nicht zu ändern (was ich wegen Böhtlingk bemerke). Die ganz abweichende der Paddhati (wo L nur Corruption von K) übersetze ich „in welchem, als dem anerkannten Herrn der Existenz

von Wesen, die übrigen Bäume misgeschicklos werden", was, wie mir scheint, heißen soll: durch die vielen guten Thaten, die er verrichtet, werden auch die übrigen Bäume glücklich (sündenlos).

[700]) S. 156, Kos., 104, 16. Man verbessere mit den hamburger Handschriften und der berliner व्यचिन्तयत्

[701]) S. 156, Kos., 104, 19. Ich übersetze nach den hamburger Handschriften, welche आहूय vor प्रोवाच einschieben.

[702]) S. 157, Kos., 105, 3. Eine Baumart, vitex negundo.

[703]) S. 157, Kos., 105, 7. Man corrigire तांस्तण्डुलान्.

[704]) S. 157, Kos., 105, 9. Man setze, nach der berliner Handschrift, तन्महाजालम् hinter भक्षणार्थं.

[705]) S. 157, Str. 4. Im dritten Viertelvers lese ich mit den hamburger Handschriften °रेण सुमहात्मानो. Die berliner hat wie Kosegarten. — Vgl. oben zu S. 114, Kos., 95, 5, Anm. 463. Rávana, König von Lanka, ist der Räuber der Sítá, der Gemahlin des Ráma.

[706]) S. 158, Str. 6. Vgl. Hitopadeśa, II, 110.

[707]) S. 158, Kos., 106, 2. Da स und य in der Schrift der hamburger Handschriften sich sehr ähnlich, und ein Nasal, welcher vor allen Consonanten durch ∴ bezeichnet wird, leicht ausfallen und zugesetzt werden konnte, so glaube ich fast, daß für संतो zu schreiben ist यतो. Andernfalls wäre der Gebrauch von नो चेत् hier sehr auffallend; vgl. Lassen zu Hitopadeśa, 18, 18 (Commentar S. 37).

[708]) S. 158, Str. 8. Böhtlingk verranke ich die Nachweisung dieser Strophe im Mahábhárata, V, 1318. Hier lautet sie:

तंतवोऽप्यायिता नित्यं तनवो बहुलाः समाः।
बहून् बहुत्वादायासान् सहन्तीत्युपमा सतां॥

Die hamburger Handschriften stimmen mit Kosegarten im ersten Halbvers bis auf ein Wort überein: sie lesen nämlich im Gegensatz zu Kosegarten und Mahábhárata बहलाः; ich lese dafür

वहलाः und halte es für einen paſſenderen Gegenſatz zu **तनवः**. Der zweite Halbvers lautet in den hamburger Handſchriften:

बहून् बहुत्वमादायसाहसंत्युपमान्शतं ॥

Man ſieht dies iſt nur eine Corruption der Leſeart in dem Mahâbhârata, **बहुत्वाद्** iſt durch Einſchiebung eines **म** corrumpirt; **°दायासान् सहं** iſt durch die ſo häufige Umſtellung von Sylben zu **दायसाहसं** geworden. **°नीत्यु°** ward erſt zu **त्यु°** verſtümmelt, dann **त्युः सतां ॥** endlich zu **न्शतं ॥** mit der gewöhnlichen Verwechſelung von **श** und **स** und Einbuße des **।**, weil es für einen der Interpunktionsſtriche gehalten ward. Aehnliche ſtarke Corruptionen führten den Koſegarten'ſchen Text herbei, wo z. B. **बहुक्षुद्रादयो** daraus entſtanden iſt, daß **बहुत्वादाया°** zunächſt geleſen ward **बहुत्वादयो** (**या** der alten Schreibweiſe gemäß **यो**), dann mit Verdoppelung des **द्** wie oft, **बहुत्वदादयो**, endlich, um Sinn hineinzubringen, **द्** zu **द्** und **त्व** zu **क्षु** gemacht ward. Doch dieſe Corruptionen zu verfolgen iſt nicht der Mühe werth, da die hamburger Handſchriften beweiſen, daß die Leſeart des Mahâbhârata auch die des Pantſchatantra iſt. In der berliner Handſchrift fehlt dieſe Strophe. Demnach iſt meine Ueberſetzung folgendermaßen zu ändern:

„Fäden vereint miteinander, dünne, dicke, gleichmäßige ſind fähig großer Kraftäuß'rung: ſo geht es mit den Guten auch."

709) S. 158, Str. 9. Das „fromm gelebt" und „unfromm" bezieht ſich auf das Leben in einer früheren Exiſtenz. Denn dieſes bedingt ſtets den Zuſtand der nachfolgenden.

710) S. 158, Str. 10. Ich leſe mit den hamburger Handſchriften im erſten Halbvers **संहताः** ſtatt **सहसा**. Doch haben dieſe zugleich Umſetzung und noch eine minder weſentliche Varia..te. Sie leſen nämlich **गच्छंति पक्षिणः संहता ह्यमी**. Die berliner Handſchrift variirt noch ſtärker. Vgl. Hitopadeſa, I, 32; Mahâbhârata, II, S. 181, Vers 2462.

711) S. 158, Str. 11. S. Strophe 133. Hinter **भाव्यं**, im

ersten Halbvers ist, wie schon Böhtlingk bemerkt, भवति einzuschieben, wie Strophe 133, die berliner und die hamburger Handschriften natürlich bestätigen. Letztere haben auch च statt हि an beiden Stellen in demselben Halbverse, ferner यस्य नु an dieser Stelle und H auch in 133; J dagegen in letzterer च (statt नु); ich halte नु für besser als Kosegarten's तु.

712) S. 158, Str. 12. „Der Muschelschatz" (शङ्खनिधि) heißt einer der neun Schätze des Kuvera, des Gottes des Reichthums. Der Vergleich ist mir nicht verständlich; beruht er etwa auf einer Specialität dieses Schatzes, daß er aus leicht verlierbaren Gegenständen besteht? die speciellen Angaben über die neun Schätze des Kuvera sind noch nicht veröffentlicht.

713) S. 159, Kos., 107, 3. अथ च bei Kosegarten ist schwerlich richtig. Die hamburger Handschriften haben das gewöhnliche अथ वा साध्विदमुच्यते.

714) S. 159, Str. 14. Vgl. Hitopadesa Commentar, S. 29. In den hamburger Handschriften fehlt diese Strophe. Sie repetiren statt ihrer I, Strophe 263. 259. 260.

715) S. 159, Str. 16. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften und in der berliner. उदयं dürfen wir unbedenklich in °यो ändern, da, wie schon bemerkt, die irrige Verwandlung der Masculina auf a in Neutra auf am sich aus dem Einfluß der Volkssprachen erklärt. In जात kann ich keinen Sinn bringen; sollte जाति „Muskatnuß" zu schreiben sein, sodaß es „Betel" mit Muskatnuß gemischt wäre? Bhârati ist die Göttin der Rede.

716) S. 159, Str. 17. प्रतिम im zweiten Halbverse ist als Simplex kein Adjektiv, sondern bildet nur als auslautendes Glied einer Bahuvrihi-Composition Adjective, s. Hemachandra, Vers 1462. Um die vorliegende Stelle mit dieser grammatischen Regel in Uebereinstimmung zu bringen, müßte man न und किं चित् mit प्रतिमं in ein Compositum verbinden und erhielte dadurch

folgende, augenscheinlich verzwickte Construction तस्य च चित्ते (supple वर्तमानस्य) सौख्यस्य सुखं नकिंचित्प्रतिमं (scil. अस्ति) wörtlich übersetzt: hujus et in animo (existentis) voluptatis gaudium nihil quidquam simile habens (est), freier übersetzt: „in dessen Herzen wohnt auch Wollust, der keine Freude zu vergleichen ist.“ Da diese Construction, wie gesagt, sehr verzwickt scheint, so möchte ich in der That glauben, daß प्रतिमं hier von jemand herrührt, der, des Sanskrits ziemlich unkundig, es für ein Adjectiv hielt. Die hamburger Handschriften haben, II चित्तेष्वस्यास्या (J °ष्वस्यस्तस्या?) सौख्यस्य न किं चित्पुरतो पि वा, was, wie ich glaube, zu ändern ist चित्तेष्वस्यास्य सौ°, übersetzt: „über der Wollust, die dem im Herzen wohnt, gibt es nichts.“

[717]) S. 160, Str. 18. S. Hitopadeśa, I, 34 und vgl. weiterhin Str. 79 (80). Es ist das das strengste jus talionis, welches aus einer Existenz in die andere hinüberreicht und in den buddhistischen Erklärungen der Begegnisse und Zustände einer Existenz als Norm dient.

[718]) S. 160, Kos., 107, 25. Es ist mit den hamburger Handschriften (die berliner weicht ganz ab) माविलम्बं und ohne Interpunktion davor zu lesen. Kosegarten's Lesart मा विलम्ब ist gegen die Grammatik, da लम्ब् Atmanepadam ist. माविलम्बं ist eine Avjajibhâva-Composition nach Analogie von माचिरम्

[719]) S. 160, Str. 19. Die hamburger Handschriften (die berliner weicht stark ab) haben im ersten Halbvers अद्यधोद्यो°, welches zunächst in अद्यधाद्यो° zu corrigiren ist und mit der vor य so häufigen Consonantenverdoppelung (Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 19.) für अध्यधाद्यो° steht. Den häufigen Gebrauch von अध्यर्ध gerade mit योजन und sonst betreffend vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, S. 157. 158, wo viele Beispiele. Vgl. übrigens Hitopadeśa, I, 44: ferner

die türkiſche Bearbeitung des Kalilah und Dimnah im Cabinet des Fées, XVII, 286.

[720]) S. 160, Str. 20. Râhu bewirkt nach indiſchem Glauben die Eklipſen der Sonne und des Mondes (ſ. Str. 370, Anm. 380). Vgl. Hitopadeſa, I, 45.

[721]) S. 160, Str. 21. Der dritte Viertelvers iſt, wie mir ſcheint, in den Recenſionen des Pantſchatantra, die mir bekannt ſind, corrumpirt. Sowol die hamburger Handſchriften als die berliner ſtimmen weſentlich mit Koſegarten überein, nur haben ſie beide das richtige dentale न ſtatt des cerebralen in दुर्नी॰, welches auch hier hergeſtellt werden muß (vgl. zu I, Str. 421, Anm.). Die berliner Handſchrift hat außerdem in Uebereinſtimmung mit der von Laſſen (Hitopadeſa, I, 46) aufgenommenen und auch im Aschtaratna 2 (bei Häberlin, Anthologie) erſcheinenden Leſeart सुचरितं (ſtatt च सुकृतं). Man könnte damit zu der richtigen Leſeart gelangt zu ſein glauben und hätte dann auch keinen Grund an Koſegarten's Text zu ändern, da er weſentlich gleich iſt. Allein die treffliche Ergänzung, welche der upſaler Codex des Symeon Seth, der griechiſchen Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah, liefert, führt mit hoher Wahrſcheinlichkeit darauf, daß wir eine andre Leſeart zu wählen haben. Die griechiſche Ueberſetzung iſt nämlich an dieſer Stelle, wie nicht ſelten, ſchon in der Starkſchen Ausgabe vollſtändiger als die von Silveſtre de Sacy gegebene Recenſion des Kalilah und Dimnah. Während letztere nur die 20. Strophe enthält (Wolff, I, S. 150, 14) hat die griechiſche Ueberſetzung auch die 21. Sie lautet mit der vortrefflichen Ergänzung des upſaler Codex (in Prolegomena ad librum Στεφανιτης και Ιχνηλατης e cod. manuscr. Bibl. acad. Upsal. ed. etc. dissertatione acad. quam praeside Flodero publ. exam. submittit Aurivillius 1780, 4. S. 49), welche geſperrt gedruckt iſt: Καὶ ὁ θαλάττιος ἰχθὺς ἐκ βάθους τοῦ ὕδατος ἁρπάζεται (= 2. Viertelvers) καὶ τὰ πετεινὰ ἢ ἐξ ἀέρος καταγεται ἢ εἰς γῆν ὄντα συλλαμβάνεται (= 1. Viertelvers: der Ueberſetzer des Sanskrits, mag es nun Barzuyeh oder ſonſt wer geweſen ſein, hat आपदम्

augenſcheinlich in zwei Worte getrennt **आ पदम्** und miſsverſtanden), ὅτε ἐρισθῇ τὸ τοιοῦτον (= 4. Viertelvers). Καὶ δ' οὗ πολλάκις ὁ ἀσύνετος ἐπιτυγχάνει τῶν ἐφετῶν, δι' αὐτοῦ ἐκείνου ὁ ἐχέφρων ἀποτυγχάνει τῶν κατὰ σκόπον (= 3. Viertelvers). Dieſe Ueberſetzung des dritten Viertelverſes weicht ganz und gar von denjenigen ab, welche die erwähnte Conſtitution des Textes im Pantſchatantra und Hitopadeſa gewähren würde, und trägt durch das Angemeſſene und Vortreffliche ihres Sinnes das Gepräge an ſich, daſs ſie auf einem beſſeren Text in letzter Inſtanz beruht. Nehmen wir für den erſten Theil dieſes Viertelverſes die Leſeart des Aſchtaratna: **दुर्नीते हि विधौ कुतः सुचरितं**, womit bezüglich der drei erſten Worte auch der Nitipradipas (bei Häberlin, Anthol. sanscr., 527) ſtimmt und bezüglich des erſten auch die Varianten bei Laſſen zum Hitopadeſa, ſo erhalten wir faſt völlig denſelben Sinn, den die griechiſche Ueberſetzung bietet, nur fehlt die antithetiſche Satzverſchlingung mit dem folgenden Theil, welche wir wol einer der zwiſchen dem Original und der griechiſchen Ueberſetzung liegenden Bearbeitungen zuſchreiben dürfen. Ich habe danach überſetzt. Daſs auch in dem zweiten Theile dem älteſten Ueberſetzer des Sanskrit-Originals eine andre Leſeart vorgelegen habe, wage ich nicht zu behaupten, da alle bekannten Autoritäten hier dieſelbe Leſeart haben; vgl. jedoch Laſſen zum Hitopadeſa a. a. O. (Commentar, S. 33).

722) S. 160, Koſ., 108, 11, und 20. 25, und 109, 4. Man ſchreibe **पाशछे°**.

723) S. 160, Koſ., 108, 13. Man corrigire mit den hamburger Handſchriften **मामेवं वद**.

724) S. 160, Koſ., 108, 14. Die hamburger Handſchriften wol beſſer **मदाश्रयाः। अन्यानपि परित्यज्य। तत्कथ°**, mit Auslaſſung von **समागताः**.

725) S. 160, Koſ., 108, 15, und Str. 22. Man corrigire **संमानं**, ſ. Anm. 54. zu I, Str. 38.

726) S. 161, Koſ., 109, 12. Ich überſetze nach der Variante

der hamburger Handschriften **चपलप्रकृतिश्च** (statt **चलकृतिश्च**), da Auslassungen häufiger als Zusätze sind und Leichtfertigkeit als Charakter der Krähe auch im Hitopadeśa, S. 24, 1, und in der schönen Fabel im Mahâbhârata, III, S. 65, Vers 1897 hervorgehoben wird; doch verkenne ich nicht, daß Kosegarten's Lesart dem Sinne nach vielleicht angemessener wäre: sie wäre zu übersetzen „und mein Thun ist unsicher (gefahrvoll)." Die berliner Handschrift (S. 131[a]) liest **चंचलप्रकृतिः** wodurch wenigstens **प्रकृति** bestätigt wird; auch würde der Sinn mit der Lesart der hamburger stimmen.

[727]) S. 161, Str. 27. Bezieht sich auf den Eintritt der Meeresflut beim Vollmond (vgl. die 12. Erzählung im ersten Buch, S. 88). Die hamburger Handschriften haben klarer **चन्द्रोदय°** statt **मित्रोदय°**. Eigenthümlich ist die Version dieser Strophe in der berliner Handschrift, 131[b]. — Man corrigire in b **बुधैः** (statt **बुद्धिः**).

[728]) S. 162, Kos., 109, 21. Man corrigire **समागतः**.

[729]) S. 162, Kos., 110, 2. Vgl. Hitopadeśa, I, 47.

[730]) S. 162, Str. 28. S. I, Str. 313, und Anm. 318.

[731]) S. 162, Kos., 110, 9. Auf diese Weise — durch das sogenannte Dharа-Sitzen — Jemand zur Erfüllung einer Bitte zu zwingen, ist auch jetzt noch in Indien Sitte.

[732]) S. 162, Str. 30. S. III, Str. 23, und Hitopadeśa, I, 83.

[733]) S. 163, Str. 32. Im zweiten Halbvers lese ich mit den hamb. Handschriften **मित्रमेकञ्च योज्यं वैरं च धीमता**.

[734]) S. 163, Str. 33. Vgl. I, 415[b] und Anm.; IV, 15; Hitopadeśa, II, 140 (fehlt in Galanos' Uebersetzung); Mahâbhârata, I, S. 205, Vers 5623, und Tschânakja 19 bei Häberlin. Die hamburger Handschriften so wie die berliner (132[b]) haben, wie der Hitopadeśa, Mahâbhârata und Tschânakja in allen drei Stellen **गर्भेम्**, wie auch Kosegarten, I, 415[b] liest; dies möchte also die diplomatisch verbürgte Lesart sein: **गर्भीत** bei Kosegarten, II, 33, und IV, 15 ist etwas verständlicher doch nicht nothwendig.

Wörtlich übersetzt lautet jene Lesart „nimmt den Tod auf (in seinem Schoß) wie ein Maulthier ein Embryo" (als Ursache seines Todes); vgl. auch Rámáyana, Áranyakak., 49, 44.

[735]) S. 163, Str. 34. Im ersten Viertelvers bessere man **पाणिनेर्मी°**; im dritten ist **विधिं** Fehler für **निधिं**, wie die berliner Handschrift (133ª) richtig hat. Die hamburger Handschriften haben **°ज्ञानविदं**. Dschaimini ist der Stifter einer der bedeutendsten indischen Philosophenschulen.

[736]) S. 164, Str. 35. Die hamburger Handschriften haben **उपकाराच्च**, welches wegen der übrigen Ablative nothwendig scheint: vgl. Hitopadeśa, I, 87 (fehlt in Galanos' Uebersetzung), und dazu Böhtlingk zum Hitopadeśa im Bulletin der petersburger Akademie, 1850, 11. October.

[737]) S. 164, Str. 36. S. Hitopadeśa, I, 86. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften.

[738]) S. 164, Str. 37. S. Paddhati bei Böhtlingk.

[739]) S. 164, Str. 38. Bharṛihari, II, 50. Boblen (78 Häberlin).

[740]) S. 164, Str. 39. Vgl. I, 130, und Anm. 106. — Die hamburger Handschriften haben im ersten Halbvers, wie I, 130 auch Kosegarten **संधितस्य** (statt **संहितस्य**), was also wol auch hier aufzunehmen.

[741]) S. 164, Str. 40. S. I, 131, und Anm. 107.

[742]) S. 164, Str. 41. S. I, 129, und Anm. 105.

[743]) S. 165, Str. 43. S. IV, 14. Çukasaptati 21. Nacht (petersburger Handschrift, S. 28ᵇ); Paddhati bei Böhtlingk und Mahábhárata, I. 5603, und XII, 5055, sowie 5161, wo beachtenswerthe Varianten; ferner Harivança 1164, wo (Vers 1179) diese Strophe dem Uçanas zugeschrieben wird. Die Lesart der Paddhati haben auch die hamburger Handschriften sowol hier als in der Repetition; vgl. auch Mahábhárata, XII, 5289.

[744]) S. 165, Str. 44. S. I, 128, und Anm. 104.

[745]) S. 165, Str. 45. Ob ich richtig übersetzt habe kann zweifelhaft sein: da aber Víschnugupta nur ein anderer Namen des Tschánakja ist (Hematschandra, Vers 854.) und durch den

Bhriguiden Sukra bezeichnet wird, also die im Verse vorkommenden drei Namen die Hauptlehrer der Niti d. i. der Lebensweisheit bezeichnen (s. Einleit., Str. 2., und Anm. 3). **नीतिसंधि** aber schwerlich etwas anderes sein kann als „Sammlung der Schriften über Niti", so glaube ich vermuthen zu müssen, daß **सुकृति**. **मित्राप्ति** (vgl. die Ueberschrift unseres zweiten Buches des Pantschatantra) und **अविश्वास** Titel von Schriften oder Abschnitten von solchen sind, die jenen zugeschrieben wurden (vgl. auch Kâmand. Nitis., V, 89). Die Maus führt sie augenscheinlich als solche an, welche alles enthielten, was sich über die zwischen ihr und der Krähe schwebenden Unterhandlung sagen lasse, und sowol nach den Regeln des „Rechthandelns" überhaupt als speciell nach denen wie man „Freunde wählen" und „wo man Mistrauen hegen müsse" gegen den Wunsch der Krähe entscheiden. Uebrigens lese ich **चिधा स्थिताः** | und dafür spricht auch die Lesart der hamburger Handschriften, welche **स्थिता** haben.

746) S. 165, Str. 46. Hitopadeśa, I, 85.

747) S. 165, Kol., 112. 19. Man verbinde **मेचीपक्षपातः** in ein Wort, vgl. Hitopadeśa, S. 37, 20: Kâlidâsa, Mâlavikâgnim. 12, 3: 13, 16.

748) S. 165, Str. 47. Vgl. IV, 70, und Sâvitri (Episode des Mahâbhârata), V, 22.

749) S. 166, Kol., 113, 6. Man verbindet besser **ततःप्रभृति** in ein Wort.

750) S. 166, Str. 49. Vgl. IV, 13, und Lassen, Anthol. sanscr., 12, 4: Çukasaptati, 6.

751) S. 166, Str. 53. Man corrigire im ersten Halbvers mit den hamburger Handschriften **मन्ये दानं**. In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

752) S. 166, Str. 54. Man lese mit den hamburger Handschriften und der berliner **दुर्भेदां**.

753) S. 167, Kol., 114, 7. Hier hat sich eine, nach Analogie des Prakrits, geformte Bildung (vgl. Lassen, Instit. ling. Praer.,

363) an die Stelle des sanskritischen **उद्धृत** gedrängt. Da sie S. 141, 10, und in den hamburger Handschriften als Variante für Kosegarten, 80, 9 wiederkehrt, wage ich nicht sie auszumerzen.

754) S. 167, Str. 56. S. Strophe 129: Tschânakja bei Häberlin, S. 312, 3: bei Höfer, Sanskrit-Lesebuch, 72: Saṁskritapâṭhopak., 53. In den hamburger Handschriften und der berliner dagegen fehlt diese Strophe.

755) S. 167, Kol., 114, 24. Die hamburger Handschriften lesen **तडन्यो हं भवतापि सह तच कालं**: danach übersetze ich (da Kosegarten **महान्तं** augenscheinlich ursprünglich nur auf Verlesung von **सहाच** beruht), nur daß ich aus Kosegarten's Text hinter **हं** noch **यद्** einschiebe.

756) S. 167, Str. 57. Der zweite Halbvers ist fehlerhaft: man bessere nach der berliner Handschrift **तिर्यक्तथा चो°**. In der schon früher erwähnten schönen Fabel in Mahâbhârata zählt die Krähe noch bei weitem mehr Flugarten auf, Mahâbhârata, III, S. 67, Vers 1898 bis 1903: sie helfen ihr aber alle nichts gegen die eine Art des Flamingo: s. Einleitung §. 121.

757) S. 168, Str. 58. Das Wort, durch welches hier „Theil" im Sanskrit ausgedrückt wird, bedeutet die Länge eines Fingers oder den 16. Theil eines Monddurchmessers. Der Nomin. Plur. Mascul. **सर्वे** (ebenso Kol., S. 234, Str. 2, und 261 und 83) statt des Neutrum scheint auf prakritartigem Einfluß zu beruhen (vgl. Lassen, Instit. ling. Praecrit., 409).

758) S. 168, Str. 59. S. Hitopadeśa, I, 203: Paddhati Niti bei Böhtlingk zu Hitopadeśa. Diese Strophe fehlt, wie viele andere, bei denen es hier nicht angemerkt ist, wie aber an einem andern Ort mitgetheilt werden wird, sowol in den hamburger Handschriften als in der berliner.

759) S. 168, Kol., 115, 18. Man lese mit beiden hamburgern **सलिलान्तः प्रवि°**. Die berliner weicht ganz ab.

760) S. 168, Str. 60. Vgl. IV, 20.

761) S. 168, Kol., S. 115, 22. Man lese mit der hamburger

Handschrift J **ऋष वा साधु** (statt **तषा साधु**), in H fehlt **ऋष वा**, wie denn Auslassungen häufig sind.

762) S. 116, Str. 62b. Kos., Str. 62. enthält zwei Strophen.

763) S. 169, Kos., S. 116, 13. Man corrigire mit den hamburger Handschriften **नि वेदय** (statt **निवेद्य**).

764) S. 169, Kos., S. 116, 15. S. Anm. 4.

765) S. 169, Kos., S. 116, 16. „Maheśvara", „der große Herr", ist Bezeichnung des Śiva.

766) S. 169, Kos., S. 116, 21 und 118, 10. Man corrigire **संमार्जन** (statt **सम्मा°**), s. zu I, Str. 38., Anm. 54.

767) S. 170, Kos., 117, 2. Das Neutrum **°विशेषाणि** ist vom sanskritischen Standpunkt aus schwerlich richtig. Derartige Zusammensetzungen mit hinterem **विशेष** sind, soviel mir bekannt, stets Tatpuruśa's nie Bahuvrihi's, müssen also Generis Masculini sein, da **विशेष** nur als Masculinum erscheint (Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 640). Es würde entweder **°विशेषान्** oder **°विशेषाणां** verbessert werden müssen; oder sollte die Verwechselung des Nominativ und Accusativ Plural Masculinum und Neutrum, welche sich in den Prakritsprachen zeigt, hier von Einfluß gewesen sein? (vgl. Lassen, Instit. ling. Pracrit., 430 und sonst). Möglich übrigens, daß da **शेष** auch als Neutrum erscheint, auch von **विशेष** dieses Geschlecht zulässig ist.

768) S. 170, Kos., S. 117, 10. Es ist bisjetzt nur **प्राघूणिक** in dieser Bedeutung bekannt und so auch vielleicht hier zu schreiben, obgleich sowol die hamburger Handschriften als die berliner das i nicht haben, und die Sanskrit-Grammatik mit ihren gewöhnlich so weiten Regeln die Form mit a verstattet.

769) S. 171, Str. 63, eig. 64. Vgl. I, Str. 283.

770) S. 171, Kos., 118, 2. Man corrigire **°प्राप्यापि**.

771) S. 172, Kos., S. 118, 15. **कूर्द** ist Atmanepadam und ich glaube, daß man unbedenklich **कूर्दति** in **कूर्दते** verwandeln

darf, denn die hamburger Handschriften haben (ohne प्र) II कुर्दने, J कर्दने, welches beides bei der gewöhnlichen Verwechselung von त und न nur Corruption von कूर्दते ist.

774) S. 172, Str. 67, eig. 68. Ich lese mit den hamburger Handschriften im ersten Halbvers उष्मापि statt उष्मा हि. Vgl. Hitopadeśa, I, 121. Doch hat die berliner Handschrift, obgleich im Uebrigen sehr variirend, hier wie Kosegarten. — Bezüglich des Gedankens, daß der Besitz eines Schatzes dem Besitzer Muth, selbst Uebermuth bringt, vgl. man Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, XVIII, 39, und Einleit. §. 125.

775) S. 172, Str. 68, eig. 69. Da Kos., S. 122, I शण्डिलीमातुः entschieden zusammengesetzt ist, so ist auch hier Zusammensetzung anzunehmen. Denn शण्डिली ist das regelrechte Femininum von शाण्डिल्य, der Gotrabildung von शण्डिल (Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritspr., §. 443; Pânini, IV, 1, 105, gaṇa गर्गे, vgl. Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 688; Pânini, IV, 1, 16, Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 686, 2; Pânini, VI, 4, 150). Diese Zusammensetzung ist also als eine Karmadhâraja-Zusammensetzung anzusehen, „eine Mutter aus dem Stamme des Sandila"; „Mutter" ist demnach so viel als „Alte". Vgl. über ñe Einleit., §. 124.

776) S. 172, Kos., 119, 1. उत्तरायण „die scheinbare Bewegung der Sonne nach Norden". Das Fest derselben fällt um die Zeit des Wintersolstitium; vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 570.

777) S. 173, Kos., S. 119, 4. भर्त्से geht nach der 10. Gent.-Klasse, sodaß Kosegarten's Lesart gegen die Grammatik verstößt; ich gebe daher der hamburger °दं निर्भर्त्स्येदमाह den Vorzug.

778) S. 173, Kos., 119, 6. Die berliner Handschrift hat unzweifelhaft richtiger अपि च als Einführung einer Strophe und das folgende in einem Slokas, dessen disjecta membra auch noch in Kosegarten's Text zu erkennen sind. Er lautet:

न मया तव हस्तायं प्राप्य लब्धं क्व चित्सुखम् ।
नास्वादितं च मिष्टान्नं का कथा भूषणादिषु ॥

„Seitdem ich deiner Hand Spitze berührt, ward keine Freude mir: nicht ein einz'ger Leckerbissen, geschweige Schmuck und Aehnliches!"

777) S. 173, Str. 72, eig. 73. Im ersten Halbvers corrigire man mit den hamburger Handschriften (die berliner hat diese Strophe nicht) **महिम्नां** Der zweite Halbvers ist doppelsinnig und konnte von mir nur durch doppelte Uebersetzung wiedergegeben werden. **गोप्तृ निधीनां** wörtlich: „der Hüter der Schätze" bezeichnet den Geizhals, der seine Schätze verbirgt (vgl. die fünfte Erzählung von Dhanagupta S. 197), und zugleich den Gott des Reichthums. **महेश्वर** bedeutet einmal **महऽईश्वर** „den Opferherrn" als denjenigen, welcher oft opfern läßt und beim Opfer reiche Geschenke macht, andererseits **महाऽईश्वर** als Namen des Siva, eigentlich „der große Herr".

778) S. 173, Str. 73, eig. 74. Die erste Hälfte dieser Strophe ist doppelsinnig, was ich nur durch zweifache Uebersetzung wiedergeben konnte. Man verbinde im ersten Halbverse **सदादान°** zu einem Wort. Die frommen buddhistischen Könige gaben oft ihren ganzen Schatz in Almosen aus.

779) S. 173, Str. 74, eig. 75. Für **घट** will Böhtlingk (Sanskrit-Wörterbuch unter **अदान**) **धट** lesen. Dazu passen aber die Epitheta **सुशील** und **सुवृत्त** nicht. — Gaben ist das eine Mal in activem, das andre Mal in passivem Sinn zu nehmen. In den hamburger Handschriften und in der berliner fehlt diese Strophe.

780) S. 174, Str. 75, eig. 76. Die erste Hälfte des zweiten Halbverses ist doppelsinnig und konnte von mir nur durch zweifache Uebersetzung wiedergegeben werden.

781) S. 174, Koſ., 119, 25. Man corrigire **°भूते°**.

782) S. 174, Str. 77, eig. 78. Vgl. V, 20.

783) S. 174. Vgl. die zweite Erzählung im ersten Buch, S. 21.

784) S. 174. Namen barbarischer Volksstämme in Indien.

785) S. 174, Kos., S. 120, 8. Wegen अस्ति (vgl. Anm. 361) folge ich der Lesart der hamburger Handschriften पुलिंदः पापर्द्धि कर्तुं प्रस्थितः ohne स च und ohne वनं प्रति.

786) S. 174, Kos., 120, 10. Man verbinde दृष्ट्वाकर्ण° (Mittheilung von Böhtlingk).

787) S. 175, Str. 79. eig. 80. Vgl. oben Str. 18.

788) S. 175, Kos., 121, 2. Man lese mit den hamburger Handschriften und der berliner विदार्य.

789) S. 175, Str. 82, eig. 83. Hitopadesa, Einleitung 26. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften.

790) S. 175, Kos., 121, 11. Daß Kosegarten's Lesart लुण्ठयित्वा „enthülsen" bedeuten könne, glaube ich kaum; s. bei Westergaard die Bedeutungen von लुण्ठ् X, I; auch die Bedeutungen der daraus abgeleiteten Nomina sprechen nicht dafür, denn diese geben alle von „sich bewegen" aus. Die hamburger Handschriften haben statt der bei Kosegarten erscheinenden Ableitungen von लुञ्च् stets entsprechende von लुञ्च् (so S. 118, dist. 68; S. 121, 17; 19; 22; 24; in Zeile 13 H विलुंठ्य, wo J विलुंच्य, augenscheinlich nur Fehler, wie die andern Stellen zeigen). Da लुञ्च्, I, X die Bedeutung „rauben" hat, so ist die „seiner Hülse berauben" nach derselben Analogie daraus hervorgegangen, wie bei लुञ्च्, welchem die Grammatiker auch nur die Bedeutung „wegführen" geben, womit die sonst belegte „ausreißen" und die in den angeführten Stellen hervortretende „abrupfen, enthülsen" zusammenhängt; vgl. auch russisch luschtschitj „aushülsen". लुञ्च् und लुञ्च् scheinen demnach in diesem Gebrauch synonym und bei Kosegarten ist statt लुण्ठयित्वा zu corrigiren: लुञ्चयित्वा. Wegen der Bedeutung „enthülsen" vgl. man Kalilah und Dimnah (übers. von Wolff, I, S. 161).

791) S. 176, Kos., 121, 13. Man corrigire nach den ham-

burger Handschriften und der berliner **मूर्यातपे** (sie haben mit der gewöhnlichen Verlesung **°यातप**, jedoch auch a. a. Varianten).

792) S. 176, Kol., 121, 24. Man corrigire nach der berliner Handschrift **लुञ्चिता अलुञ्चितैः**. Die hamburger weichen ganz ab, insbesondere haben sie (statt **सुतः कामन्दकिराह**) **पुचेण कामन्दकिगास्त्रदृष्ट्या व्याहृतं** „von dem Sohne wurde in Folge seiner Kenntniß des Handbuchs des Kamandaka (oder „nachdem er in das Handbuch des Kamandaka geblickt hatte) gesagt". Ich glaube, daß hierin das Richtige liegt: es bezieht sich wol auf den Kāmand. Nītis., aus welchem so viele Stellen sowol im Pantschatantra als Hitopadeça entlehnt sind. Kamandaka erscheint Weber, berliner Handschriften, 57, wo Kamandaka so zu ändern ist, wie auch von Weber im Index angedeutet ist: vgl. auch Daça-Kumāra-Carita, 16, 2: Mahābhārata, III, S. 525, Vers 4535, und Anm. zu Einleit., Strophe 2.

793) S. 176, Kol., 122, 6. Man corrigire **तामचूड**

794) S. 177, Kol., 122, 11. Ich lese mit den hamburger Handschriften **प्रवोद्धव्यं**: ebenso hat im Wesentlichen die berliner, nämlich **प्रबोधव्यं**, wo **ध** in **द्ध** zu corrigiren.

795) S. 177, Str. 84, cig. 85. Ein Goldgewicht.

796) S. 177, Str. 85, cig. 86. Die hamburger Handschriften und die berliner haben hier, und letztere auch in einer jedoch mehrfach variirenten Repetition dieser Strophe beidemal **प्रत्यक्पटे°** und so glaube ich statt **प्रत्युत् पटे** (wie Kosegarten hat) zu lesen: wollte man letztere Lesart erhalten, so würde sie auf jeden Fall in ein Wort zu schreiben sein.

797) S. 178, Str. 86, cig. 87. Die hamburger Handschriften haben im zweiten Halbvers **पर्यस्त** statt **पर्यन्त**, was ich vorziehe: vgl. jedoch Paddhati bei Böhtlingk. Mit deren **कृपान्तः** stimmen auch die hamburger Handschriften, und die berliner hat wenigstens ebenfalls **°न्तः** statt **तं**.

798) S. 178, Str. 88, cig. 89. S. Bhartrihari, II, 82 B.

(II, 25, Häberlin): Çuka-saptati, 6. Nacht (petersburger Handschrift, Bl. 13[b]). In den hamburger Handschriften fehlt diese Strophe. °तत्पिशि° in c ist in ein Wort zu schreiben. In d hat die berliner Handschrift स्वस्था तिष्ठत mit gestrichenem ि hinter स्वस्था fehlt म्, aber nur weil es wol, wie hier so oft, in einer der ältern Handschriften, aus welcher diese stets, durch : bezeichnet oder ausgelassen war: es ist demnach unbedenklich स्वस्थास्तिष्ठत zu schreiben, wie auch Bhartrihari hat.

[799]) S. 178, Kos., S. 123, 18. Man corrigire निर्विशङ्कः (die berliner hat निः शंकः).

[800]) S. 179, Str. 89, cig. 90. परा भवति ist in ein Wort zu schreiben (wegen यद्, Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 127, 2, 7); dann lese ich mit den hamburger Handschriften im ersten Halbvers °भवति सज्जनान्।

[801]) S. 179, Str. 90, cig. 91. Hitopadeça, I, 116.

[802]) S. 179, Str. 91, cig. 92. Der erste Halbvers = I, 263; III, 46. Im zweiten ist नाम धारकः in ein Wort zu schreiben.

[803]) S. 180, Str. 92, cig. 93. Hitopadeça, I, 117.

[804]) S. 180, Str. 97, cig. 98. Man schreibe निष्प्रतापा (Benfey, Vollst. Gramm. der Sanskritsprache, §. 48, 2); मन्यन्ति ist gegen Grammatik, aber durch Metrum geschützt.

[805]) S. 181, Str. 101, cig. 102. Vgl. Tschânakja bei Häberlin, Anthol. sanscr., S. 321, 100.

[806]) S. 181, Str. 102, cig. 103. Vgl. Saptaratna, 4, bei Häberlin, S. 6; Vânarjashṭaka, 8, bei Häberlin, S. 243, und Paddhati bei Böhtlingk. Danach lese ich (vgl. Böhtlingk) सारसाः im ersten Viertelvers (statt सारिवाः), वनान्तं im zweiten (statt वनान्तरं, welches gegen Metrum); स्वार्थवशाज्जनो im vierten (statt स्वार्थवचाज्जनो) und कस्यास्ति को (statt des unmetrischen न कस्य को). — In den hamburger Handschriften und der berliner fehlt diese Strophe.

807) S. 181, Str. 103, cig. 104. Im zweiten Halbvers lese ich statt **नानुष्ठानैः** blos **अनुष्ठानैः** und stütze mich dabei auf die arabische Bearbeitung, welche bei Wolff. S. 166, 15, so bedeutend sie auch abweicht, doch mit Sicherheit erkennen läßt, daß sie diese Strophe mit Varianten wiedergibt. Unter den Varianten ist **अनुष्ठानैः** deutlich nachzuweisen. Im ersten Halbvers möchte ich **व्यवयन्तः** lesen, doch ist es nicht nothwendig. — Den Vergleich betreffend so wird angenommen, daß eine Witwe sich nach Liebe zurücksehne, aber ihre Keuschheit hält sie ab, die Befriedigung ihrer Wünsche zu suchen. Eine Wiederverheirathung einer Witwe ist bekanntlich in Indien selbst jetzt noch, trotz von Seiten der Engländer darauf gesetzter Prämien, fast unerhört.

808) S. 181, Str. 104, cig. 105. Man corrigire mit den hamburger Handschriften im ersten Halbvers **°मानकं**.

809) S. 181, Str. 106, cig. 107. **कपर्दिकाः** ist wol in **कपर्दकाः** zu ändern, wie Hitopadeśa, 115, 2. Denn **कपर्द** ist Masculinum; auch kennt Wilson's Dictionary nur **कपर्दक**.

810) S. 182, Str. 108, cig. 109. Mit Koiegarten's Lesart im zweiten Halbverse, **दीपस्त्वापच्छायेव** „wie eine schattenlose Lichtbettstelle" kann ich keinen Sinn verbinden; auch die hamburger Handschriften, obgleich variirend, scheinen mir keine ausreichende Hülfe zu gewähren; in der berliner fehlt diese Strophe. Ich übersetze als ob **दीपस्योर्ध्वपच्छायेव** stände und nehme **अपच्छाया** in der Bedeutung „lichtlos" = „zum Brennen unbrauchbar", würde jedoch natürlich nicht wagen, diese Veränderung in den Text zu setzen. Vielmehr vermuthe ich, daß eher etwas stehn müsse, was das was man von einem Docht abputzt bezeichnet, kann aber kein hierher passendes Femininum (denn ein solches müßte es, wie **°येव** zeigt, wol unzweifelhaft sein) errathen. Vgl. übrigens Str. 109 (110) a.

811) S. 182, Str. 112, cig. 113. S. I, 220.

812) S. 182, Kol., S. 127, 3. Die hamburger Handschrift J

hat आयुःशेषतया wie sonst gewöhnlich, daher es auch hier statt आयुश्शे° zu schreiben. Visarga wird oft ausgelassen, s. die unkritische Regel in Wilson's Dictionary, Pref. XLII.

813) S. 182, Kos., S. 127, 4. Was hier folgt, von उक्तं च an bis Kos., S. 130, 25 °ब्रवीत् । haben die hamburger nicht, wol aber die berliner Handschrift.

814) S. 182, Str. 113, cfq. 114. Man schreibe न हि getrennt, wie Strophe 114 (115), und 117 (118).

815) S. 183, Kos., 127, 11. Man corrigire तद्दृष्ट्वा.

816) S. 183, Kos., S. 127, 22. Man lese °अभिनव° statt °अभिनय, wie schon Böhtlingk-Roth in ihrem Sanskrit-Wörterbuche corrigiren.

817) S. 184. Das ist der Gott der Liebe.

818) S. 184, Kos., S. 128, 5. Man corrigire भणितं, wie auch die berliner Handschrift hat.

819) S. 184, Str. 115. Man lese in b पुमाञ्जीवके.

820) S. 185, Kos., 128, 20. Man schreibe पानाच्छादन°.

821) S. 185, Kos., 128, 22. Man corrigire भर्ता: auch möchte wol °वज्रे statt °वज्र्ये zu schreiben sein.

822) S. 187, Kos., 129, 7. 130, 15. Man schreibe दृश्वा.

823) S. 187, Kos., 130, 5. Man schreibe प्राणसंशया°.

824) S. 187, Kos., 130, 6. Die berliner Handschrift (149ª) hat auch वार्त्ताव्यतिकरेण (wie Kosegarten in Z. 7, wo man so corrigire), wol richtiger.

825) S. 188, Kos., 130, 17. Man corrigire सवलिं.

826) S. 188, Str. 118, cfq. 119. Der zweite Halbvers fehlt in den hamburger Handschriften (s. Anm. 827.), in der berliner die ganze Strophe.

827) S. 188, Str. 119, cfq. 120. Der erste Halbvers fehlt in den hamburger Handschriften (s. Anm. 826.), in der berliner die ganze Strophe.

[828]) S. 189, Str. 121, eig. 122. Hitopadesa, I, 65: Tschânakja bei Häberlin, 314, 23: Mahâbhârata, XII, 5297.

[829]) S. 189, Str. 122, eig. 123. Hitopadesa, I, 169 (wo diese Strophe bei Galanos fehlt). Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften. Man verbinde किंचित् mit dem folgenden zu einem Worte, wie Böhtlingk bemerkt. Die berliner Handschrift (152[b]) liest (statt सिद्धमन्नं च) नववसांसि, wovon Hitopadesa nur Corruption: es ist entschieden besser als Kosegarten's Text. Daher ich danach übersetzt habe.

[830]) S. 189, Kos., 131, 19. Man corrigire धनस्पृहां

[831]) S. 189, Str. 124, eig. 125. S. I, 449.

[832]) S. 189, Str. 126, eig. 127. S. I, 179

[833]) S. 189, Str. 127, eig. 128. Ich lese mit den hamburger Handschriften यानि (statt याति) im ersten Halbvers, und तानि (statt याति) im zweiten Halbvers. Die Befreiung, nach welcher der indische Weise strebt, ist die von der Seelenwanderung, die ewige Ruhe in der Identificirung mit und der Absorption von dem Alleins nach brahmanischer, dem Nichts nach buddhistischer Anschauung.

[834]) S. 190, Str. 129, eig. 130. S. II, 56. Die hamburger Handschriften haben statt dieser Strophe I, 22.

[835]) S. 190, Str. 131, eig. 132. सोमिल ist eigentlich eine Mitleid ausdrückende Diminutivform von सोमदत्त „vom Soma (Mond) gegeben" (Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 561: Pânini, V, 3, 79. 83) und dazu ist noch das diminutivische क getreten (Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 551: Pânini, V, 3, 81). Hier ist es aber ohne weiteres Eigennamen, jedoch augenscheinlich in Uebereinstimmung mit des Helden trauriger Geschichte gewählt.

[836]) S. 191, Str. 132, eig. 133. Man lese mit den hamburger Handschriften im vierten Viertelvers तिष्ठते: vgl. Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 790: Pânini, I, 3, 26. In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe.

837) S. 191, Str. 133, cig. 134. S. II, 11.

838) S. 191, Str. 134, cig. 135, und 135, cig. 136. Im zweiten Halbvers von 134, cig. 135, ist auf jeden Fall **तथा** statt **यथा** zu schreiben und so finde ich jetzt auch in der berliner Handschrift; die hamburger haben statt dessen das synonyme **एवं**. In welchem Sinn „That" und „Thäter" zu nehmen ist, zeigt die Erzählung selbst, in welcher beide personificirt auftreten. Der „Thäter" ist die Personification der Thätigkeit in dem eben existirenden Leben, die „That" die Personification der Werke, welche in den vorhergegangenen Existenzen von einer Persönlichkeit vollzogen sind und deren oder des Vertreters derselben Zustände in den nachfolgenden Existenzen bedingen. „That" ist also in Bezug auf eine bestimmte Existenz wesentlich identisch mit dem (— jedoch selbst verdienten —) Schicksal und Thäter mit der darin hervortretenden Thätigkeit des Individuums; vgl. noch Spence Hardy, Manual of Budhism, 445; Köppen, Rel. des Buddha, 284. 301.

839) S. 192, Str. 139, cig. 140. Hitopadeśa, Prooem., 35, und Paddhati bei Böhtlingk. Die Umstellung im zweiten Halbvers haben, wie Hitopadeśa und die Paddhati, auch die hamburger Handschriften.

840) S. 192, Str. 140, cig. 141. Der Gegensatz zwischen „Schicksal" (daiva) und „Thatkraft" (paurusha) wird oft hervorgehoben: Yâjńavalkya, I, 348; Hitopadeśa, Prooem., 31; Mahâbhârata, XII, 5215; XIII, 301; Bhartrihari, II, 85 B. (= 59 Häberlin); Kâmand. Nitis., XI, 39, wo zu corrigiren **पुमांसचानुपा°**; vgl. den Auszug aus der Sinhâsanadvâtrinçat im Hindui bei Garcin de Tassy, Hist. de la litter. Hind. et Hindoust., II, 300; oben Einleit. §. 221.

841) S. 192, Kośa., 134, 2. Das heutige Burdwan.

842) S. 192, Kośa., 134, 7 und 9. Vgl. Anm. 838.

843) S. 192, Kośa., 134, 8. Da die berliner Handschrift **आच्छादन** hat, so ziehe ich dieses, als das gewöhnlichere Wort vor.

844) S. 192, Kośa., 134, 14. Ich übersetze nach der Lesart

der hamburger Handschriften **व्यर्थश्रमो नकिञ्चनः कथं**. Wegen **नकिञ्चन** bemerke ich, daß es identisch mit **अकिञ्चन**, wegen dessen man vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterb. u. d. W., und meine Vollst. Gramm. ꝛc., §. 666. 554, VI; die berliner Handschrift hat **न किंचिन्न कथं**.

845) S. 193, Kol., 134, 14. **अर्धपथिन्** ist zwar gegen den vorwaltenden Gebrauch (Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 624; Pânini, V, 4, 74; vgl. jedoch die Anm. zu meiner Vollst. Gramm. ꝛc. a. a. O., und Pânini, VI, 2, 197 und Commentar dazu).

846) S. 193, Kol., 134, 24. Man corrigire **°यन्नः**.

847) S. 193, Kol., 134, 25. Böhtlingk-Roth unter **अनु इष्** verbessern **अन्विष्यति**. Es ist aber mit der berliner Handschrift **अन्वेषयति** zu lesen. Die hamburger haben ein Synonym.

848) S. 193, Kol., 135, 3. **°नमुद्दृत्य** ist wol nur Druckfehler für **°नमुद्दृत्य**, vgl. **धृतम**, 118, 9 und die Nomina **उद्धार उद्धरण**. Die hamburger H hat **उद्दत्य**, was nur Schreibfehler: J dagegen hat **उद्धृय्य**, was augenscheinlich Fehler für **उद्धृय**, welches das passendste Wort ist und auch in der berliner erscheint.

849) S. 193, Kol., 135, 8. Die Volksreligion der Inder nimmt den Selbstmord für ein Selbstopfer, durch dessen Darbringung man sich die Gnade der Götter erwirbt.

850) S. 194, Str. 141, cig. 142. Ich habe im zweiten Halbvers **या न वेश्येव** zu einem Worte **यानवेश्येव** verbunden und **यान** „Gang" in der Bedeutung „Weg, Gasse" genommen. Außerdem lese ich nach den hamburger (in der berliner fehlt diese Strophe) im zweiten Halbvers **सामान्यपथिकैरपि भुज्यते**. Der Sinn ist „Was ist ein Glück, welches einem weiter keinen Genuß gewährt, als den der gewöhnlichste Mensch hat", nämlich hier „Nahrung und Kleidung". — Dieselbe Strophe erscheint in der Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

851) S. 195, Str. 144, cig. 145. Hitopadeça, I, 205. Vish-

nakṣa, 63; bei Häberlin, S. 317; bei Höfer, Sanskrit-Lesebuch, 73; s. Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

852) S. 195, Kol., 136, 12. Man verbinde यत्किंचि° in ein Wort.

853) S. 195, Str. 145, cig. 146. S. 1, 31. Man corrigire wie dort कुनदिका, wie auch die hamburger J hier hat.

854) S. 195, Str. 146, cig. 147. Ich überſetze nach den hamburger Handſchriften, welche im zweiten Halbvers leſen श्रीरचला ध्रुवं.

855) S. 195, Str. 148, cig. 149. Fraglich, ob von mir richtig überſetzt. Die beiden hamburger haben ſtatt der Arvâ-Strophe einen jedoch nicht ganz fehlerloſen Sloka und einige Varianten. In der berliner Handſchrift fehlt dieſe Strophe.

856) S. 196, Str. 149, cig. 150. Der Vogel Tschâtaka lebt nach indiſcher Anſicht nur von Regentropfen. Wenn तुङ्गिमान richtig iſt, ſo kann तुङ्गि oder तुङ्गिन् nur weſentlich dieſelbe Bedeutung haben, wie तुङ्ग, doch iſt dies vielleicht ſtatt jenes aufzunehmen.

857) S. 196, Kol., 137, 2. Man corrigire तत्.

858) S. 197, Kol., 138, 4. Man corrigire mit der berliner Handſchrift मन्वयेते.

859) S. 198, Kol., 138, 8. विसूचिका fehlt in den mir zugänglichen lexikaliſchen Hülfsmitteln, ich habe es, nach Analogie von शूल „Spieß, Nadel, (ſtechende) Kolik", mit सूचि „Nadel" in Verbindung gebracht und vom Verbum सूच् abgeleitet (vgl. wegen der Bildung von Krankheitsnamen durch ड्का Benfey, Vollſt. Gramm. ꝛc., §. 558, IV; Pânini, V, 2, 81). Für meine Deutung ſpricht, daß die hamburger Handſchriften, welche hier ziemlich ſtark abweichen, छर्दि „Erbrechen" ſtatt deſſen haben. Durch das Faſten muß Dhanagupta das Eſſen, welches er gegen ſein Schickſal dem Somilaka gegeben hat, wieder ſich ſelbſt abſparen.

860) S. 198, Kol., S. 138, 17. Man corrigire **बहुवित्तं**, wie auch die hamburger Handschriften haben.

861) S. 198, Kol., S. 138, 18. Man corrigire **तदृष्ट्वा**.

862) S. 199, Str. 156, eig. 157. Vgl. Hitopadeśa, I, 149. Der Satz erinnert so sehr an Aesop 188, Fur., daß man fast glauben sollte, daß diese Fabel in Indien bekannt gewesen sei: vgl. jedoch Einleit., §. 130.

863) S. 199, Str. 157, eig. 158. Hitopadeśa, I, 147, wo Galanos **कारणं**, wie im Pantschatantra gelesen zu haben scheint. Der berliner Codex des Pantschatantra, welcher diese Strophe im ersten Buch (Bl. 6ª) hat, liest dagegen wie der Hitopadeśa **रक्षणं**, wonach ich daher übersetze.

864) S. 199, Str. 158, eig. 159. S. Paddhati bei Böhtlingk. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften und der berliner.

865) S. 199, Str. 159, eig. 160. Bhartrihari, II, 35 B. (63 Häberlin) und Paddhati bei Böhtlingk.

866) S. 199, Kol., 139, 13. Man corrigire **कर्तव्यं**.

867) S. 199, Str. 161, eig. 162. Man corrigire **पवनं** im ersten Viertelvers (statt **पचनं**), wie schon Böhtlingk bemerkt. In den hamburger Handschriften und der berliner fehlt diese Strophe. S. Paddhati bei Böhtlingk.

868) S. 199, Str. 162, eig. 163. Hitopadeśa, I, 136. Man corrigire im ersten Halbvers **संतोषामृत°**, wie auch die berliner und die hamburger, Hitopadeśa und Paddhati bei Böhtlingk haben.

869) S. 200, Str. 167, eig. 168. S. Hitopadeśa, I, 173. Mahâbhârata, III, 95.

870) S. 200, Str. 169, eig. 170. Der Stier ist dem Gott Śiva heilig. Der Schluß ist doppelsinnig, daher der eine Sinn von mir eingeklammert.

871) S. 200, Str. 170, eig. 171. S. Bhartrihari, Nachtrag (B., S. 72) 14, und Bhartrihari, II, 83 B. (26 Häberlin).

872) S. 200, Str. 171, eig. 172. S. Hitopadeśa, Commentar, S. 94: Çukasaptati 22. und 72. Nacht (petersburger Handschrift,

Bl. 30[b] und 73[b]); Rámáyana, herausg. von Gorr., III, XLI, 1 (Bv. III, S. 164); Paddhati bei Böhtlingk. Man corrigire **वक्ता** im zweiten Halbvers: **दुर्लभः** haben auch die hamburger Handschriften und die berliner (Bl. 64[b]), sowie die Çukasaptati.

[873]) S. 200, Str. 172, cig. 173. Man corrigire mit den hamburger Handschriften im zweiten Halbvers **धारकाः** und verbinde es mit **नाम°** zu einem Wort.

[874]) S. 201, Kos., 140, 25. **आशयम्** ist die Lesart der berliner Handschrift, die hamburger weichen ab. Sie gibt Sinn, doch zweifle ich ob sie richtig. Ich vermuthe, daß sich **आश्रयम्** „Zuflucht" als richtige ergeben wird. Zwischen diesen beiden Wörtern findet häufig Verwechselung statt.

[875]) S. 201, Kos., S. 141, 4. Die hamburger Handschriften lesen **प्रभूतोद्भस उद्भांत°** und ich glaube, daß die nachfolgende Strophe sehr für die Richtigkeit dieser Lesart spricht.

[876]) S. 201, Kos., S. 141, 5. Man corrigire **एषः**, wie auch die hamburger Handschriften haben.

[877]) S. 201, Kos., S. 141, 6. Man corrigire **वेति** (für **चेति**).

[878]) S. 201, Kos., S. 141, 10. S. Anm. 753. zu S. 114, 7.

[879]) S. 201, Str. 175, cig. 176. S. Paddhati bei Böhtlingk.

[880]) S. 201, Str. 176, cig. 177. Man corrigire im zweiten Halbvers **कां — दक्षिणाम्** mit den hamburger und der Paddhati bei Böhtlingk.

[881]) S. 202, Kos., S. 142, 3. Man corrigire **चिचाङ्गो**.

[882]) S. 202, Kos., S. 142, 5. Man corrigire **उताहो**, wie auch die hamburger Handschriften haben.

[883]) S. 202, Kos., S. 142, 12. Man corrigire **कुच चित् तं**.

[884]) S. 202, Str. 179, cig. 180. Die Strophe fehlt in der berliner Handschrift und ist stark corrumpirt in den hamburger. Der Gedanke ist ganz ungrammatisch ausgedrückt.

[885]) S. 203, Str. 181, cig. 182. Man corrigire **दुरुक्तं**.

[886]) S. 203, Str. 182, cig. 183. Ich lese im zweiten Halb-

vers mit den hamburger Handschriften **तरत्या°** ſtatt **हरत्या°**. In der berliner fehlt dieſe Strophe.

887) S. 203, Str. 183, eig. 184. Nach indiſcher und auch ſonſt vorkommender Anſicht wird dem Menſchen ſchon bei ſeiner Geburt ſein Schickſal auf die Stirn geſchrieben.

888) S. 203, Kol., 143, 24. Man ſchreibe **°वार्त्ता**.

889) S. 204, Str. 185, eig. 186. Im erſten Halbvers corrigire man **भवादृशैः**, wie auch die berliner Handſchrift hat. Dieſe Strophe fehlt in den hamburger Handſchriften.

890) S. 204, Kol., 144, 13. Ich leſe mit der berliner Handſchrift (166b) **शरासनपाणि°**. Die hamburger weichen ſtark ab.

891) S. 204, Kol., S. 144, 14. Vgl. Hitopadeſa, S. 35, 12.

892) S. 204, Str. 186, eig. 187. Dieſe Strophe fehlt in den hamburger Handſchriften. Man vgl. Strophe 131. (eig. 132) und leſe, wie dort emendirt, **तिष्ठते**. vgl. Anm. 836. Corrigire auch **दत्तमुप°**.

893) S. 204, Kol., S. 144, 25. Man corrigire **पर्यदे°** und leſe beide mal **कर्षं** mit den hamburger Handſchriften.

894) S. 204, Str. 187, eig. 188. Hitopadeſa, I, 198.

895) S. 205, Str. 189, eig. 190. Ich leſe **यच्चापत्सु**, wie auch die berliner Handſchrift beſtätigt. „Stamm“ iſt doppelſinnig „Holz und Familie“. Dieſe Strophe fehlt in den hamburger Handſchriften.

896) S. 205, Str. 190, eig. 191. Hitopadeſa, I, 200; Paddhati bei Böhtlingk. Dieſe Strophe fehlt in den hamburger Handſchriften.

897) S. 205, Kol., S. 145, 10. Die hamburger haben **इव** hinter **विश्राम** — **तत्कथं** ſchreibe man in ein Wort.

898) S. 205, Str. 192, eig. 193. Vgl. Hitopadeſa, I, 202. Man corrigire **°भङ्गुराः**. Dieſe Strophe fehlt in den hamburger Handſchriften und variirt ſtark in der berliner.

899) S. 205, Str. 193, eig. 194. S. IV, 66; vgl. II, 187. Ich leſe mit den hamburger Handſchriften und der berliner (167b) **°हृणमन्नक्षये** (ſtatt **°हृणं धनक्षये**). Für **दीव्यति** iſt wol

ſicher **दीप्यति** zu leſen: Paraſmaipadam wegen Metrum. IV, 66, und die hamburger haben ſtatt deſſen **वर्द्धति**.

[900]) S. 206, Str. 194, cig. 195. Man corrigire **सृष्टं**, wie auch die hamburger Handſchrift J und die berliner hat: H hat fehlerhaft **स्पृष्टं**.

[901]) S. 206, Koſ., S. 146. 13. **लिखयिष्यामि** iſt gegen Grammatik; die hamburger haben **लिखामि**.

[902]) S. 206, Koſ., S. 146. 16. **पाशानि** iſt gegen Grammatik, da **पाश** nur Masculinum. Die hamburger Handſchriften haben **दर्भमयावेष्टनानि** (vgl. bei Koſ., 147. 2 **दर्भवेष्टन**) und mir ſcheint jemand dafür das bekanntere homonyme **पाश** ſubſtituirt zu haben, aus Unkunde irrig im Neutrum.

[903]) S. 206, Koſ., 146. 21. Man ſtreiche mit den hamburger Handſchriften **न** hinter **°ष्ठिते**: vielleicht iſt es jedoch in **स** zu ändern.

[904]) S. 207, Koſ., 146. 25. Man corrigire **सुयन्त्रितत्वात**.

[905]) S. 207, Koſ., 147. 3. Man corrigire **पत्वलं**.

[906]) S. 207, Koſ., 147. 6. Man ſchreibe **तचोपविश्येमे**: die hamburger haben **उपविष्टः**.

[907]) S. 207, Str. 199. 200, cig. 200. Denn es iſt nur eine Strophe im Metrum Çardûlavikridita. 4×19 Silben. Im vierten Viertelvers folge ich den hamburger Handſchriften, welche **कृतांत कुरु भो तचापि सज्जो स्यहं**. Die Koſegarten'ſche Lesart iſt eine corrumpirte. In der berliner Handſchrift fehlt dieſe Strophe.

[908]) S. 208. Die Handſchrift hat **प्रत्युपकारी समर्थः**, welches in **°कारसम°** zu ändern iſt.

[909]) S. 208. Ich habe in meiner Abſchrift **सहितो मंम**, wofür **मम** zu leſen; dann hat die Handſchrift **नीचजनःसंसर्गः**, wo **°नसंसर्गः** zu leſen.

910) S. 208. Diese Erzählung hat schon Weber in den Ind. Stud., III, 371 fg. abdrucken lassen.

911) S. 208. Die Handschrift hat उच्छजनपद°, wofür उत्सज° zu lesen: die Verwechselung zwischen त्स und च्छ ist nicht selten, sie beruht auf der Aehnlichkeit der Aussprache (vgl. z. B. die Variante der hamburger H in Strophe 198, cig. 199, wo H उच्छाह statt उत्साह).

912) S. 208. Die Handschrift hat वेस्म°, in वेश्म zu ändern, wie auch von Weber geschehen.

913) S. 208. Die Handschrift hat याद्य, zu ändern in खाद्य, wie auch von Weber geschehen.

914) S. 208. Man trenne in Weber's Abdruck yathà kàlo°.

915) S. 209. Die Handschrift hat nur जीशेषा, welches Weber in जीवशेषा verändert: ich schreibe wie Kosegarten, 51, 11 वीजशेषा (vgl. weiterhin वीजावशेषा und Kosegarten, 200, 12 वीजमात्रमपि नावशिष्टम्).

916) S. 209. Die Handschrift hat im zweiten Halbverse सहत्रपि, welches nach Pancatantra, III, 80 in हसन्नपि zu ändern: vgl. auch Hitopadeśa, III, 14 (wo Galanos die Lesweise des Pantschatantra vor sich hatte), Paddhati bei Böhtlingk zu III, 80: Rámáyana, II, xxvi, 35 Schl.

917) S. 209. Die Handschrift hat अभांतरे, welches schon Weber in अचांतरे verändert hat.

918) S. 209. Die Handschrift hat करणीयानापा°, welches करणीयो नाप° oder, wie von Weber, करणीयेनोप° gelesen werden muß. Beides scheint mir keinen Sinn zu gewähren; ich glaube daß hinter ाया noch ein ा ausfiel und lese करणीयो नोपा°, wo dann, wie so oft, न (für नः) उपा° fälschlich contrahirt ist, sodaß zu schreiben ist °णीयो न उपाय° und eine wörtliche Uebersetzung lauten würde: es ist ein von (oder „für") uns anzuwendendes Hülfsmittel zu ersinnen".

919) S. 209. Die Handschrift hat कतिपये तिगता°, wo भिगता° zu lesen, wie schon von Weber verbessert.

920) S. 209. Die Handschrift hat यास्यधस्ततो, natürlich in यास्यथ ततो zu ändern.

921) S. 209. Die Handschrift hat वीजावशेषा, wo nur व in व zu ändern (vgl oben Anm. 915.); ich bemerke dies wegen Weber.

922) S. 209. Nach der Grammatik muß upa vad Atmanepadam sein (Benfey, Vollst. Grammatik ꝛc., §. 789, V, 790; Pânini, I, 3, 47); die Handschrift hat zwar वदंति, ich glaube aber daß man वदंते ändern darf.

923) S. 209. Man trenne bei Weber vâri bandhanaû.

924) S. 209. Man corrigire bei Weber tân mûsh°.

925) S. 210. Die Handschrift hat रज्जूंश्च: es ist aber Femininum, also der Anusvâra zu streichen.

926) S. 210. Die Handschrift hat वेस्म, in वेश्म zu ändern.

927) S. 210. Die Handschrift hat अपनयतुं भवान्, wo natürlich °तु भ° zu ändern.

928) S. 210. Die Handschrift hat hier und weiterhin शण्टु statt शिण्टु.

929) S. 211. Die Handschrift hat hier अजसा statt अंजसा, sogleich darauf aber das Richtige.

930) S. 211. Die Handschrift hat उर्ध्वगत्या, in ऊर्ध्वग° zu ändern.

931) S. 211. Die Handschrift hat वीक्ष्यमाणास्ति°, zu ändern वीक्षम°.

932) S. 211. Die Handschrift hat क्रीडमाचंयोग्य, wo °माचयो° zu ändern.

933) S. 211. Die Handschrift hat मां चात्यंगोद्वर्त्तन°, wo entweder चाप्यंगो° oder चात्यंतो° zu schreiben ist: ich habe übersetzt als ob Letzteres stände.

934) S. 211. Die Handschrift hat अंतपुरिकजनस्य, wofür अंतःपुरि° zu lesen.

935) S. 211. Die Handschrift hat °नय°, wofür ich °नयन° lese.

936) S. 211. Die Handschrift hat hier यथा वातविधूतस्य &c., dagegen in der nachher folgenden Repetition यथो वातवृष्ट्यवधूतस्य, und so ist auch hier zu lesen.

937) S. 211. Die Handschrift hat राजपुच केनेद°, wofür °पुचः के° zu lesen.

938) S. 212. Die Handschrift hat मदौत्यादिकं, ich lese मदोत्यादिकं.

939) S. 212. Die Handschrift hat सो राज° (wo स zu corrigiren), und निश्चिक्राम, wo निश्चक्राम.

940) S. 212. Die Handschrift hat प्रस्खलितवा, wo °वान् zu schreiben.

941) S. 212. Die Handschrift hat काष्टेष्टका, wo काष्टेष्टका zu lesen.

942) S. 212. Die Handschrift hat हन्यमान किम°, wo °मानः किम° zu schreiben.

943) S. 212. Die Handschrift hat पूर्वेप्र°, wo पूर्वप्र° zu lesen.

944) S. 212. Die Handschrift hat सरसि क्का, wo सरसि, सिक्का zu lesen.

945) S. 213, Kos., 148, 4. S. Anm. 4.

946) S. 213, Kos., 148, 5. Man schreibe °पचञ्चो.

947) S. 213, Str. 2. Ich lese mit der berliner Handschrift im zweiten Halbvers °युक्तः; auch in der hamburger H scheint so corrigirt.

948) S. 213, Str. 3. Für den ersten Halbvers s. 1, 264. अङ्ग ist doppelsinnig „Körper und Heer".

949) S. 214, Kos., 148, 20. Man corrigire वयं (statt यवं); so steht natürlich auch in den hamburger und der berliner.

950) S. 214, Kol., 149, 1. Man trenne दिवा दुर्गं. Vgl. die berliner Handschrift, wo Bl. 170b दिवा तस्य दुर्गं.

951) S. 214, Kol., 149, 2. Man corrigire °भावानामे°.

952) S. 214, Str. 4. Die berliner Handschrift hat außer andern Varianten तथ्यं (statt पथ्यं), was wol besser.

953) S. 214, Kol., 149, 12. Man corrigire नाम्नः (statt नामः).

954) S. 214, Kol., 149, 11. Man streiche das eine प्रजीवि.

955) S. 214, Kol., 149, 11. Ich folge der Lesart in den hamburger Handschriften und der berliner कार्यः । स च बलवान् कालप्रहर्त्ता (H fehlerhaft र्त्तो) च (dieses letzte fehlt in den hamburger). Doch verkenne ich nicht, daß auch diese keineswegs ganz befriedigt. Man hätte in Uebereinstimmung mit der zum Beleg dienenden siebenten Strophe eher कालप्रहर्तव्यः zu erwarten. कालप्रहर्तृ ist zwar gegen meine Vollst. Gramm. ꝛc., §. 653, VII. Ausn.; Pânini, II, 2, 15. 16, doch gibt es viele Beispiele derartiger gegen die Regel verstoßender Zusammensetzungen.

956) S. 214, Str. 7. Kâmand. Nitis., IX, 50, wo Varianten.

957) S. 215, Str. 8. So sehr diese Strophe im vorliegenden Text von Hitopadeśa, IV, 22, und Kâmand. Nitis., IX, 42 abweicht und einen wesentlich verschiedenen Sinn hat, so ist doch kaum zu bezweifeln, daß sie in ihren Haupttheilen identisch sind. Sie sind eines der schlagendsten Beispiele der Umwandlungen, welche diese Gnomen erlaubten. Zu „fest vereint mit Brüdern", vgl. III, 57.

958) S. 215, Str. 9. Vgl. Hitopadeśa, IV, 25; Kâmand. Nitis., IX, 45.

959) S. 215, Kol., 149, 22. Man corrigire संधानीयः.

960) S. 215, Str. 10. Hitopadeśa, IV, 29; Kâmand. Nitis., IX, 52. In den hamburger Handschriften fehlt diese Strophe.

961) S. 215, Str. 11. Kâmand. Nitis., IX, 57; Hitopadeśa, IV, 29, wo unbedenklich संशयितं statt संशयितुं zu schreiben. Vgl. Anm. 2.

962) S. 215, Str. 12. Man corrigire **तस्माद्युद्धं**. Eigentlich heißt es „ehe man die drei andern Mittel angewendet hat", vgl. über die „vier Mittel", Anm. 151. (zu Kos., S. 31, 18), und Mahâbhârata, I, S. 203, Vers 5565 fg., und III, S. 458, Vers 2619.

963) S. 215, Str. 13. Den Vergleich mit den ungebrannten Lehmtöpfen betreffend, vgl. Hitopadeśa, IV, 63, und insbesondre Kâmand. Nitis., IX, 60, und Einleit. §. 139.

964) S. 215, Str. 14. Die Kosegarten'sche Lesart verstößt gegen Metrum. Man lese mit der berliner Handschrift **°वाभित्त्वा**. In den hamburger Handschriften fehlt diese Strophe.

965) S. 215, Str. 15. Vgl. I, 257.

966) S. 215, Str. 16. S. Paddhati bei Böhtlingk. Obgleich Böhtlingk keine Varianten anführt, so ist doch mit den hamburger Handschriften und der berliner zu schreiben im ersten Halbvers **खनन्वायु°** und **पाषाणशकला°**.

967) S. 215, Str. 17. Man lese mit der berliner Handschrift **दुष्टयुद्धं** (statt **पुष्टंयुद्धं**). In den hamburger fehlt diese Strophe.

968) S. 216, Str. 18. Kâmand. Nitis., X, 32. Man schreibe **वाञ्छन्नभं°**. Vgl. Mahâbhârata, XII (III, S. 514), Vers 4209, sammt der daselbst vorhergehenden Fabel.

969) S. 216, Str. 19. Kâmand. Nitis., X, 33.

970) S. 216, Str. 20. Hitopadeśa, III, 48; Kâmand. Nitis., X, 35; Paddhati bei Böhtlingk. Die Lesart **प्राप्तकाले** statt **कालेकाले** ist eigentlich viel angemessener. Kâmand. Nitis. hat **काले प्राप्ते**.

971) S. 216, Str. 21. Dieselbe Strophe aber mit so wesentlichen Varianten, daß sie einen andern und bessern Sinn gewähren, erscheint Kâmand. Nitis., IX, 31. Man lese mit diesem **नयेत्** und **पतेत**. In den hamburger Handschriften und der berliner fehlt diese Strophe.

972) S. 216, Str. 22) S. Hitopadeśa, IV, 27. III, 46.

Kâmand. Nitis., IX, 49. निदर्शन in der eigentlichen Bedeutung „Gleichniß, Beispiel, Erzählung, wodurch eine Lehre belegt wird."

973) S. 216, Kol., 150, 24. Man corrigire कूप्रवान्.

974) S. 216, Str. 23. S. II, 30, und Anm. 732.

975) S. 216, Str. 24. Hitopadeśa, IV, 48; Kâmand. Nitis., IX, 41. In den hamburger Handschriften fehlt diese Strophe.

976) S. 216, Str. 25. Hitopadeśa, III, 106; Kâmand. Nitis., VIII, 15, welche beide gegen Pantschatantra übereinstimmen.

977) S. 217, Str. 26. Statt „Gewalt" hat das Original „das vierte Mittel", s. Anm. 151. (zu Kol., 31, 18).

978) S. 217, Str. 28. सु ist wol von सामꣳ zu trennen (S. Vollst. Gramm. ꝛc., §. 241, Bem. 6, und Pantschatantra, I, d. 128 in den hamburger Handschriften); vgl. Kâmand. Nitis., IX, 56, mit welchem die beiden hamburger fast stimmen.

979) S. 217, Str. 29. Wie Bhîma in Frauenkleidung die Kitschakas tödtet, wird Mâhâbhârata, Tom. II, S. 16 fg. erzählt.

980) S. 217, Str. 31. Die Lesart der hamburger Handschriften शमनं scheint mir der Kosegarten'schen शामनं vorzuziehen.

981) S. 218, Str. 35. याचालक्षणं ist in ein Wort zu schreiben.

982) S. 218, Str. 36. Die beiden Monate sind März-April und October-November. Im Mâhâbhârata, III, S. 495, Vers 3691. wird statt des erstern der Monat genannt, welcher theils dem November theils dem December entspricht, wofür zutreffende Gründe angegeben werden.

983) S. 218, Str. 39. Die Bedeutung von विवध und आसार wird durch Kâmand. Nitis., XIII, 87, und Sch. unterschieden; vgl. auch ebend., VIII, 17. 43. 46; XI, 15. 16; XII, 71; XV, 5.

984) S. 218, Str. 41. Judhischthira, König unter den Pandaiden mußte sein Königreich verlassen, kehrte aber später, nachdem er die Kuruiden besiegt, dahin zurück. Dies ist der Hauptstoff des Mâhâbharata.

985) S. 218, Str. 42. Man corrigire im zweiten Halbvers **वाञ्छितं** (ſtatt **वाञ्चितं**).

986) S. 219, Str. 43. Vgl. Hitopadeſa, IV, 45; aus Kâmand. Nitis., IX, 38.

987) S. 219, Str. 44. Kâmand. Nitis., IX, 55.

988) S. 219, Str. 46. Zum erſten Halbvers ſ. I, 263, II, 91.

989) S. 219, Str. 48. Ueber **आसार** ſ. Anm. 983.

990) S. 219, Str. 52. Ich überſetze nach den hamburger Handſchriften, welche **न्योन्य** (ſtatt **ह्येक°**) haben.

991) S. 220, Str. 55. Vgl. Hitopadeſa, I, 31; Paddhati bei Böhtlingk. In den hamburger Handſchriften und der berliner fehlt dieſe Strophe.

992) S. 220, Str. 56. S Paddhati bei Böhtlingk, deren Variante **गौरवं** (ſtatt **सौहृदं**) haben auch die hamburger Handſchriften (die berliner weicht ab). **सौहृद** verſtößt gegen meine Vollſt. Gramm. ꝛc., §. 588, V, 1; Pânini, VIII, 3, 119, aber es erſcheint Hemaſchandra, 730 (Böhtlingk, S. 133, 98).

993) S. 220, Str. 57. Vgl. Hitopadeſa, IV, 26; Kâmand. Nitis., IX, 46.

994) S. 221, Kol., 155, 9, und Str. 59. Ueber **द्वैधीभाव** vgl. Kâmand. Nitis., XI, 24.

995) S. 221, Str. 60. Ich leſe im zweiten Halbvers **सुखं**, wie die hamburger Handſchriften haben.

996) S. 221, Str. 62. Ich glaube es iſt **द्वैधसमा°** zu leſen. Die Handſchriften variiren ſtark aber nicht entſcheidend.

997) S. 222, Str. 66. Dieſe Strophe iſt aus Mâhâbhârata, I, S. 315, Vers 171b. 172a. Man corrigire im zweiten Halbvers mit der berliner Handſchrift **वेत्ति** (ſtatt **वेसि**), wie auch das Mâhâbhârata hat. Die ſpecielle Angabe der 18 und 15 Tirtha (Mittel des Wohlergehens) findet ſich in unſerm Text des Mâhâbharata nicht, aber eine ähnliche Liſte ſoll nach Wilſon's Angabe (Trans. of the Roy. As. Soc., I, 174) im Bhâravi Tantra vorkommen; vgl. auch Râmâyana, II, c. 109 (Gorreſio's Ueber-

setzung, VII, S. 108), wo ebenfalls die 18 und 15 Tirtha und die drei Spione erscheinen: die 15 auf der eignen Seite sind nach den Scholien daselbst (Gorreño, VII, 341) धर्माध्यक्ष गजाध्यक्ष अश्वाध्यक्ष पदात्यध्यक्ष पुरोहित रसाध्यक्ष पानीयाध्यक्ष प्रतीहार अन्तर्वंशिक कोषाध्यक्ष सन्धिविग्रही सेनापति गणक वैद्य: fügt man dazu noch drei राजन् युवराजन् महिषी dann sind es die 18 des Gegners.

[995]) S. 122, Kol., 156, 15. Ich lese स्वामिन उपघाताय (statt °मिनोपघा°), da falsche Zusammenziehungen dieser Art in den Handschriften sehr häufig sind; man könnte sich mit bloßer Trennung °मिनो पघा° (für अपघा°) zu helfen glauben, aber dieses paßt nicht, wol aber उपघात, vgl. dies Nomen bei Böhtlingk-Roth, Wilson, Bopp Gloss., und mein Gloss., und हन् mit उप bei Westergaard und in Lassen, Anthol. Gloss.

[999]) S. 222, Kol., 156, 17. प्रशास्तृ ist gegen die gewöhnliche Sprache, welche प्रशासितृ hat (vgl. Bopp, s. v.), es ist aber vedisch (Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., S. 162, §. 403, 1. Pâṇini, VII, 2, 34) und शास्तृ erscheint auch in der gewöhnlichen Sprache.

[1000]) S. 222, Kol., 156, 17. नायक ist in ज्ञापक zu corrigiren. Darauf führen schon die hamburger Handschriften, welche न्यायिक haben, worin, wie oft, der gleichen Aussprache wegen न्य für ज्ञ eingetreten und प mit य verwechselt ist: entschieden wird aber die Lesart durch Wilson in Trans. of the Roy. As. Soc., I, 175, wo Juyâpaka Druckfehler und in Jnyâpaka zu corrigiren ist.

[1001]) S. 222, Kol., 156, 19. Vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterb. u. d. W. अटविक, wo schon bemerkt, daß आटविक zu corrigiren sei und so hat auch die berliner Handschrift. In den hamburger fehlt dieses Amt.

[1002]) S. 222, Kol., 156, 23. Man corrigire nach der berliner Handschrift विघात: (statt विघातं; vgl. Anm. 146.

1003) S. 222, Str. 67. Man lese mit den Halbvers यथा-हितुण्डिक° in einem Wort; vgl. Böhtlingk-Roth unter आहितुण्डिक. Vgl. über Spione Kâmand. Nitis., XII, 42 fg.

1004) S. 223, Kol., S. 157, 1. Man schreibe किंनिमित्तम् in ein Wort.

1005) S. 223, Kol., S. 157, 5. S. I, fünfte Erzählung (S. 50), und zwölfte Erzählung (S. 99).

1006) S. 223, Str. 68. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften. Man schreibe क्षीणंक्षीणं in ein Wort.

1007) S. 223, Kol., 157, 11. Man lese °माचेणैव.

1008) S. 223, Str. 69. Es ist mit den hamburger Handschriften zu lesen लघु छेदः क्रियते पार्थिवे जडे. In der berliner fehlt die Strophe. Den Vergleich mit den Fischen verstehe ich nicht.

1009) S. 223, Str. 70. Im ersten Halbvers schreibe man पुरः mit der berliner und den hamburger Handschriften (statt पुरः).

1010) S. 223, Str. 71. Ich folge hier der Lesart in der berliner und den hamburger Handschriften षडिमान् पुरुषो जह्य° (die hamburger haben wie so oft ख statt ष und fehlerhaft Anusvara darüber).

1011) S. 224, Kol., S. 157, 23. चक्राङ्किता heißt „die mit dem Diskus bezeichnete" und könnte einen Beisatz des folgenden Namens bilden, allein dann verstößt die Form gegen meine Vollst. Gramm. &c., §. 621. Daher zog ich vor es als Eigennamen zu nehmen: doch ist mir eine Pflanze dieses Namens sonst nicht bekannt. Will man es als Epitheton nehmen so ist der Auslaut zu verkürzen. Sahadevi ist ein Strauch der einen wohlriechenden Samen trägt: Prijangu. — Vgl. übrigens auch Hitopadeśa, 91, insbesondre Z. 20. — Bezüglich der Krönungsceremonie vgl. man Skandapurâna, Kaçikhaṇḍa, XXIII, 45—52; Râmâyaṇa, II, 15, 4 fg. (herausg. von Schleg.), II, 12 (herausg. von Gorresio), As. Res., XIII, 311; VIII, 409, — und insbesondre

die bengalische Uebersetzung der Sinhâsanadvâtrinçat (Vatris Singhasan). S. 5, 1 v. u. — 6, 5.

1012) S. 224, Kol., S 158, 2. Ich lese mit den hamburger Handschriften **वेदोद्धार°**.

1013) S. 224, Kol., S. 158, 6. Man corrigire **°लङ्कृतवेदिकामध्या°**.

1014) S. 224, Str. 74. Man trenne im zweiten Halbvers **चिन्तिता नयाः**.

1015) S. 225, Kol., S. 158, 21. Man corrigire **विद्यमानेषु**

1016) S. 225, Str. 77. Die vielen Sonnen verbrennen die Welt; nach dem Vishṇu-Purâṇa (S. 632) sind es sieben, indem sich jeder Sonnenstrahl zu einer ganzen Sonne ausdehnt.

1017) S. 226, Kol., 159, 16. Im Kosegarten'schen Text scheint mir hier ein Wort ausgelassen. Die hamburger Handschriften haben nämlich **कलभा** (J **कलमाभा**) **मृतप्रायाः के पि मृताश्चा°**; das Wort **मृतप्रायाः** scheint mir aufgenommen werden zu müssen und ich habe danach übersetzt. Aehnlich hat die berliner Handschrift (179b) **कलभाः के चित् मृतावस्थाः संति। मृताश्चापरे।**. — Auch ist der Strich hinter **कलभाः** bei Kosegarten zu streichen.

1018) S. 226, Kol., S. 159, 20. Man verbinde **चन्द्रसरोनामको** in ein Wort.

1019) S. 226, Kol., S. 159, 21. Sollte nicht **परावृत्य** zu schreiben sein „kehrten sie voll Freude um, verbeugten sich und sagten ihrem Herrn"? Die berliner Handschrift hat damit synonym **आगत्य**.

1020) S. 226, Kol., 159, 22. Die heilige Gangâ (der Ganges) fließt nach indischem Glauben im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt, daher sie auch tripathagâ „in drei Pfaden gehende" heißt.

1021) S. 226, Kol., S. 159, 24. Man corrigire **हृदस्य**.

1022) S. 226, Kol., S. 159, 25. Man schreibe mit den ham-

burger Handschriften सुकुमाल°, als Nebenform von सुकुमार; obgleich jene Form in den Lexicis nicht aufgeführt wird, steht sie doch in Analogie mit कुमाल् neben कुमार्. Wer daran Anstoß nimmt, kann सुकोमल° schreiben. Die berliner Handschrift weicht vom Kosegarten'schen Text stark ab.

1023) S. 227, Str. 80. S. Anhang zum zweiten Buch, S. 209.

1024) S. 227, Str. 81. Hitopadeśa, I. 141: Tschâṇakja 31 bei Häberlin, S. 314; 11 bei Höfer, Saṁskritapâṭhop., S. 54; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.; Skandapurâna, Kâçikhaṇḍa, XIII. 90 wird dieser Satz als eine nîtiḥ sanâtanâ „ewige Regel" bezeichnet. — Im zweiten Halbvers fordert die Grammatik °पदस्यार्थे आत्मा°; da aber mehrfach in der Çâsur die phonetischen Veränderungen nicht beachtet werden und auf dem häufig wiederkehrenden अर्थे eine Art Ton zu liegen scheint, kann man zweifelhaft sein, ob man gegen die Uebereinstimmung der Handschriften in allen angeführten Stellen die grammatische Regel ausführen darf.

1025) S. 227, Str. 82. S. Manu, 7, 212.

1026) S. 227, Kos., S. 160, 17. 21 und 22. An allen drei Stellen ist wol auf jeden Fall विभीषिका zu schreiben, da das Nomen nicht vom Desiderativ sondern dem Causale (भीषय) abgeleitet sein kann. Nach welcher Regel übrigens das Femininum des Nomen agentis (विभीषक) eingetreten ist, ist mir bis jetzt unbekannt.

1027) S. 227, Str. 83. S. 1, 229.

1028) S. 227, Kos., S. 160, 22. Kosegarten's Text ist hier falsch: ich lese mit den hamburger Handschriften °मिथन्ति। चतुरङ्गायत्ता सा च विभीषिका। यतो ꝛc. विभी° rührt jedoch von mir her (s. Anm. 1026), die hamburger, bei denen jedoch überaus oft ब statt व erscheint (wegen der gleichen Aussprache) haben wie Kosegarten विभी°. Die berliner Handschrift weicht stark ab.

1029) S. 228, Kol., S. 160, 25. Man corrigire mit den hamburger Handschriften **नि षेधयति**.

1030) S. 228, Str. 84. Ich habe nach Kosegarten's Text übersetzt; allein obgleich auch die hamburger Handschriften **अवमन्ता** haben (in der berliner fehlt diese Strophe), wäre ich sehr geneigt **अवगन्ता** statt dessen zu lesen (**ग** und **म** werden oft verwechselt): „ein Kenner des Herzens von andern".

1031) S. 228, Kol., 161, 10. Man corrigire **न्विष नि°**.

1032) S. 229, Str. 86. Vgl. Hitopadeśa, III, Str. 62. Man corrigire nach der berliner Handschrift **उद्भृतेषु°** (statt **उद्ह°**). In den hamburger Handschriften fehlt diese Strophe.

1033) S. 229, Str. 87. Vgl. Kâlid., Raghuv., 17, 59 (60); 10, 28 (29). Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften. Im ersten Halbvers lese man **योऽवि°** wie auch die berliner Handschrift deutlich (182ª) hat.

1034) S. 229, Kol., S. 162, 5. Hinter **परियहो यं** müßte eigentlich **इति** stehen. Die Inder glauben in den dunkeln Theilen des Mondes das Bild eines Hasen zu erkennen. In den hamburger Handschriften fehlt **भय°** und so weiter bis **तद्** (3. 6).

1035) S. 229, Kol., S. 162, 11. Die Strahlen des Mondes werden in den indischen Gedichten als abkühlend vielfach gepriesen.

1036) S. 230, Kol., S. 162, 15. Man corrigire **पन्थानं**.

1037) S. 230, Kol., S. 162, 17. Man trenne **स त्वाह**.

1038) S. 230, Kol., S. 162, 21. Man corrigire **सह**.

1039) S. 230, Kol., S. 163, 4 und 8. Man corrigire **भग-वांश्चन्द्रो**.

1040) S. 230, Kol., S. 163, 6. Dieser Gestus scheint mit Hitopadeśa, 19, 20; 122, 5 wesentlich identisch zu sein und auszurücken, daß der ihn vollziehende weit von dem Gedanken entfernt sei, welcher bei ihm vorausgesetzt wird.

1041) S. 231, Kol., S. 163, 14. Man corrigire mit den hamburger Handschriften **°लसं कापु°**.

1042) S. 231, Kol., S. 163, 21. Man corrigire °गोघ्या.

1043) S. 232, Kol., S. 163, 25. Die hamburger Handschrift H hat वियोन्नदुःषदुःखित°, augenscheinlich fehlerhaft für वियोगदुःखदुःखित°, J वियोगान्त दुःखित°, wie wir scheint für वियोगान्त (ohne Beobachtung der phonetischen Regeln, wie sehr oft): diese Umwandlung scheint mir erst durch die Auslassung von दुःख (auch in der berliner Handschrift) herbeigeführt zu sein. दुःख दुःखित kommt so häufig vor, daß es fast solenn ist: ich halte es daher auch hier für richtig. Der Verlust von दुःख ist wie so oft durch den gleichen Anfang von दुःखित herbeigeführt.

1044) S. 232, Kol., S. 164, 5. Man corrigire निराशित्वेन, wie auch die hamburger Handschriften haben.

1045) S. 232, Kol., S. 164, 12. Man corrigire ममैव; in der berliner und den hamburger Handschriften finden sich hier starke Varianten.

1046) S. 232, Kol., S. 164, 14. Ueber प्रातिवेश्यकाः s. zu Ntr. zu I, Erz. VIII, Anm. 607.

1047) S. 232, Str. 91. Man corrigire प्रत्यया°. Die Strophe fehlt in dem uns bekannten Text des Manu.

1048) S. 233, Str. 93. Vgl. Yâjñavalkya, II, 24; Manu, VIII, 47.

1049) S. 233, Kol., S. 164, 23. Nârada ist Bote der Götter.

1050) S. 233, Kol., S. 165, 1. Man streiche das eine अथ।.

1051) S. 234, Kol., S. 165, 16. Man corrigire °नटमाम°.

1052) S. 234, Kol., S. 165, 16. Ich lese mit den hamburger Handschriften °वाहुरर्धपाद°. Die Katze wird in der Stellung der Büßer beschrieben, welche nur mit einem Fußzeben die Erde berühren.

1053) S. 234, Kol., S. 165, 18. Man streiche । hinter °दृशाः.

1054) S. 234, Str. 96. Es ist wol नित्यं im zweiten Halbvers zu schreiben (oder नित्यसं° in ein Wort): man corrigire

ebend. मृत्युः. In den hamburger Handschriften und in der berliner fehlt diese Strophe.

1055) S. 234, Str. 97. S. Paddhati bei Böhtlingk.

1056) S. 234, Str. 99. Man corrigire im ersten Halbvers पुलकाइव.

1057) S. 234, Str. 100. Lassen, Anthol., S. 20, 14. 15.

1058) S. 234, Str. 102. Ich weiß nicht ob nicht die hamburger Handschriften im zweiten Halbvers besser °रायमुक्तस्य „Pfad und macht sie frei von Hemmnissen".

1059) S. 235, Str. 104. S. Paddhati bei Böhtlingk.

1060) S. 235, Kos., S. 166, 17. Die hamburger Handschriften haben धर्मादेशक, was wol richtiger (die berliner stimmt mit Kosegarten). Dahinter setze man einen Interpunktionsstrich.

1061) S. 235, Str. 106. Im ersten Halbvers corrigire man हिनस्ति mit den hamburger Handschriften (statt हिंसति, wie auch die berliner Handschrift hat).

1062) S. 235, Kos., S. 167, 1. Vgl. Mâhâbharata, XII, 12820 fg., wo auch über die Bedeutung fast ebenso disputirt wird.

1063) S. 236, Str. 107. Man lese °छित्त्वा.

1064) S. 236, Kos., S. 167, 5. Man corrigire जयपराजय°; so haben auch die hamburger Handschriften (in der berliner fehlt diese Stelle).

1065) S. 236, Kos., S. 167, 8. Man corrigire mit der berliner Handschrift (S. 187ª) बाधा (statt बाधो).

1066) S. 236, Str. 109. Manu, VIII, 98.

1067) S. 237, Kos., S. 167, 25. Der Name dieses Vogels fehlt bei Wilson; S. 172, 6 ist er der Syion der Eulen. Im Kalilah und Dimnah ist es ein „Ubu" der der Eule mittheilt, was die Krähe gesagt (Wolff, 201).

1068) S. 237, Kos., S. 168, 2. Man corrigire कृकालिकयाभि°, wie die hamburger Handschriften haben.

1069) S. 237, Str 112. Die hamburger Handschriften haben im zweiten Halbvers मं रोहति: wol besser.

1070) S. 238, Kos., S. 168, 23. Böhtlingk vermuthet **अन्वागतं** (brieflicher Mittheilung).

1071) S. 238, Kos., S. 168, 25. Man verbinde **°भिप्रायो** in ein Wort.

1072) S. 238, Str. 117. Vgl. Hitopadeśa, IV, 52.

1073) S. 239, Kos., S. 169, 16. Die hamburger Handschriften haben **किमेवं**, was aufzunehmen.

1074) S. 239, Str. 118. Tschândâla heißt eine auf der niedersten Stufe der indischen Gesellschaft stehende, zu keiner Kaste gehörige Menschenclasse, deren Berührung alle andern verunreinigt. Im ersten Halbvers vermuthe ich **श्वानःकुर्कुटचाण्डालसमस्पर्शाः**; doch läßt sich auch die Kosegarten'sche Lesart vertheidigen. — Im zweiten Halbvers lese ich mit den hamburger Handschriften **रासभोष्ट्राविशेषेण**, wofür auch die berliner spricht, welche **राशभोष्ट्रविशेषेण** hat. Vgl. Str. 120.

1075) S. 239, Str. 119. Ich glaube daß **पञ्चगवेन** zu corrigiren ist (Benfey, Vollst. Gramm. &c., §. 660.); sicher ist zu schreiben **चान्द्रय°**, wie auch die hamburger Handschriften und die berliner haben.

1076) S. 239, Kos., S. 170, 9. Man corrigire **एषः**.

1077) S. 240, Str. 120. Ich kenne nur **चेल** nicht **चैल** und glaube daher, daß im zweiten Halbvers **सचेलं** zu corrigiren ist, und so hat auch die berliner Handschrift (190a).

1078) S. 240, Kos., S. 170, 11. Es ist unzweifelhaft mit den hamburger Handschriften **राक्षसं** (statt **रासभं**) zu lesen. Noch besser hat die berliner Handschrift (190a) **तं पशुरूपं राक्षसं** „einen Râkschasa in Ziegengestalt".

1079) S. 240, Kos., S. 170, 13. Man corrigire **°रब्धाः**।.

1080) S. 240, Kos., S. 170, 18. Von S. 170, 19 incl. bis 171, 6 incl., also die vierte Erzählung mit Zubehör fehlt in den hamburger Handschriften.

1081) S. 241, Kos., S. 171, 9. Vgl. Anm. 151. und Einleitung §. 139, Bd. I, S. 345.

1082) S. 241, Kos., S. 171, 12. Man schreibe **पर्वतमृष्य°**; der Berg liegt in Dekhan.

1083) S. 241, Kos., S. 171, 14. Die beiden hamburger Handschriften haben **°दुर्गमध्यदि°** und **प्राप्नान्व्यापादयामि** (ohne das überflüssige **ज्ञात्वा**), die berliner hat (Bl. 191ᵇ) **दुर्गमाध्य दिनांधान् व्यापदयामि** (natürlich nur Schreibfehler); hier ist **माध्य** nur durch Verkennung der andern Schreibweise, wo ein zu den nachfolgenden Consonanten gehöriges e so bezeichnet wird, entstanden und **मध्ये** zu lesen; **दिनांधान्** ist wesentlich dasselbe wie **दिवसे तानन्धतां प्राप्नान्** nur einfacher; doch lasse ich natürlich diese Lesart in dieser Recension bestehn, also **°दुर्गमध्ये दिव° तानन्धतां प्राप्नान्व्यापा°**.

1084) S. 242, Kos., S. 172, 5. Man schreibe **°दिष्टमृष्यमू°**, s. Anm. 1082.

1085) S. 242, Kos., S. 172, 6. S. Anm. 1067.

1086) S. 242, Kos., S. 172, 10. Ich lese mit der berliner Handschrift **शत्रुः पलायमानः परपुरुषैर्लभ्यते**. Kosegarten's und die hamburger Lesart ist daraus corrumpirt.

1087) S. 242, Str. 128. Man lese mit der berliner Handschrift **अन्यच** (statt **अन्यत्र**).

1088) S. 242, Kos., S. 172, 15. Man corrigire **परिजनान्**.

1089) S. 242, Str. 129. Man corrigire **शत्रुर्वध्यः स्याद्विजिगी°** mit den hamburger Handschriften.

1090) S. 243, Str. 131. Man corrigire im ersten Halbvers **वाञ्छेत्**, wie auch die hamburger Handschriften haben; die berliner liest **कुर्यात्**.

1091) S. 243, Str. 132. Im zweiten Halbvers corrigire man **दत्त्वा**.

1092) S. 243, Kos., S. 173, 17. Man corrigire शरणं (statt सरणं), wie auch die berliner Handschrift hat.

1093) S. 243, Kos., S. 173, 19. Die hamburger Handschriften haben पितृपैताम° und so ist hier zu ändern, s. Anm. 372. zu Kos., 78, 7.

1094) S. 243, Kos., S. 173, 20. Im Mahábhárata, I, 686, Vers 10. heißt eine Eule in einer Fabel प्रावारकर्ण. Dieser Name ist dem im Pantschatantra so ähnlich, daß sicher nur einer richtig ist und nach der Gestalt der Eulenohren zu urtheilen, wol der im Pantschatantra.

1095) S. 243, Kos., S. 173, 23. Von hier an differiren die hamburger Handschriften vollständig.

1096) S. 244, Kos., S. 174, 1. शयति ist gegen Grammatik und gibt keinen Sinn. Ich emendire शपति.

1097) S. 244, Str. 134. Diese Strophe ist ursprünglich identisch mit Mahábhárata, XII (III, 500), Vers 3814; wie da, ist im zweiten Halbvers कालः कर्म° zu schreiben. In den hamburger Handschriften fehlt sie.

1098) S. 244, Str. 135. Mahábhárata, XII (III, 512) Vers 4167; hier steht वर्तते (statt वर्धते des Pantschatantra), welches vielleicht vorzuziehen; vgl. Einleit. §. 223, S. 581, wo die Stelle des Mahábhárata übersetzt ist.

1099) S. 244. Diese Erzählung ist von Wilson übersetzt in Trans. of the Roy. As. Soc., I, 176, jedoch sehr frei oder nach starken Varianten.

1100) S. 244, Kos., S. 174, 8. Man lese mit der berliner मदैव (statt तदैव).

1101) S. 244, Kos., S. 174, 10. Man corrigire घर्मार्त्तः.

1102) S. 245, Kos., S. 175, 6. Wegen अस्ति ohne वसति स्म s. Anm. 361.

1103) S. 245, Kos., S. 175, 7. Man corrigire सुरक्ष्यमाणं, wie auch die berliner Handschrift hat.

1104) S. 246, Kol., S. 175, 8. Vgl. Somadeva, Kâthâ Sarit-Sâgara, III, 27.

1105) S. 246, Kol., S. 175, 10. Man lese वर्तितव्यं.

1106) S. 246, Kol., S. 175, 11. Man corrigire षण्मासान्ते.

1107) S. 246, Kol., S. 175, 17. Man lese mit der berliner Handschrift प्र चेलुस्ते; चेतुम् ist wol nur Druckfehler.

1108) S. 246, Kol., S. 176, 3. Man lese दत्त्वा.

1109) S. 247. Diese Erzählung stimmt fast wörtlich zu Mahâbhârata, XII, Vers 5462—5592; Str. 139 = Râmâyana, V, 91, 4.

1110) S. 248, Str. 147. पश्यते im Atmanepadam wegen des Metrum.

1111) S. 249, Str. 155. Man trenne im zweiten Halbvers सपुष्पस्तवका लता; vgl. Mahâbhârata, XII, Vers 5513b.

1112) S. 249, Str. 156. Mahâbhârata, XII, Vers 5566b, 5567a, Lassen, Anthol. sanscr., 32, 6. 7 aus Râmâyana, II, 39 (= II, 38, 25 Gorr.); Paddhati bei Böhtlingk.

1113) S. 249, Str. 157. Für अवहित ist wol °नः zu schreiben. Der Vokativ kann schwerlich so neben dem Verbum stehn.

1114) S. 249, Str. 159. Man lese दत्त्वा.

1115) S. 249, Str. 163. तस्य im ersten Halbvers muß in तस्याम् verändert werden. Aehnliche Fehler gegen das Geschlecht, welche aus Unachtsamkeit auf den Zusammenhang entstanden sind, haben z. B. die hamburger Handschriften nicht selten. Vielleicht war auch Str. 165. von Einfluß.

1116) S. 250, Str. 166. पातयामास ist in तापयामास umzusetzen. Buchstabenversetzungen sind in den Handschriften nicht selten.

1117) S. 250, Str. 167. Im zweiten Halbvers lese ich wie Mahâbhârata, XII, Vers 5535. प्र तापय सुविश्र°.

1118) S. 250, Str 176. Man corrigire im zweiten Halbvers स्वमांसानि.

1119) S. 251, Str. 177. Man lese mit der berliner Handschrift und Mahâbhârata, Vers 5555. अद्यप्रभृति: am Ende des Halbverses ist entweder aus der berliner ततः oder aus dem Mahâbhârata तथा hinzuzufügen.

1120) S. 251, Str. 179. Man corrigire im ersten Halbvers nach der berliner Handschrift und Mahâbhârata, XII, Vers 5560. शलाकां.

1121) S. 251, Str. 186. Hitopadeśa, III, 29; Paddhati bei Böhtlingk; Skandapurâna, Kâçikhanda, IV, 59.*) Man schreibe im zweiten Halbvers तावत्कालं in ein Wort, wie schon Böhtlingk bemerkt.

1122) S. 251, Str. 187. Es scheint auf jeden Fall geschrieben werden zu müssen सूर्यास्तं. Diese Strophe fehlt sowol im Mahâbhârata als in der berliner Handschrift des Pantschatantra.

1123) S. 252, Str. 191. Diese Strophe sammt der dazu gehörigen Erzählung haben die hamburger Handschriften im vierten Buch.

1124) S. 252, Kol., S. 181, 4. Ich übersetze nach den hamburger Handschriften, welche am Ende des Satzes प्रति वसति स्म haben, vgl. Anm. 361.

1125) S. 252, Kol., S. 181, 5. Man schreibe दत्त्वो°.

1126) S. 253, Str. 193. 194. Es ist dies nur eine Strophe = Bharṭṛihari, III, 75 B. (72 H. S. 190); Paddhati bei Böhtl. Wegen „Tschândâla" s. Anm. 1074. Beiläufig bemerke ich, daß im dritten Viertelverse शकलं auch im Bharṭṛihari (statt कलशं) zu schreiben ist. Galanos (Uebersetzung des Bharṭṛihari, 55, 68)

*) यावत्स्वलोममसंख्यास्ति तावत्कोट्ययुतानि च।
भत्र्वा स्वर्गसुखं भुङ्क्ते रममाणा पतिव्रता॥

„Soviel Haare als sie hat, soviel tausend Millionen Jahre genießt die dem Gatten treue Frau die Seligkeit des Paradieses, sich mit dem Manne freuend."

bemerkt, daß an die Brunnen der Tschändâlas der Knochen eines Pferdes oder Giels zum Abzeichen befestigt wird.

1127) S. 253, Str. 195, eig. 194. Bharṛihari, III, 74 B. (= 71 H., S. 190): Paddhati bei Böhtlingk. Die Varianten im Bharṛihari sind besser als der Text des Pantschatantra.

1128) S. 253, Kol., S. 181, 19. Man corrigire **अचिन्तयत्**, wie auch die berliner und die hamburger Handschriften haben.

1129) S. 253, Kol., S. 182, 2. Man corrigire **अपि** (statt **अषि**).

1130) S. 254, Str. 198. 199, eig. 197. 198. Man corrigire **राक्षसेन**.

1131) S. 254, Kol., S. 182, 17. Ich lese **°नयन उपचि°** und glaube, daß der aus- und anlautende Vokal hier, wie nicht selten, fälschlich zusammengezogen ist; Böhtlingk trennt, einer brieflichen Mittheilung zufolge, nur **नयनोऽप°**, doch scheint mir die Bedeutung von apacita nicht zu passen.

1132) S. 254. d. h. nicht wie man aus dem folgenden vermuthen könnte „ein Brahmanen fressender Dämon", sondern „ein Dämon von der Kaste der Brahmanen".

Das Märchen (vielleicht der indische Glauben überhaupt: denn ich erinnere mich im Mahâbhârata unter den Angaben über Seelenwanderung auch den Uebergang in einen Râkschasa-Brahmanen gelesen zu haben, leider habe ich die Stelle aber nicht notirt) überträgt die Kasteneintheilung, wie auf die Thiere (vgl. z. B. den Brahmanen unter den Vögeln, Hitopadeśa, 84, 14), so auch auf die Dämonen (vgl. auch Kathâ-Sarit-Sâgara, Tar., 12, 19).

1133) S. 255, Kol., S. 183, 8. Man lese **नेऽपहर्तुं°**.

1134) S. 256, Kol., S. 183, 19. Ueber **अस्ति** ohne Verbum s. Anm. 361.

1135) S. 256, Kol., S. 183, 20. Ich lese mit der berliner Handschrift **जठरस्थवल्मी°**, da **स्थ** sehr leicht ausgefallen sein konnte. Die Schlangen scheinen in Indien (vielleicht der Wärme wegen) auf Ameisenhügeln zu hausen, vgl. III, 4: IV, 1.

1136) S. 256, Kol., S. 183, 22. Man corrigire auf jeden Fall चिकित्समानो, oder eher चिकित्स्यमानो, denn der in den Veden erlaubte Gebrauch des Atmanepadam als Passiv ist doch wol schwerlich im classischen Sanskrit anzunehmen. Dennoch bin ich etwas bedenklich, ob das Passivum nothwendig aufzunehmen und zwar wegen Vollst. Gramm. ꝛc., §. 873, c.; Pânini, III, 1, 87; Vârt., 10, weil चिकित्स् ursprünglich Desiderativ. Allein auch diese Analogie würde gegen die Grammatiker verstoßen, welche चिकित्स् nicht für ein abgeleitetes sondern primäres Verbum nehmen, vgl. Pânini, III, 1, 5, und insbesondre meine Vollst. Gramm., §. 183, Bem.: Pânini, III, 1, 7; Vârt., 3 und V, 2, 94; Kâr., 1. Auch wäre die Auffassung an unsrer Stelle als Passivum reflexivum, statt eigentlichen Passivs, sehr gezwungen.

1137) S. 257, Kol., S. 184, 13. Man corrigire क्रोध°.

1138) S. 257, Kol., S. 184, 16. Sollte दूषितं richtig sein? ob गूहितं „verborgen" zu ändern?

1139) S. 257, Kol., S. 184, 16. Man corrigire परस्परस्य.

1140) S. 257, Kol, S. 184, 18. Man corrigire यज्ञो° und °कलित (wegen des letzteren s. Böhtlingk-Roth Sanskrit-Wörterbuch unter उत्कलित).

1141) S. 257, Str. 203, eig. 202. Hitopadeśa, III, 24. Diese Strophe sammt der dazu gehörigen Geschichte haben die hamburger im vierten Buche.

1142) S. 258, Kol., S. 185, 9. S. Anm. 361. Die hamburger haben auch अस्ति — प्रति वसति स्म, jedoch mit andern Varianten.

1143) S. 259, Str. 204, eig. 205. „Brahma's Ei" bedeutet die ganze Welt.

1144) S. 259, Str. 206, eig. 205. Vgl. I, 189. Die hamburger Handschriften lesen hier wie I, 189.

1145) S. 259, Kol., S. 186, 2. Man corrigire जने.

1146) S. 260, Kol., S. 186, 14. Man corrigire दत्त्वा.

1147) S. 260, Kol., S. 186, 16. S. Anm. 2.

1148) S. 261, Kos., S. 187, 6. Man trenne मुख्या नारी°.

1149) S. 261, Kos., S. 187, 9. d. h. die in einem früheren Leben von ihm vollzogenen guten Werke, von denen nach indischer Anschauung der Zustand in einem spätern Leben bedingt wird.

1150) S. 261, Kos., S. 187, 18. Man corrigire सुष्ठु.

1151) S. 261, Str. 208, eig. 207. Vgl. Str. 229 (230).

1152) S. 262, Str. 209, eig. 208. Man corrigire im ersten Halbvers ×पर्णा.

1153) S. 262, Kos., S. 188, 5. Man lese तत् त्वमुलू° (statt तमु°, welches wol nur Druckfehler).

1154) S. 262, Str. 210, eig. 209. Diese Strophe sowie die dazu gehörige Erzählung haben die hamburger Handschriften im vierten Buche. Im zweiten Halbvers corrigire man स्वजाति-र्दुरति°, wie auch die hamburger Handschriften haben.

1155) S. 263, Kos., S. 188, 14. Es ist gewiß zu corrigiren याज्ञवल्क्यो; die hamburger Handschriften nennen den Weisen Sâlankâjana (corr. Çâl°). In der berliner Handschrift ist eine Lücke.

1156) S. 263, Kos., S. 188, 14. Dschahnu war ein Heiliger, welcher die Ganga, die ihn in seiner Andacht störte austrank, auf Bitten der Götter gab er sie wieder frei und wird deshalb als ihr Vater betrachtet.

1157) S. 263, Kos., S. 188, 20. Ich interpungire पालिता च। यावद्वाद्°.

1158) S. 263, Str. 211, eig. 210. Soma ist hier der Mond, die Gandharven sind die himmlischen Musiker; ich kann nicht umhin hier an die Gandharva-besessenen Frauen im Brihad-Âranyaka zu erinnern.

1159) S. 263, Str. 212, eig. 211. S. Yâdschnavalkya, I, 71 und Paddhati bei Böhtlingk. Man corrigire im zweiten Halbvers सर्वमेध्य°, wie schon Böhtlingk bemerkt und Yâdschnavalkya hat.

1160) S. 263, Str. 213, eig. 212. gauri heißt „die gelbe", rohiṇî „die rothe", nagnikâ „die nackende", der letztere Name

wird nach Wilson für ein zehnjähriges Mädchen ohne Menstruation gebraucht; ob vielleicht nach unsrer Strophe eher eine, die noch die Zierde des Weibes nicht hat? vielleicht ursprünglich eine, die noch nackend geht.

1161) S. 264, Str. 217, eig. 216. Dem Manu Svâjambhuva wird das nach ihm benannte Werk über Recht zugeschrieben. Man corrigire स्वायंभुवो.

1162) S. 264, Str. 220, eig. 219. S. I, 313; II, 28. Im zweiten Halbvers corrigire man °विपुष्टयोः।.

1163) S. 265, Kos., S. 190, 5; 9; 10; 13 (zweimal); 14; 18 (zweimal), an allen diesen Stellen ist statt अपधिको zu lesen अभ्यधिको, wie sich aus den hamburger Handschriften nachweisen läßt. Hier hat der schlechtere Coder J zwar ebenfalls einigemal अप्प°, der bessere H aber nur einmal. Auch statt अधिको (in 3. 5) ist wol अभ्यधिको zu verbessern.

1164) S. 265, Kos., S. 190, 15. Man corrigire ध्रिये.

1165) S. 265, Kos., S. 190, 19. Man corrigire मूषिकमाहूय.

1166) S. 266, Kos., S. 191, 2. Von hier an fangen die hamburger Handschriften an wieder einigermaßen mit Kosegarten's Text übereinzustimmen.

1167) S. 266, Kos., S. 191, 6. Man corrigire °मकरिष्यन्नेते und °भविष्यदे°.

1168) S. 266, Kos., S. 191, 11. Ich habe अधि von श्रितः getrennt, weiß aber nicht, ob ich richtig den Sinn getroffen. Die hamb. Handschr. haben klarer: तदेव दुर्गद्वारमा श्रयामि।.

1169) S. 266, Kos., S. 191, 13. Man trenne ते हितश्च।.

1170) S. 266, Kos., S. 191, 14. Man verbinde °रजःपवि° in ein Wort.

1171) S. 266, Kos., S. 191, 16. Es ist wol °राजादेश° zu schreiben. In den hamburger Handschriften fehlt von S. 191, 15 bis S. 192, 25, also die ganze 13. Erzählung unter andern.

1172) S. 267, Kol., S. 192, 3. Man corrigire °दारभ्य und समभूवन्.

1173) S. 269, Kol., S. 193, 9. निःक्रामणं mit langem à iſt ſehr auffallend und fraglich, zumal da क्रम् auch im Cauſale nicht dehnt. Ich möchte daher निष्क्रमणं ſchreiben. Die hamburger Handſchriften variiren hier ſtark.

1174) S. 270, Str. 229, eig. 228. Im erſten Halbvers ſchreibe man मन्त्रिणः im zweiten नचिरात् in ein Wort.

1175) S. 270, Str. 230, eig. 229. Vgl. Str. 207 (208). Man corrigire bei Koſegarten मन्त्रिणः.

1176) S. 270, Kol., S. 194, 17. कृते iſt wol unzweifelhaft zu ſtreichen und °कष्ट° in °काष्ट° zu corrigiren: dafür ſprechen die hamburger Handſchriften, welche ſtatt unſers Textes, mit theilweiſer Umſtellung und Synonymen leſen: अथ प्रभूते कुलाऽयव्याजेनेंधने (H कुलेव्या° fehlerhaft, Folge einer Ausſprache: e für âj) दुर्गद्वारे संजाते अंधतां u. ſ. w.

1177) S. 271, Str. 233, eig. 232. Vgl. Hitopadeſa, IV, 94.

1178) S. 271, Kol., S. 195, 12. Man verbinde °तावत्कालो in ein Wort.

1179) S. 271, Kol., S. 195, 16. Man corrigire °वाञ्छया.

1180) S. 271, Str. 235, eig. 234. Bezieht ſich auf Ardſchuna's des Pandviden Verkleidung als Frau, Mahâbhârata, Tom. II, im vierten Buche. Dieſe Strophe fehlt in den hamburger Handſchriften.

1181) S. 271, Str. 236, eig. 235. Bezieht ſich auf Bhima's des Pandviden Dienſt als Koch, ebenfalls Mahâbhârata, Tom. II, im vierten Buche. Man leſe im erſten Halbvers नरेन्द्र वि° getrennt: im zweiten iſt wol die Lesart der hamburger Handſchriften वस्तव्यं (H hat fehlerhaft वक्तव्यं, welches aber auch वस्त° andeutet) vorzuziehen. In वाक्यवज्रविषमे kann ich keinen vernünftigen Sinn bringen. Die hamburger Handſchriften haben वज्रपातविदुषा ſtatt deſſen, wo विदुषा gewiß fälſchlich aus dem

ersten Viertelvers repetirt ist; zu **वज्रपात** vgl. 58, 10; 66, 19; 77, 13; 216, 9; 224, 16; ich habe übersetzt als ob **वज्रपात-विषमे** stände.

1182) S. 272, Str. 237, eig. 236. Bezieht sich auf Ardschuna (vgl. Anm. 1180.), welcher den Bogen so gut mit der linken als rechten Hand spannen konnte. Gândîva ist der Namen seines Bogens.

1183) S. 272, Str. 238, eig. 237. Der Sohn des Dharma (= des Gottes des Rechts) ist Judhischthira, der älteste der Panduiden.

1184) S. 272, Str. 239, eig. 238. Kunti ist die Mutter der drei ersten der Panduiden. Virâta ist ein Beiname der Matsja, eines Volkes, unter welchem die Panduiden eine Zeitlang verkleidet zubrachten.

1185) S. 272, Str. 240, eig. 239. Die Draupadi ist die gemeinschaftliche Gattin der Panduiden, welche während des Unglücks derselben ebenfalls die Verkleidung einer Dienerin gebrauchen mußte, ebenfalls Mahâbhârata, Tom. II, im vierten Buch. Aus **विदिशं** im zweiten Halbvers kann ich nichts machen, ich lese **विदृशं** (die hamburger stark differirend). — Von hier an weichen die hamburger Handschriften wieder sehr ab.

1186) S. 273, Str. 243, eig. 242. Die drei Güter sind die drei Hauptbestrebungen der Menschen: Besitz, Genuß, Tugend. Man corrigire im ersten Halbvers **बुधः**.

1187) S. 273, Str. 244, eig. 243. Vgl. Hitopadeśa, III, 116; Shadratna, 5, Häberlin, S. 5; Vânarâshtaka, 8, Häberlin, S. 245.

1188) S. 273, Str. 245, eig. 244. Hitopadeśa, II, 104; Vânarâshtaka, bei Häberlin, S. 244.

1189) S. 273, Str. 246, eig. 245. Man corrigire **पृष्ठतः**.

1190) S. 273, Str. 247, eig. 246. Hitopadeśa, IV, 60; vgl. Kâmand. Nitis., X, 36, und Mahâbhârata, I, S. 203, Vers 5563; mit letzterem stimmen die hamburger Handschriften, welche die daran geknüpfte Geschichte auslassen, auch im zweiten Halbvers,

jedoch mit Varianten in den Worten; vgl. auch Mahâbhârata, III, 550, Vers 5264.

1191) S. 273, Kof., S. 197, 17. **अस्ति** ohne Verbum daneben, ſ. Anm. 361.

1192) S. 274, Kof., S. 197, 24. Man corrigire **विहरमाणेन**.

1193) S. 274, Kof., S. 198, 2. Ich leſe **°जलान्तः स्थो**. In den hamburger Handſchriften und der berliner findet ſich dieſer Theil des dritten Buches nicht.

1194) S. 275, Str. 248, eig. 247. Statt **नरयाणेन** (von **नरऽयान**) iſt nach der Grammatik eigentlich **नरयानेन** zu ſchreiben; doch wage ich nicht zu verändern, da ſich mehrfach Abweichungen von dieſer Regel finden.

1195) S. 275, Kof., S. 198, 20. Man corrigire **तत् तव°**.

1196) S. 275, Str. 249, eig. 248. Man corrigire im zweiten Halbvers **कालमक्षी°**.

1197) S. 275, Str. 250, eig. 249. Man verbinde im zweiten Halbvers **किंचित्कालं** in ein Wort, oder ſchreibe **कं चित्**; dieſe letztere Verwechſelung iſt ſehr häufig.

1198) S. 276. Dieſe Erzählung hat Wilſon überſetzt: Trans. of the Roy. As. Soc., I, 179.

1199) S. 276, Kof., S. 199, 2 **अस्ति** ohne Verbum finitum. S. Anm. 361.

1200) S. 276, Kof., S. 199, 9. Man corrigire **सखऽधृतान्**.

1201) S. 276, Kof., S. 199, 10. **परि पश्यते** iſt ſicher falſch. Bei der häufigen Verwechſelung von **च** und **श** leſe ich **परि पच्यते**. Die berliner und die hamburger Handſchriften haben dieſen Theil nicht.

1202) S. 277, Kof., S. 200, 9. Man corrigire **वचः**।

1203) S. 277, Str. 253, eig. 252. Man verbinde im zweiten Halbvers **समूलो°** in ein Wort.

1204) S. 278, Kof., S. 200, 21. Man corrigire **मृजन्ति**;

die hamburger Handschriften haben übrigens त्यजंति, von welchem Kosegarten सर्जन्ति vielleicht eine Corruption ist.

1205) S. 278, Str. 255, eig. 254. Bhartrihari, II, 73, Bohlen; Lassen, Anthol., 1, 3 fg.: Mûdrarâkshasa, S. 48.

1206) S. 278, Str. 256, eig. 255. Vgl. Paddhati bei Böhtlingk; Tschânakja bei Häberlin, 315, 40; Mahâbhârata, XII, Vers 5305. Die hamb. Handschriften nähern sich dieser Fassung. Vgl. auch Harivança, Vers 1172, wonach von Uçanas (s. 1179).

1207) S. 278, Kos., S. 201, 8. Ich lese यच केव°.(statt तच). Die hamburger Handschriften variiren ganz.

1208) S. 278, Str. 258, eig. 257. Ich lese im ersten Halbvers स्पृहा (statt स्मृतिः) mit den hamburger Handschriften, die aber hinter dieser Strophe von Kosegarten ganz differiren.

1209) S. 279, Kos., 201, 22. अनुकृत्य als Adjectiv, wie Böhtlingk-Roth Wörterbuch unter dem Worte annehmen, gibt keinen Sinn. Die Stelle ist sicher corrumpirt. Leider hat die berliner Handschrift hier eine große Lücke und die hamburger differiren ganz, sodaß ich sie nicht nach den Handschriften verbessern kann. Ich glaube aber kaum zu irren wenn ich conjicire: त्वयानुकृत्यैनान्यनुप्रविश्य und danach habe ich übersetzt. Die Veränderung stützt sich auf eine Menge analoger Corruptionen.

1210) S. 279, Kos., S. 201, 23. Man corrigire निःशेषितः.

1211) S. 279, Str. 260, eig. 259. Im zweiten Halbvers ist wol मानाभ्य° zu lesen. Die Strophe fehlt in der berliner und den hamburger Handschriften.

1212) S. 279, Str 262, eig. 261. Man corrigire im zweiten Halbvers उपेक्षमाणाः.

1213) S. 279, Str. 264, eig. 263. Man corrigire im dritten Viertelvers यावन्नताः.

1214) S. 280, Kos., S. 202, 19. Man corrigire प्रजापाल° und °चलच्छ्व°.

1215) S. 280, Str. 265, eig. 264. Es bezieht sich der Vergleich auf eine Species von bengalischen Ziegen, welche kleine flei-

ſchige zitzenähnliche Fortſätze am Hals haben; ſ. Wilſon Dict., गलस्तनी, Hemaſchandra, Vers 1276. So wie dieſe Zitzen zu ſein ſcheinen, aber keine Milch geben, ſo iſt auch eine derartige Herrſchaft ohne Frucht.

1216) S. 280, Str. 266, eig. 265. Der Schweif iſt der Kuhſchweif, ebenfalls Abzeichen der königlichen Herrſchaft.

1217) S. 280, Koſ., S. 203, 1. Man corrigire राज्ञां.

1218) S. 280, Koſ., S. 203, 6. Femininum कृतघ्ना iſt eigentlich gegen die Grammatik, es müßte °घ्नी heißen (ſ. Benfey, Vollſt. Gramm. ꝛc., §. 273, 2; Pânini, III, 2, 53, vgl. Vârt.; Vollſt. Gramm. ꝛc., S. 136, §. 371, Nr. 7; Pânini, IV, 1, 15, und Wilſon s. v.); ob wir jedoch in dieſen, wol ſpäten Zuſätzen (die hamburger Handſchriften haben dies alle nicht) derartiges corrigiren dürfen, ſcheint mir zweifelhaft.

1219) S. 280, Str. 267, eig. 266. S. V, 56. Man corrigire im erſten Halbvers वृद्धिर्व्यसने°, wie Böhtlingk ſchon bemerkt.

1220) S. 280, Str. 268, eig. 267. Unglücksfälle der Helden der epiſchen Poeſie. Rama der Held des Râmâyana, mußte zwölf Jahre im Exil leben; Bali ein tugendhafter Daitja- (Dämonen-) König wurde von Viſchnu ſeines Reichs beraubt und in die Unterwelt geſtürzt, vgl. insbeſondre Bhâgav.-Pur., VIII; die Panduſöhne, die Helden des Mahâbhârata, mußten, nach Verluſt ihres Reiches, im Wald herumirren; die Vernichtung der Vriſchni, eines indiſchen Volkes, wird Mahâbhârata, IV, S. 516 fg erzählt (vgl. Wilſon, Vishnu-Pur., S. 606 fg.); die Leiden des Nala ſind durch die vielen Ueberſetzungen der ihn und ſeine Gattin betreffenden Epiſode des Mahâbhârata hinlänglich bekannt. Arǰchuna, der Hauptheld der Panduiden, mußte, als Tänzerin verkleidet, im Lande der Virâta zubringen (Mahâbhârata, II, im vierten Buch. Der Herrſcher von Lanka (d. i. Ceylon), Râvana, wurde von Râma geſtürzt, welches das Hauptſujet des Râmâyana iſt.

1221) S. 281, Str. 269, eig. 268. Man corrigire im zweiten Viertelvers वद्धा. Daſaratha iſt der Vater des Râma; Sagara's Söhne gruben das Meer und er nannte es deshalb Sâgara

(Vishnu-Purâna, 379; Mahâbhârata, I, S. 560); Vainja, d. i. Sohn des Vena, entſtand dadurch, daß die Brahmanen ſeines Vaters Arm rieben (Vishnu-Purâna, 101). Manu iſt der Stammvater der Menſchen.

1222) S. 281, Str. 270, eig. 269. Mândhâtri war der gewaltigſte Herrſcher (Vishnu-Purâna, 363), Satjavrata ſtieg lebendig zum Himmel (ebend. 371), Nahuſcha hatte ſich zum König der Götter emporgeſchwungen, wurde aber in Folge ſeines Stolzes (der indiſche Tantalus) herabgeſtürzt (Vishnu-Purâna, 413, Note; Mahâbhârata, I, 114 und ſonſt). Einen Keſava, der ſicher hieher paßte, kenne ich nicht; einer der Keçava bei Weber (Sanskrithandſchriften der berliner Bibliothek, 360, 680. 708) kann es unmöglich ſein. Sollte es der aus dem Vâyu-Purâna (bei Wilſon Vishnu-Purâna, 278, Note 10.) erwähnte Schüler des Sakapuni, Kenava ſein? ſodaß entweder hier Kenava oder dort Keçava zu ſchreiben wäre? In einem buddhiſtiſchen Jâtaka kömmt ebenfalls Keſava (Pali) vor (Weber „die neueſten Forſchungen auf dem Gebiete des Buddhismus", in Ind. Stud., III, beſ. Abdr., S. 12), das iſt aber wol Viſchnu. Sakra iſt Indra.

1223) S. 281. Man ſchreibe Çâlaṅkâyana, vgl. Weber, Ind. Stud., I, 48; Berliner Handſchriften, S. 59.

1224) S. 281. Die Handſchriften haben **जाहूष्याः**, welches in **जाहूष्यां** zu ändern.

1225) S. 281. Das Verbum fehlt in den Handſchriften.

1226) S. 282. Die Handſchriften haben **प्रभ्रष्मूषिका** (**प्र** fehlt in H), zu ändern in **°षिको**.

1227) S. 282. Die Handſchrift hat **समर्पयेनां**, zu ändern in **°र्पयैनां**.

1228) S. 282. Die Handſchrift H hat **तस्माकाये नि व्याधयः । J कार्यो न साधयः ।**; ich überſetze als ob ſtände **तस्मात्कायं नि षेधय**, natürlich ohne die geringſte Sicherheit; es ließe ſich auch an anderes denken, doch halte ich für gerathener, beſſere Handſchriften abzuwarten.

1229) S. 282. Die Handschrift hat **भक्ष्यो पभक्षतामेति** (J **पभक्षितामे°**) wol in **पभक्ष्यतामेति** zu ändern; dann folgt **तथान्येषामपि द्विजाः।** ich zweifle ob ich richtig übersetzt habe.

1230) S. 282. Im zweiten Halbvers beide **कस्मान्मां वृथा°**, mit Mangel einer Silbe; ich schreibe **कस्मान्मां त्वं वृथा°**. — Im ersten Halbvers übersetze ich wörtlich **महद्** „Fest gewährend"; es würde bedeuten „eine Maus ist kein Luxus". Doch ist vielleicht zu emendiren.

1231) S. 282. Die Handschriften haben **लौल्यधमश्चु कथं प्र शस्यते**, vielleicht ist **लौल्यजमश्चु** zu lesen. **लौल्य** scheint den Gegensatz zu der völlig passiven Ruhe des indischen Weisen zu bezeichnen.

1232) S. 283. Erinnert sehr an die Tantralehren der Buddhisten, vgl. Burnouf, Introd., I, 558.

1233) S. 283. Die Handschriften haben **एकद्विचितया-भिधानास्त्वयो**; es ist wol auf jeden Fall **°चिताभि°** zu schreiben, die Bildung ist auffallend; im Çatapatha Brâhmana (bei Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, unter **एकत**) ist die Dvandva-Zusammensetzung regelrecht **एकतद्वितचित**, und ebenso im Mahâbhârata, XII, Vers 12771 (III, S. 815), allein mit Fehler gegen das Metrum. — Vgl. über diese Heiligen die Einleitung, §. 189.

1234) S. 283. Die Handschrift hat **°भूम्यर्श°**, wofür **°भूम्यंश°** gelesen werden zu müssen scheint.

1235) S. 283. Die Handschrift hat **यथा न भवता**, wo das **न** zu streichen.

1236) S. 283. **पतितो** steht zwar nicht in den Handschriften, es ist aber aus der Strophe zu entnehmen; auffallend, daß hier und in der Strophe das Masculinum gebraucht wird, wobei **पोत**

hinzuzudenken, während an beiden Stellen in der Geschichte das Kleid diminutivisch im Femininum पोतिका bezeichnet wird.

[1237]) S. 284. Es ist dies das erste der vier Weltalter, welche die Inder annehmen.

[1238]) S. 284. Die Handschriften haben पापिष्ठलोपिनो पि, aber o und â-â werden in diesen Handschriften wegen der Bezeichnung des o durch einen Strich vor und hinter den damit zu sprechenden Consonanten miteinander oft verwechselt; ich schreibe daher पापिष्ठालापिनो पि.

[1239]) S. 284. Die Handschriften haben तेन ते द्वैतापातिकाः (J द्वौ तापा°), ich lese natürlich sehr zweifelnd entweder ता द्वितपोतिकाः oder ते द्वैतपोतिके (vgl. die vorige Note). Nach jener Veränderung habe ich übersetzt; nach dieser würde zu übersetzen sein „daher die beiden Kleider der zwei durch" ꝛc.

[1240]) S. 285, Str. 1. Die hamburger Handschriften haben eine andere, II, 6, ähnliche Strophe. मकर ist eigentlich ein fabelhaftes Seeungeheuer, im Kalilah und Dimnah ist es eine Schildkröte. In der tamulischen Bearbeitung ist es ein Krokodil und so wird auch der Makara gewöhnlich gefaßt, daher ich es ebenfalls so übertrage.

[1241]) S. 285, Kos., S. 205, 6. Ich nehme aus den hamburger Handschriften सदाफलस्तिष्ठति । तत्र; wegen अस्ति vgl. Anm. 361.

[1242]) S. 285, Str. 2. Das „Opfer an alle Götter" wird die abgekürzte, alle sonst auf den ganzen Tag vertheilte, Ceremonien umfassende Ceremonie genannt, welche Brahmanen, die wegen sonstiger Beschäftigung keine Zeit haben, alle Einzelnheiten der täglichen religiösen Pflichten zu verrichten, entweder am Vormittag oder Abend vollziehen. Es besteht in Opfern an die Götter, Manen und Geister, welche von dem Mahl genommen werden, und in Abgabe eines Theils desselben an Gäste (Colebrooke, Essays, I, 188).

1243) S. 285, Str. 5. Die Väter sind die Manen. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften.

1244) S. 286, Str. 6. Im zweiten Halbvers lese ich mit den hamburger Handschriften sowie der berliner (204ª) **बान्धवान्** statt **बन्धुवत्**.

1245) S. 286, Str. 7. Man corrigire im ersten Viertelvers **वाञ्छितं**, im dritten **शिथिलता**.

1246) S. 286, Str. 9. Man corrigire im dritten Viertelverse **°काशम् त°**. Vgl. Sah. Darp., 43, 19.

1247) S. 287, Kos., S. 207, 5. Man corrigire **व्यापादयसि**.

1248) S. 287, Str. 10. S. I, Str. 291, und Anm. 293.

1249) S. 287, Str. 11. S. Paddhati bei Böhtlingk, u. Nachträge zum ersten Buch, S. 129 u. Anm. 507; Râmâyana, IV, 34, 18ᵇ, 19ª.

1250) S. 287, Kos., S. 207, 22. **कलहायतः** im Parasmaipadam ist (auch der Form nach) gegen die Grammatik; s. meine Vollst. Gramm. ꝛc., §. 225, 3; Pânini, 3, 1, 17 (vgl. meine Vollst. Gramm. ꝛc., §. 226; Pânini, 7, 4, 33); da aber die berliner Handschrift (205ᵇ) das Richtige **कलहायमानस्य** hat, so ist dieses unbedenklich statt des ungrammatischen in den Text zu nehmen.

1251) S. 287, Str. 13. S. II, 49. Man corrigire im ersten Halbvers **ददाति**, wie dort: schon von Böhtlingk bemerkt.

1252) S. 288, Kos., S. 208, 8. Man lese **°नाकुतोभयो** (statt **°नाकृतभयो**) theils nach der berliner Handschrift (206ᵇ).

1253) S. 288, Kos., S. 208, 9. Man corrigire **विलम्बितेन**.

1254) S. 288, Str. 14. S. II, 43, und Note daselbst.

1255) S. 289, Kos., S. 209, 6. **चिन्तयानं** ist gegen Grammatik. Doch kommen Formen der Art und auch gerade **चिन्तयान** in der epischen Sprache (und vedisch) vor (Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 886, 2), daher ich nicht geradezu **चिन्तयमानं** zu schreiben wage. Den hamburger Handschriften fehlt übrigens dieses, sowie das unmittelbar vorhergehende Wort, ebenso in der berliner.

1256) S. 289, Str. 15. S. II, 33, und Note.

1257) S. 289, Str. 16. Çukasaptati, 6. Nacht (petersburger Handschrift, Bl. 13ª). गङ्ग mit kurzem a im Auslaut ist durch das Metrum geschützt, steht aber doch wol für गङ्गा, wenigstens kenne ich keinen männlichen गङ्ग; es wäre dann eigentlich ein Sprachfehler, welcher durch den Gebrauch dieses Compositum als Nomen proprium herbeigeführt sein mochte.

1258) S. 289, Kos., S. 209, 24. Sowol hier als S. 212, 4 haben die hamburger Handschriften (statt घाटिका) घटी: dieses ist entweder geradezu aufzunehmen, oder auf jeden Fall घटिका zu schreiben, wie die berliner und die hamburger Handschriften S. 211, 24, und 213, 13 haben. An unserer Stelle (Kos., 209, 24) hat die berliner °घटीमालाम् (statt घाटिकाम्)-घटीमाला würde wesentlich identisch mit घटीयंच (bei Wilson, Dict.) sein „Strick an einem Brunnen" oder überhaupt „eine Maschine um Wasser zu heben".

1259) S. 290, Str. 17. S. I, Str. 381, und Anm. daselbst.

1260) S. 290, Kos., S. 210, 12. Nach der unzweifelhaft richtigen Lesart der hamb. Handschriften und der berliner सर्पवाणी (statt सर्पिणी).

1261) S. 290, Kos., S. 210, 13. Obgleich auch in der berliner und den hamburger Handschriften यावत् hinter तावत् fehlt, so glaube ich doch daß es hinzuzusetzen ist. Von ähnlichen Wörtern ist oft das eine ausgefallen. Doch darf ich nicht unbemerkt lassen daß gewöhnlich in derartigen Verbindungen यावन्न steht.

1262) S. 290, Str. 20. S. II, Str. 60.

1263) S. 291, Str. 23. S. Str. 79. Vgl. Mahâbhârata, V, Vers 1107; Paddhati bei Böhtlingk. Diese Strophe hat an beiden Stellen bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften und ebenso im Mahâbhârata und in der Paddhati, abgesehen von Corruptionen, auch beachtenswerthe Varianten. Statt शस्यं, welches nur Kosegarten 23 und Paddhati L hat, würde bei dem so häufigen Wechsel zwischen ष und य das allgemeinere शस्यं

zu schreiben sein. Statt dessen haben aber Kosegarten 79, Paddhati K, die berliner und die hamburger Handschriften an beiden Stellen यासं, welches an यस्यं im Mahábhárata erinnert: bei der Neigung der Inder ein Nomen mit dem Verbum, von welchem es stammt, des Gleichklangs wegen zu verbinden, ist dieses wol die einzig richtige Lesart und शस्यं eine bei der Aehnlichkeit von श und य leicht erklärliche Corruption desselben. Im zweiten Halbvers haben Mahábhárata und Paddhati K statt des falschen अद्यं bei Kosegarten (an beiden Stellen) richtiger आद्यं. Die berliner und hamburger Handschriften dagegen haben 23 भक्षं statt dessen: in 79 haben die hamburger अन्नं (in der berliner fehlt die Strophe an der letzteren Stelle). Dieses अन्नं ist augenscheinlich auch die Lesart von Paddhati L, wo अनं in अन्नं zu corrigiren.

1264) S. 291, Str. 24. चरयेत् ist ungrammatisch, es muß चारयेत् corrigirt werden. Die Wendung ist sehr verzwickt: die hamburger Handschriften lesen चरते, was ebenfalls gegen die Grammatik, da चर् Parasmaipadam ist. Die berliner Handschrift hat रमते, liest aber zugleich सो तिसर्वसुखोपायो वृत्तिमारभते बुधः; auf das ति statt हि weist auch die Lesart der hamburger Handschriften, welche सो हि lautet: diese Variante gibt noch keinen bessern — oder vielmehr einen entschieden schlechtern — Sinn. Ich glaube daß eine Corruption hier zu Grunde liegt. Am einfachsten würde sein, wenn man lesen wollte स हि सर्वसुखोपायवृत्तिमारभते बुधः ।.

1265) S. 292, Kos., S. 211, 24. S. Anm. 1258.

1266) S. 292, Kos., S. 211, 25. Man corrigire दर्शितास्ते.

1267) S. 292, Kos., S. 212, 4. S. Anm. 1258.

1268) S. 292, Str. 25. Man corrigire im ersten Halbverse कुरुते.

1269) S. 293, Str. 26. Die indischen Sagen kennen ein Feuer unter dem Meer, welches ein Rischi (Seher) Aurva in das Meer

geworfen habe: in der Unterwelt sich befindend, trinkt es Wasser des Meeres; vgl. Harivança, Vers 2149; Vishnu-Purâna, 290 u. a. a. bei Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch unter Aurva.

1270) S. 293, Str. 27. Man corrigire दर्पमानं im zweiten Halbvers: „ohne daß" ꝛc. bedeutet „ungebeten".

1271) S. 293, Str. 28. 29. In den hamburger Handschriften fehlt 28b und 29a, sodaß diese beiden Strophen dort nur eine sind. Die Strophe V, 34, welche der ersten dieser beiden noch verwandt, fehlt in den hamburger, wol aber haben sie I, 23, welche mit 29 hier identisch. In 28a müßte °पन्न अर्धं g. schrieben werden, doch ist es die Hauptcäsur.

1272) S. 293, Str. 31. Ich lese दुराक्रन्द mit dem folgenden in ein Wort (°क्रन्दस्व°).

1273) S. 294, Kos., S. 213, 13. S. Anm. 1258.

1274) S. 294, Kos., S. 213, 21. Man verbinde जन्मसुकृतं in ein Wort, nach Böhtlingk-Roth Sanskrit-Wörterbuch, I, 243, s. v. अन्तर.

1275) S. 295, Kos., S. 214, 7. Man corrigire स्वयं mit den hamburger Handschriften, oder स्वयमेव (statt स्वयमे).

1276) S. 296, Kos., S. 214, 20. Man corrigire व्यापादयामि.

1277) S. 296, Kos., S. 214, 22. Eigentlich Durvaschößlinge. Durva ist agrostis linearis.

1278) S. 296, Kos., S. 214, 24. Man corrigire चिरादृष्टो.

1279) S. 297, Str. 34. Bhartrihari I, 75a (Häberlin 78a). Die hamburger Handschrift H stimmt auch im zweiten Halbvers mit Bhartrihari; J dagegen weicht sowol von Kosegarten als Bhartrihari im zweiten Halbvers ab, nähert sich jedoch wesentlich dem Kosegarten'schen Text. In letzterem ist im zweiten Halbvers म्रियते, oder in Analogie mit जीव्येत, म्रियेत zu schreiben.

1280) S. 297, Kos., S. 216, 2. Man schreibe mit der berliner und den hamburger Handschriften आ नेष्यामि statt des ungrammatischen (obgleich evischen) आ नयिष्यामि.

1281) S. 297, Kof., S. 216, 5. Man corrigire व्यापारेण.

1282) S. 298, Kof., S. 216, 13. Man corrigire प्रसारितो.

1283) S. 298, Str. 36. Bhartrihari, I, 64 (Häberlin 67): Paddhati bei Böhtlingk. Der Sinn ist „die Amor verschmähen, werden Asketen". Das rothe Gewand ist das der Büßer (Sávitr., III, 18 und sonst).

1284) S. 298, Kof., S. 216, 23. Nach Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, I, 775 ändere man °प्रत्यायितः.

1285) S. 299, Kof., S. 217, 9. Siehe Anm. 432.

1286) S. 300, Kof., S. 218, 7. Für प्रकल्पमानेषु, welches nach der in den Handschriften vorwaltenden Schreibweise (Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 19, 3; Pánini, VIII, 4, 47) in mehreren Handschriften प्रकल्पमम° geschrieben sein würde, ist ohne Zweifel das Pada प्रकल्पमानेषु zu schreiben, in welchem irgendwer mit Verletzung von प für ये, wie so oft, प्रकल्प° zu erkennen glaubte und dann, mit Aufhebung der Verdoppelung, प्रकल्प° schrieb.

1287) S. 300, Kof., S. 218, 11. In Bezug auf die in Indien herrschende kastenmäßige Erblichkeit der Beschäftigungen.

1288) S. 300, Kof., S. 218, 17. Man corrigire च। (statt चः।).

1289) S. 302, Str. 43. Im zweiten Halbvers corrigire man मोत्साहं (wie auch die hamburger Handschriften und die berliner haben).

1290) S. 303, Str. 46. Das folgende (speciell die fünfte und sechste Erzählung) bis Kosegarten, S. 223, 19 (excl.) fehlt in den hamburger Handschriften.

1291) S. 303, Kof., S. 220, 23. अस्ति ohne Verbum, s. Anm. 361.

1292) S. 304, Kof., S. 221, 6. Man lese तथाहि in einem Wort (Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 783; Pánini, gaṇa च).

1293) S. 304, Kof., S. 221, 10. Man corrigire पुष्पवा°.

1294) S. 304, Kof., S. 221, 18. Es ist wol nur मह गच्छतु

zu ſchreiben. In der berliner und den hamburger Handſchriften fehlt dies.

1295) S. 305, Kol., S. 222, 4. Man corrigire बलादा-च्छिद्य.

1296) S. 306, Str. 49. पर्वन् heißen beſtimmte Tage des Monats, wie der Vollmondtag, der ſechste, achte, zehnte jedes halben Monats; vielleicht war es Vorſchrift, ſich nur an ſolchen das Haupt ſcheren zu laſſen.

1297) S. 306, Kol., S. 223, 1. अस्ति ohne Verbum, ſ. Anm. 361.

1298) S. 306, Kol., S. 223, 3. Nanda iſt eine hiſtoriſche Perſon, König von Indien um Alexander's d. Gr. Zeit. Man corrigire °पद्यः.

1299) S. 306, Kol., S. 223, 4. Unter dieſem Namen iſt insbeſondere ein Grammatiker berühmt; dieſer erſcheint in den indiſchen Märchen (Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara) als Zeitgenoſſe des Nanda (Miniſter des falſchen Nanda, vgl. Einleitung, §. 39.) und würde danach ein Zeitgenoſſe Alexander's d. Gr. ſein (vgl. über Vararutſchi Laſſen, Inst. ling. Praer. 3; Wilſon, Dict., Pref. x. Colebrooke, As. Res., VII, 204; Weber, in ZDMG., VIII, 851 fg.; Waſſiljew, Buddhismus [ruſſiſch], S. 47. 49. 74).

1300) S. 306, Kol., S. 223, 5. Man verbinde अतीववल्ल° in ein Wort.

1301) S. 307, Str. 51. Ich kann den Gedanken nicht unterdrücken, daß ſich der erſte Theil dieſer Strophe auf die 70 Erzählungen des Papagai bezieht (vgl. Einleit., §. 95, Bd. I, S. 274).

1302) S. 308, Kol., S. 224, 10. Man corrigire लगुड.

1303) S. 308. Hinter Strophe 53. folgt in den hamburger Handſchriften die 11., 12 und 8. Erzählung des dritten Buches.

1304) S. 308, Kol., S. 224, 16. Man verbinde अतीवव्या° in ein Wort.

1305) S. 308, Str. 54. S. Tſchânakja bei Häberlin, S. 316, 44; vgl. Böhtlingk, Beitr. zur Kritik u.

1306) S. 308, Kos., S. 224, 20. Dieser Absatz, Z. 20—24 folgt in den hamburger Handschriften erst hinter Strophe 55.

1307) S. 309, Str. 59. S. I, 211.

1308) S. 310, Str. 63. **निरीक्षसि** hier und Strophe 64. im Parasmaipadam wegen des Metrums; ebenso **जार्यात** im Mahâbhârata, IV, S. 191 fg. in einem Abschnitt überaus oft; **ईक्ष** erscheint auch in der epischen Sprache im Parasmaipadam; vgl. auch Anm. 1313. Uebrigens beruht dieser Gebrauch des Parasmaipadam statt Atmanepadam ohne Zweifel auf Einfluß der Volkssprachen.

1309) S. 311, Kos., S. 226, 16. Ohne Zweifel ist **भट्रे** (statt **भद्रं**) zu lesen. ट und द sind leicht zu verwechseln. In den hamburger Handschriften fehlt dieses Wort. Die berliner Handschrift hat statt dessen **प्रिये**, was als Synonym zu betrachten.

1310) S. 311, Str. 64. S. Anm. 1308.

1311) S. 312, Kos., S. 227, 9. **पश्यतां** als Passiv wäre gegen alle Grammatik. Da der Affe und das Wasserthier zugegen sind, so ist sicher Dual Imperativi darin zu suchen. Will man es nicht in **पश्यतं** zu ändern wagen, so ist **भवन्तौ** zu suppliren. Die berliner und hamburger Handschriften haben **पश्य**.

1312) S. 312, Kos., S. 227, 10. 11. Die vier Stichoi sind nur ein Slokas.

1313) S. 312, Str. 66, eig. 67. Vgl. II, 193 (194). **वर्धति** wegen Metrum vgl. Anm. 1308.

1314) S. 312, Kos., S. 227, 24. Hierauf folgt in den hamburger Handschriften die 17. Erzählung des ersten Buches nochmals.

1315) S. 313, Kos., S. 228, 10. Man corrigire **°ष्ठानेऽर्धति**.

1316) S. 313, Kos., S. 228, 11. Vgl. Anm. 209. zu S. 50. Kos., S. 44, 18.

1317) S. 313, Kos., S. 228, 11. Im Kosegarten'schen Text folgt ein kleines Säßchen, welches heißt „Ich aber hier nicht". Dieses fehlt in den hamburger Handschriften und stört den Sinn. Denn der Zimmermann hat nichts zu thun, weil an den Häu-

fern kein Vergang ist. Auffallend ist गृह als Masculinum, doch erscheint es ebenso ersch im Ambopâkhyâna in meiner Chrestomathie, S. 11, 12, und Mahâbhârata, IV, 259, Vers 7419; 269, Vers 7707.

1318) S. 313, Kol., S. 228, 18. Man corrigire तस्या अपे.

1319) S. 314, Kol., S. 228, 24. Es ist entweder mit der berliner Handschrift hinter भक्ष्यं hinzuzufügen भोजनं, oder mit den hamburger भक्ष्यभोजनोपायः संजातः zu lesen.

1320) S. 314, Kol., S. 229, 10. Man corrigire मन्दंमन्दं.

1321) S. 315, Str. 70, eig. 71. Vgl. II, 47; Sâvitryupâkhyânam, V, 22.

1322) S. 315, Str. 72, eig. 73. S. I, 277.

1323) S. 315, Str. 74, eig. 75. Zu dieser Strophe vgl. Mahâbhârata bei Lassen, Anthol., 84, Sl. 28, und Mahâbhârata, XII, Vers 5310, und zu der folgenden Erzählung die ganze Fabel aus dem Mahâbhârata am angeführten Ort, S. 45 fg. Es ist eine praktische Anweisung für die Anwendung der oft erwähnten vier Mittel (vgl. Anm. 416.).

1324) S. 316, Kol., S. 230, 15. Ich übersetze nach den hamburger Handschriften, welche hinter शृगालः noch प्रति वसति स्म haben; vgl. Anm. 361. Die berliner Handschrift hat blos प्रति वसति (ohne अस्ति und ohne स्म).

1325) S. 316, Str. 76, eig. 75. Graul, Gramm. tamulica, S. 86, 4. वरन्ति im ersten Halbvers ist sehr unpassend, ich vermuthe चरन्ति. Die Strophe fehlt in der berliner und den hamburger Handschriften.

1326) S. 317, Str. 77, eig. 78. Man corrigire कर्तुं.

1327) S. 317, Str. 78, eig. 79. Diese Strophe scheint mir doppelsinnig und es war mir nicht möglich den Doppelsinn in einer Uebersetzung wiederzugeben, daher ich zwei Uebersetzungen davon gemacht habe.

1328) S. 317, Kol., S. 231, 22. Die hamburger Handschriften und die berliner haben statt dessen einen Affen.

1329) S. 318, Kol., S. 232, 24. Es ist चर्मच्छेदो zu corrigiren.

1330) S. 318, Kol., S. 232, 1. Man corrigire एष.

1331) S. 318, Str. 79, eig. 80. S. Strophe 23.

1332) S. 319, Str. 81, eig. 82. Im zweiten Halbverse möchte ich lesen ज्ञातितो nach den hamburger Handschriften und der berliner, doch kann man जातितो mit Strophe 82. (83.) vertheidigen.

1333) S. 319, Kol., S. 232, 5. Ich lese mit den hamburger Handschriften सारमेयः प्रति वसति स्म: vgl. Anm. 361.

1334) S. 320, Str. 84, eig. 85. Man corrigire im ersten Halbverse der Grammatik gemäß अकृत्वा, wie auch die hamburger Handschriften hier und an einer früheren Stelle im dritten Buche haben, wo die Strophe, mit einigen Varianten in derselben, schon einmal vorkam. In der berliner fehlt diese Strophe.

1335) S. 321, Kol., S. 234, 1. Man corrigire mit den hamburger Handschriften °कारित्वं (die berliner hat nur अपरीक्षितं, schwerlich richtig) „Zustand oder Thätigkeit eines अपरीक्षितकारिन्“: vgl. S. 238, 2.

1336) S. 321. Dieses Buch ist größtentheils von Wilson übersetzt in Trans. of the Roy. As. Soc., I. 182 fg.

1337) S. 321, Kol., S. 234, 5. Die hamburger Handschriften haben statt Pataliputra महिलारोप्यं (vgl. Einleit., §. 6.).

1338) S. 321, Str. 2. Vgl. II, Str. 58, Anm. 757.

1339) S. 322, Str. 7. Im zweiten Halbvers corrigire man जातवि° mit den hamburger Handschriften: auch Wilson hat danach übersetzt (S. 183 a. a. O.).

1340) S. 322, Str. 8. Der Paradiesbaum soll nach indischer Ansicht alles was man nur irgend wünscht enthalten. In der berliner und den hamburger Handschriften fehlt diese Strophe.

1341) S. 322, Kol., S. 235, 9. Die berliner und die hamburger Handschriften haben besser जीवितव्यसनेन, wie auch ohne Zweifel hier zu corrigiren ist.

1342) S. 322, Kos., S. 235, 10. Einer der Schätze des Kuvera, d. i. des Gottes des Reichthums. Wilson übersetzt worshipped, als ob er (statt **उपार्जित**, 3. 12) **उपार्चित** gelesen hätte.

1343) S. 322, Kos., S. 235, 11. Es scheint hier die Anschauung der Seelenwanderung zu Grunde zu liegen, nach welcher stets eine Seele an die Stelle der früheren tritt; vgl. Köppen, Religion des Buddha, und Gött. Gel. Anz., 1858, S. 417.

1344) S. 322, Kos., S. 235, 14. Dies scheint eine Dschaina-Redeweise, die aus dem Buddhismus stammt, wo das Rad bekanntlich eine so große Rolle spielt.

1345) S. 323, Kos., S. 236, 1. Man trenne **वृत्तान्तो दृष्टो**.

1346) S. 323, Kos., S. 236, 8. Der vergötterte Weise, welchen die Dschainas anbeten.

1347) S. 323, Kos., S. 236, 8. Wilson Dict. hat **प्रदक्षिण** in dieser Bedeutung nur als Neutrum. Doch stimmen im Feminin auch die hamburger Handschriften und die berliner mit Kosegarten's Text. — Man schreibe **दत्त्वा**.

1348) S. 323, Kos., S. 236, 9. Wilson (Trans. of the Roy. As. Soc., I, 184) weicht hier in seiner Uebersetzung so ab, daß er für **वक्त्रा** eine andre Lesart gehabt zu haben scheint. Doch haben dieses auch die hamburger Handschriften und die berliner.

1349) S. 323, Str. 12. Ist **मानस** mit der Dschaina-Gottheit zu identificiren, welche bei Hemachandra **मानसी** heißt? Wilson's Uebersetzung (S. 184) weicht im zweiten Halbvers ganz ab. In der berliner Handschrift fehlt diese Strophe. Die hamburger haben hinter 12. noch zwei Strophen, welche bei Kosegarten und Wilson und in der berliner Handschrift fehlen.

1350) S. 324, Kos., S. 236, 17. Vgl. Vie de Hiouen-Thsang, trad. par Stan. Julien, S. 86. 87.

1351) S. 325, Str. 14. Man lese mit der berliner Handschrift **संवाध्यते** (statt **संवाह्यते**).

1352) S. 325, Str. 15. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften hier, erscheint aber hinter Strophe 69. mit Varianten.

1353) S. 325, Kof., S. 237, 15. Wörtlich „die Leute des Feſtungsgouverneurs der Stadt". Wilſon (S. 185, Anm.) gibt als ſeine Leſeart पुरकोष्टपाल° (sic!).

1354) S. 326, Str. 16. Laſſen, Anthol., 15, 5. 6: Paddhati bei Böhtlingk.

1355) S. 326, Kof., S. 238, 6. Man corrigire सुघवे, wie auch die hamburger Handſchriften haben (die berliner weicht ſtärker ab). — Vgl. unter den (bei Koſegarten ausgelaſſenen und) von Wilſon und oben mitgetheilten Erzählungen, die, wo einem, ebenfalls Devaſarman genannten, Brahmanen eine Schlange geboren wird (ſ. oben S. 144).

1356) S. 326, Kof., S. 238, 9. Man corrigire श्वसिति, wie auch die hamburger Handſchrift J hat.

1357) S. 327, Kof., S. 239, 4. Ich ſchreibe °हृदयात्मशि-रोवक्षःस्थलादिताडन° (आत्मशि° für आत्मा शि° und °स्थलादित° verbunden).

1358) S. 327, Str. 20. Vgl. II, 77.

1359) S. 328, Str. 21. Vgl. Böhtlingk, Beitr. z. Kr. u.; Hitopadeſa, I, 144; Vararutſchi, 14, bei Häberlin, Anthol. sanscr., S. 503. — In den hamburger Handſchriften fehlt dieſe Strophe.

1360) S. 328, Kof., S. 240, 5. Hier folgt bei Wilſon und in den hamburger Handſchriften der größte Theil von S. 6, Str. 2. bis S. 8, Str. 20.

1361) S. 328, Str. 25. Ich folge hier theilweiſe Wilſon's Ueberſetzung, welcher im erſten Viertelvers मिचं (ſtatt सत्यं) geleſen haben muß, was unendlich paſſender.

1362) S. 329, Kof., S. 240, 11. Ein Name des Siva in ſeiner furchtbaren zerſtörenden Geſtalt.

1363) S. 329, Kof., S. 240, 12. 13. Indra iſt der Götterkönig. Die Jogins ſind Mönche, welche durch Andachtsübungen und Kaſteiungen ſich nach indiſchem Glauben übermenſchliche Macht erworben haben.

1364) S. 329, Str. 26. Vgl. Mahâbhârata, Ambopâkhyâna in meiner Chreſtomathie, 45, 18 und Scholien zu Bhâr. Kirâtârj.,

V, 51, und zur Erläuterung des Gedankens die fünfte Erzählung im zweiten Buch sammt den Noten S. 190 fg.

1365) S. 329, Str. 28. Im ersten Halbvers verbinde man **ऋदच्चासुखमेव**, im zweiten lese man **बाहुभि°** mit den hamburger Handschriften. Der Vernichter des Madhu (eines Dämonen) ist Vischnu: Lakschmi, die Göttin des Glücks, der Schönheit, seine Gemahlin, steigt aus dem Schaum des von den Göttern gequirlten Oceans empor (Vishnu-Purâna, 76 und sonst).

1366) S. 329, Str. 29. S. I, 375, Anm. 384. Diese Strophe fehlt in den hamburger Handschriften.

1367) S. 329, Kos., S. 241, 2. Vgl. Mâlatimâdh., 75, 14 fg.; Kathâ-Sarit-Sâgara, 20, 104; und 25, 182, wo Asokadatta durch mahâmânsavikraya den himmlischen Fußschmuck von der Râkschasa-Königin zu erwerben sucht: mahâmânsa ist identisch mit nrmânsa, wie die angeführte Stelle verglichen mit 187 zeigt.

1368) S. 329, Kos., S. 241, 2. 6. 8. 9 und fg.; 242, 13. 17. Man lese mit den hamburger Handschriften **वर्त्ति** von **वृत्**; ob ich es mit „Knäuel" richtig übersetzt ist fraglich; ich habe diese Bedeutung nach Analogie von **वर्तन** und nach der Etymologie angenommen.

1369) S. 329, Str. 30. Wegen des Feuers der Unterwelt vgl die Anm. zu IV, S. 26.

1370) S. 331, Kos., S. 242, 6. Ich lese mit den hamburger Handschriften **°कोपरि परिभ्रम°**

1371) S. 331, Kos., S. 242, 13. 17. S. Anm. 1368.

1372) S. 331, Kos., S. 242, 15. Ueber Vinavatsa s. Wilson, Trans. of the Roy. As. Soc., I, 189, Anm.

1373) S. 331, Kos., S. 242, 16. Der mythische Held des Râmâyana.

1374) S. 331, Kos., S. 242, 19. Man schreibe **चक्रधर** mit den hamburger Handschriften, wie auch Kosegarten sonst hat.

1375) S. 331, Kos., S. 242, 21. Man corrigire **धनदेवेन** (statt **धनदेन**) mit den hamburger Handschriften.

1376) S. 332, Kos., S. 243, 3. Die hamburger Handschriften lesen मस्तकोपरि भ्रम°, ich glaube daß wie 242, 6 zu schreiben ist (s. Anm. 1370.), da ähnliche oder gleiche Silben leicht ausgelassen werden.

1377) S. 333, Kos., S. 243, 22. Man corrigire तृतीयेना°.

1378) S. 333, Kos., S. 244, 2. Es geschieht dies durch die mṛitasaṁjîvanî vidyâ „die Wissenschaft, Todte wieder zu beleben", Skandapurâna, Kâçikhaṇḍa, XVI, 81.

1379) S. 333, Kos., S. 244, 4. Man corrigire °हितं। (oder vielmehr °हितम्).

1380) S. 333, Kos., S. 244, 4. Ich lese mit der hamburger Handschrift H सजीवं (J hat fehlerhaft सज्जीवं), wie Z. 7. 10.

1381) S. 334. Von hier an (Kos., S. 244, 15) bis Kos., S. 246, 6 fehlt in der berliner und in den hamburger Handschriften, und auch Wilson hat die vierte Erzählung nicht (Trans. of the Roy. As. Soc., I, 191).

1382) S. 335, Kos., S. 244, 25, und 245, 1. Wegen Böhtlingk-Roth, Wörterbuch, unter उत्कलाप bemerke ich, daß उत्कलापय das nach prakritischer Weise (s. Lassen, Inst. ling. Pracr., S. 360, 4) gebildete Causale von उत्ऽकल् „entlassen" ist. Bekanntlich sind diese Formationen in den sanskritischen Schriften der vulgären Literatur häufig.

1383) S. 335, Kos., S. 245, 3. Hier sicher eine Lücke; es fehlt nämlich die Stelle, wo der erste sich Weisheit aus einem seiner Bücher holt.

1384) S. 335, Kos., S. 245, 6. 9. Sie schlagen entweder in ihren Büchern nach und die Stelle, auf welche sie zuerst stoßen, nehmen sie als Beantwortung ihrer Frage, oder sie erinnern sich auch an Sprüche, welche ihnen hier zu passen scheinen, s. Anm. 1385 und 1388.

1385) S. 335, Str. 34. S. IV, 28. Man corrigire im zweiten Halbvers अर्धेन und दुःसहः ॥.

1386) S. 336, Kos., S. 245, 21. Man corrigire यामीणे°.

1387) S. 336, Kos., S. 245, 24. मण्डक findet sich in der sechsten Erzählung der Çukasaptati und wird von Galanos durch ἄρτος „Brot" übersetzt. Da es von मण्ड „Schaum" abstammt, so habe ich es dieser Etymologie gemäß übersetzt. Es ist dort entschieden Masculinum und so auch ohne Zweifel hier im Pantschatantra. Es ist demnach दत्ताः zu corrigiren.

1388) S. 336, Kos., S. 246, 1. Eine Stelle aus II, Strophe 193. Hier sind chidra „Löcher, Blößen" die Vertiefungen eines porösen Butterkuchens.

1389) S. 337, Kos., S. 246, 10. Diese Erzählung ist wesentlich identisch mit der 14. im ersten Buch.

1390) S. 337, Kos., S. 246, 18. Die Grammatik fordert cakrire, da mantr Atmanepadam (Benfey, Vollst. Gr., §. 791.; Pánini, I, 3, 63). Daher ist die Lesart der berliner und hamburger Handschriften mantraṁ cakruḥ grammatisch richtiger. Doch erscheint mantr episch auch als Parasmaipadam; vgl. Anm. zu Kos., 69, 7, und zu IV, Str. 63.

1391) S. 338, Str. 38. Tschánakja war Minister des Königs Tschandragupta und verhalf diesem zum Thron, indem er Nanda stürzte. Vgl. Ersch und Gruber, Encyklopädie, II, xvii, 65.

1392) S. 338, Kos., S. 247, 18. Man lese mit den hamburger Handschriften प्रमाणमिति. Die berliner hat diese Stelle nicht.

1393) S. 339, Str. 40. Nach der berliner Handschrift वहो लब्धं गीतस्य वेतनम्

1394) S. 339, Str. 41. Schwerlich ist निद्रालु° richtig; ich kann wenigstens nicht errathen, warum gerade ein Schläfriger „Diebstahl von Fellen" (denn so hat der Text) vermeiden muß; auch ist die doppelte Erwähnung des Diebstahls sicherlich falsch. Die berliner Handschrift hat निद्रालुव्यश्चर्माचारिकां, was °चर्मचोरिकां zu lesen, also wesentlich identisch ist, aber durch die Silbe व्य das Metrum zerstört. Auch Wilson's Handschriften scheinen wesentlich ebenso gelesen zu haben. Denn in seiner Uebersetzung (in Trans. of the Roy. As. Soc., I, 192): Let the sick

man and the lazy refrain from stealing and chattering if they will escape with life hat er (abgeſehen von der Ungenauigkeit) auch nur zwei Dinge, während ſich mit Sicherheit erwarten läßt, daß das von dem Schläfrigen zu vermeidende ein drittes iſt. Ich dachte an „das Amt eines Spions“ निद्रालुश्च चारताम्, doch ſind die Veränderungen zu ſtark. Im zweiten Halbverſe iſt ſtatt रोगाढ्यो mit der berliner Handſchrift रोगार्त्तो zu leſen.

1395) S. 340, Str. 43—45. Dieſe Theorie habe ich ſchwerlich richtig überſetzt. In Strophe 43. haben die berliner und die hamburger Handſchriften tânâ ſtatt tâlâ. Doch Mârkaṇḍeya-Purâṇa, XXIII, 52 hat ebenfalls tâlâḥ; vgl. auch ebend. 51 fg.

1396) S. 340, Koſ., S. 249, 5. Ich leſe mit den hamburger Handſchriften उत्कन्धरो.

1397) S. 341, Koſ., S. 249, 7. Man corrigire पीडयञ्°.

1398) S. 341, Koſ., S. 249, 8. Man corrigire सच्छिद्र°.

1399) S. 341, Str. 49. Vgl. Hitopadeſa, III, 117; Tſchânakja, 109 (bei Häberlin, S. 322; Höfer, 74, 18); Sanskrittapâthopakâraka, S. 55; Paddhati bei Böhtlingk, Beitr. z. Kr. ꝛc.

1400) S. 342, Koſ., S. 250, 2. Zu यन्तर vgl. Weber, „Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam“, S. 45.

1401) S. 343, Str. 51. Ich leſe im erſten Halbvers mit der hamburger Handſchrift J (H hat eine Lücke) दद्याद्दतुकालं: ऋतुकाल (welches hier „Beiſchlaf nach jedesmaligem Eintritt der Menſtruation“ bedeutet) kann nach indiſcher Anſchauung nicht fehlen und °दनु° ſcheint mir nur aus °ह्तु° verleſen. — मन्त्र im Parasmaipadam (ſ. Anm. 1390.).

1402) S. 343, Str. 52. S. Anm. 2.

1403) S. 343, Str. 55. Ich leſe mit der berliner und den hamburger Handſchriften im erſten Halbvers बालकैर् (ſtatt मालिकैर् „Gärtner“).

1404) S. 343, Koſ., S. 251, 9. Die ſechs politiſchen Zuſtände eines Königs. Vgl. das dritte Buch.

1405) S. 344, Str. 56. S. III, 266 (267). Dieſe Strophe fehlt in den hamburger Handſchriften.

1406) S. 344, Kol., S. 251, 21. Es iſt wol तदेव zu leſen.

1407) S. 345, Str. 59. Vgl. Hitopadeſa, IV, 15.

1408) S. 346, Kol., S. 253, 12. Lehrer der Lebensweisheit, ſ. Anm. 2.

1409) S. 347, Kol., S. 253, 22. Verfaſſer eines Werkes über Veterinärkunde: ſ. Weber, berliner Handſchriften, S. 291 und Anm.

1410) S. 348, Kol., S. 254, 15. Man corrigire च ।.

1411) S. 349, Kol., S. 255, 7. Man corrigire रोगेण.

1412) S. 349, Kol., S. 255, 25. Man corrigire सहात्यन्तं.

1413) S. 350, Kol., S. 256, 8. Man corrigire निष्क्रामति; auch die berliner und die hamburger Handſchriften haben das grammatiſch nothwendige lange ā.

1414) S. 350, Kol., S. 256, 9. Man verbinde यूथपते.

1415) S. 351, Str. 69. S. Anm. 1352 zu Str. 15.

1416) S. 351, Kol., S. 257, 5. Man corrigire मत्वा (ſtatt गत्वा), wie auch die berliner und die hamburger Handſchr. haben.

1417) S. 352, Kol., S. 257, 23. Man leſe mit den hamburger Handſchriften °भ्रमण (ſtatt भरण); die berliner hat eine Lücke.

1418) S. 352, Kol., S. 257, 24. Man leſe mit den hamburger Handſchriften यद् (ſtatt यदि); dieſe ſelbſt ſchreiben ohne Beachtung der phonetiſchen Regeln (die vielleicht an dieſer Stelle auch nicht nöthig wäre) यत्.

1419) S. 352, Str. 74. Man leſe वदनच्छाया.

1420) S. 353, Kol., S. 258, 8. Man corrigire °क्रामति mit der berliner und den hamburger Handſchriften (ſ. Anm. 1415.).

1421) S. 354, Kol., S. 259, 6. Ich leſe mit der berliner und der hamburger Handſchrift J °गतिर्निवृ°, H hat गतिनिवृ°, was nur Fehler für jenes.

1422) S. 354, Kol., S. 259, 15. Man leſe भो अकार° (ſ. Benfey, Vollſt. Gramm. ꝛc., §. 110. 111, und Pânini, VIII,

3, 17—20: Vopad., II, 49. 50) und ſtreiche die Interpunktion hinter **एतत्**.

1423) S. 355, Str. 76. Dieſe Strophe fehlt in den hamburger Handſchriften hier, erſcheint aber ſchon früher an einer andern Stelle in ihnen. In der berliner fehlt ſie überhaupt. **दुर्ग** im Masculinum iſt ſchwerlich richtig; in der Bedeutung „Feſte" iſt es Neutrum. Die hamburger Handſchriften haben **स्थानं** ſtatt deſſen. Ueber Uſanas ſ. Anm. 2. Râvana, König der Râkſchaſas fiel durch Râma.

1424) S. 355, Str. 77. Man corrigire **संमुखे** im zweiten Halbvers (vgl. Anm. 54. zu I, Str. 38.).

1425) S. 355, Str. 79. **पृच्छक** iſt gegen Grammatik. Es müßte **प्रच्छक** lauten.

1426) S. 356, Koſ., S. 260, 10. Man corrigire **भो अये**, ſ. Anm. 1422.

1427) S. 356, Koſ., S. 260, 13. Koſegarten's Text iſt ſchwerlich richtig, ebenſo wenig der der hamburger Handſchriften, wo **नहि अर्हादिते हं** nur Corruption der Lesart der berliner Handſchrift ſcheint. Dieſer folge ich und leſe **नाहमूर्ह्वोद्वाहनः पद्भ्यां** ꝛc. Das Interpunktionszeichen vor **मे** iſt zu ſtreichen.

1428) S. 356, Koſ., S. 260, 18. Auch hier leſe ich mit der berliner Handſchrift **यतोऽयमनुद्वाहनपादो न मे**.

1429) S. 357, Koſ., S. 261, 6. Man corrigire mit den hamburger Handſchriften **नियोक्तव्य** (ſtatt **नियोजितव्य**, welches gegen alle Grammatik) oder mit der berliner **नियोजयितव्य**, denn dieſer Fehler (**इ** für **अय**) findet ſich in den hamburger Handſchriften oft. Man corrigire auch hier und Z. 9 **दत्त्वा**.

1430) S. 357, Koſ., S. 261, 13. Dies iſt das Zeichen, daß ſie den Vorſchlag annehmen wollen; vgl. Z. 21 und Çukasaptati 40. Nacht, wo die Frau ebenfalls im Original die Trommel berührt (petersburger Handſchrift 44[b]) **यामरण्या द्विजभार्यया डिण्डिमः स्पृष्टः। तस्मिन्स्पृष्टे तयोक्तम्।**

1431) S. 357, Str. 83. Man beachte सर्वे im Masculinum ſtatt Neutrum; vgl. Anm. 757. 1338.

1432) S. 358, Kol., S. 262, 4 und 5. Man corrigire °धिष्ठाने (ſtatt °ष्ठिष्ठाने und °ध्विष्ठाने).

1433) S. 359, Kol., 262, 15. Man trenne प्रति प्रस्थितः।.

1434) S. 359, Kol., S. 262, 16. Man ſchreibe mit der hamburger Handſchrift H चुञ्चिम°.

1435) S. 359, Kol., S. 262, 20. Man ſchreibe mit der hamburger Handſchrift J (wovon H nur in der in ihm ſo häufigen fehlerhaften Verkürzung des i abweicht) und der berliner auf jeden Fall den Dual मृक्किणी (die hamburger Handſchriften haben die organiſchere Form मृक्किणी); auch haben beide (ſtatt परिलिहन्) विलिहत् welches aus लेलिहत् corrumpirt iſt. Dieſes ſelbſt mit परि davor hat die berliner Handſchrift, aus der es aufzunehmen.

1436) S. 360, Str. 85. Man corrigire im zweiten Halbvers संमुखे, ſ. Anm. 1424.

1437) S. 360, Str. 86. Es ſind dies unzweifelhaft dieſelben mythiſchen Vögel, welche auch im Çatrunjaya Mâhâtmyam und im Mahâbhârata, I, Vers 2883, und XII, Vers 3357. 5519. 6325. vorkommen; in letzterem werden ſie भारुण्ड genannt; es werden ihnen hier Menſchengeſichter gegeben und ihr ſchöner Geſang angedeutet (Sirenen); vgl. Weber, Ind. Stud., III, 148, beſonderer Abdruck 33, und „Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam, S. 31. — In der berliner Handſchrift, wo die Fabel ſchon im zweiten Buch erſcheint, werden die Vögel भेरुण्ड genannt; ſollte der eigentliche Name, nach dieſer Form, vereint mit der im Mahâbhârata, भेरुण्ड ſein? dies wäre ein Sanskritwort „furchtbar".

1438) S. 360, Kol., S. 263, 20. Man leſe mit den hamburger Handſchriften नरङ्गात्.

1439) S. 361, Kol., S. 264, 4. Man corrigire भारण्डाः.

1440) S. 362, Kol., S. 264, 25. Man corrigire **अच**, wie auch die hamburger Handschriften haben; vgl. Benfey, Vollst. Gramm. ꝛc., §. 721; Pânini, 7, 3, 107.

1441) S. 362, Kol., S. 265, 9. Man corrigire **°पुटिकाम°**.

1442) S. 363, Kol., S. 266, 2. Man corrigire **°कारित्वं** nach den hamburger Handschriften; vgl. Anm. 1335. Die berliner Handschrift hat auch hier nur **अपरीक्षित**.

1442) S. 363, Kol., S. 266, 5. 6. Diese Strophe fehlt in der berliner und in den hamburger Handschriften und verdient eigentlich auch nicht übersetzt zu werden.

Nachträge zum ersten Theil.

Vorbemerkung.

Durch die Benutzung von Stan. Julien's Werk: „Les Avadânas, contes et apologues Indiens, inconnus jusqu'a ce jour, suivis de fables, de poésies et de nouvelles Chinoises; traduits par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut" ꝛc., 3 Bände, Paris 1859, welches mein berühmter Freund mir während des Druckes zuzusenden die Güte hatte, haben diese Nachträge eine solche Wichtigkeit für meine Arbeit erhalten, daß ich nicht umhin kann, ausdrücklich die Bitte auszusprechen, daß der Leser sie an der gehörigen Stelle bezeichnen und nachlesen möge.

Vorrede XVI, 18. नीतिशास्त्र heißt das Werk auch in einer einleitenden Strophe (hinter Kosegarten 3, 8), welche ich an einem andern Orte mittheilen werde, und Kosegarten 5, 13 und Str. 11. — Daß der Charakter eines Fürstenspiegels in dem Grundwerk beiweitem entschiedener hervortrat als in dem jetzigen Pantschatantra zeigt insbesondere die arabische Uebersetzung, welche viel reicher an politischen Betrachtungen und Lehren ist, als die heutigen indischen Recensionen.

Vorrede XI, letzte Zeile, füge hinzu: zu §. 215, S. 538.

§. 4, S. 18, Z. 18, vgl. Nachtrag zu §. 105, S. 292.

§. 5, S. 21, Z. 7. Von der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapantschavinsati, dem Ssiddikür, sind seitdem die bei Benjamin Bergmann noch nicht übersetzten Erzählungen von Galsan Gombojew in das Russische übertragen, jedoch noch nicht herausgegeben; ich verdanke der Güte des Herrn Akademikers Schiefner einen Auszug daraus. Es sind deren noch neun, nämlich die 14. bis 23., mit Ausnahme der 16., welche in der Handschrift fehlt.

§. 5, S. 22, Z. 17 und an einigen andern Stellen corrigire man Vikramacaritra.

§. 10, S. 52. Eine interessante Legende ebenfalls zur Verherrlichung der sühnenden Kraft der Gangâ findet sich im XXVIII. Adhyâya des Kâçikhanda des Skandapurâna. Da dieses noch unedirt, so erlaube ich mir sie kurz hier mitzutheilen; das Original werde ich vollständig an einem andern Ort geben. „Bâhika, ein geborener Brahmane, hat überaus sündig gelebt, sogar eine verwitwete Weberösrau geheirathet. Er wird im Walde von einem Tiger umgebracht: ein Geier fliegt mit dem linken Fuß desselben in die Luft; ein anderer Geier kämpft mit ihm darum; dabei fällt der Knöchel desselben in die Gangâ (Vers 44. 45.). Unterdeß war Bâhika von den Dienern des Todesgottes schon vor diesen geführt. Der Secretär des Todesgottes, Tschitragupta, gibt einen ausführlichen höchst interessanten Bericht über die Thaten desselben, der aus einem langen Sündenregister besteht. Der König der Unterwelt befiehlt in Folge davon, ihn in die Hölle zu schleppen. Eben sollen die Höllenqualen beginnen (Vers 80), da fällt gerade der erwähnte Knöchel in die Gangâ. Sogleich erscheint ein himmlischer Wagen voll von hundert himmlischen Frauen. Diesen besteigt er und gelangt zum Paradies (Vers 83. 84.): einzig Folge der die größten Verbrechen sühnenden Kraft der Gangâ.

§. 12, S. 56, Z. 7 streiche „und einen" bis „Monatsheften". Dieser Aufsatz findet sich im „Ausland" 1859, Nr. 20 fg.

§. 17, S. 81. Daß ich diese Parabel mit Recht für eine buddhistische genommen habe, ist jetzt dadurch vollständig erwiesen, daß zwei Formen derselben in den von Stan. Julien entdeckten chinesischen Uebersetzungen buddhistischer Fabeln ꝛc. erscheinen. Sie sind in höchst eleganter französischer Uebersetzung von ihm mitgetheilt in Les Avadânas, contes et apologues indiens, I, 132 fg. und 191 fg.

§. 19, S. 87. Die Erzählung der beiden Tauben scheint mir entschieden indisch und auf der buddhistischen Fabel in Stan. Julien Les Avadânas, Nr. 99, Bd. II, S. 81 zu beruhen.

§. 22, S. 91. 92. Daß der Rahmen zunächst buddhistisch, macht jetzt auch die mongolische Bearbeitung der Vetâlapantschavinsati wahrscheinlich. Die 20. Erzählung (s. Nachtrag zu S. 21) lautet im Auszug folgendermaßen:

„Auf dem Schneegebirge im Süden Indiens wurde eine Löwin von Hunger gepeinigt; sie überfällt eine Kuh, schlürft ihr Blut

aus und ſchleppt das Fleiſch fort. Das Kalb folgt ihr nun und ſie ſäugt es zugleich mit ihren Jungen, mit denen es in Freundſchaft aufwächſt. Auf dem Todtenbett warnt die Löwin vor den Schmeicheleien des Feindes. Der Fuchs, der die Freundſchaft des Löwen und des Rindes ſieht, entzweit ſie, indem er jedem von ihnen einredet, der andere wolle ihn tödten, das Rind namentlich den Löwen, um den Tod ſeiner Mutter zu rächen. Sie ſtürzen ſich aufeinander und tödten ſich beide."

Eine andere Nebenform iſt ſicherlich trotz noch ſtärkerer Abweichungen in der chineſiſchen Ueberſetzung aus buddhiſtiſchen Schriften bei Stan. Julien, Les Avadânas, I, 109—114 zu erkennen.

In letzter Inſtanz beruht der Rahmen jedoch auf einer griechiſchen Fabel, da er nach §. 78 aus dem Prototyp deſſelben hervorgegangen iſt.

§. 22, S. 92, 12. Vgl. Nachtrag zu §. 61, S. 183. Auch in der ſiebenten Fabel des vierten Buches (ſ. §. 188, S. 463) iſt ein „Tigerfell" ſtatt des urſprünglichen „Löwenfells" geſetzt. Die chineſiſch-buddhiſtiſche Form dieſer Fabel, welche Stan. Julien in Les Avadânas, II, 59 mittheilt, hat noch das letztere.

§. 28, S. 100. Trotz der angegebenen Momente wird man durch Vergleichung der ſo überaus nahe verwandten Erzählung in Stan. Julien, Avadânas, I, 93 „il faut fuir le malheur" ſehr zweifelhaft, ob die Erzählung der arabiſchen Bearbeitung nicht dennoch aus dem ſanskritiſchen Grundwerk herrührt. Iſt ſie ein Zuſatz der arabiſchen Bearbeitung, ſo ſtammt ſie auf jeden Fall aus Indien und ſteht im innigſten Zuſammenhang mit der verglichenen buddhiſtiſchen.

§. 32, S. 109. Dieſe Sage ſcheint mit dem Buddhismus bis Kuſtanu (Khotan) gewandert zu ſein. Ich trage wenigſtens kein Bedenken in der Legende in den Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen-Thsang, trad. du Chinois par Stan. Julien, II, 240—242, eine Umwandlung derſelben zu erkennen.

§. 33, S. 110, Z. 10. Eine ſchöne Nebenform bieten wieder die chineſiſch-buddhiſtiſchen Avadânas, I, 27—30 unter der Ueberſchrift: le hibou et le perroquet.

§. 36, S. 115, Z. 9. Zu dieſer in Indien ſo charakteriſtiſchen Sitte vgl. man in Ruſſels Schilderung des engliſchen Lagers während des jetzigen Kampfes (aus den Times) in der Augsburger Allgem. Zeit., 1858, Juni, S. 2612 „und es iſt nichts abſon-

derliches, daß ein gemeiner Kameeltreiber in das Zelt des Stammchefs stürzt und ihn auffordert Schiedsrichter zwischen ihm und einem andern Treiber zu sein."

§. 36, S. 116, Z. 8 fg. Vgl. jetzt meine Ueberſetzung in „Ausland", 1858, Nr. 34, S. 795. — Z. 11 corrigire „Schumus".

§. 39, S. 123, Z. 8 v. u. corrigire III (ſtatt X) und vgl. noch Wilford in Asiat. Res., IX, 135.

§. 39, S. 126. Vgl. Nachtrag zu S. 264. — Dieſes Märchen ſcheint auch auf die Geſtaltung des von Arthur Schott in Hackländer, Hausblätter, 1857, Nr. 22, S. 314 mitgetheilten walachiſchen Märchens von Einfluß geweſen zu ſein. Ebenſo jedoch auch die Märchen von in Thiere verzauberten Menſchen (vgl. §. 92), von Wünſchen (vgl. §. 208) und den Wunſchdingen (worüber ich zu Vetâlapantschavinsati V handeln werde). Zu der Nuß im Ohr des Pferdes in dieſem Märchen vgl. den Schlüſſel im Ohr des Pferdes bei der D'Aulnoy, Cab. des Fées, IV, 19.

§. 39, S. 127. Die Entſcheidung in dieſen Proceſſen (über des Eſels Schatten ꝛc.) ſehen ganz buddhiſtiſch aus (vgl. die Entſcheidungen in §. 166, S. 395 fg.). Ziemlich ähnlich klingt die aus dem Angulimâljasûtra (vgl. dazu Waſſiljew, „Buddhismus, ſeine Dogmen" ꝛc. [ruſſiſch], S. 154) vermittelſt der chineſiſchen Ueberſetzung von Stan. Julien, Avadânas, I, 108. 109 mitgetheilte Erzählung.

§. 50, 2, S. 139, vgl. Nachtrag zu §. 210, S. 501.

§. 50, S. 140 fg. Steht auch das ſpaniſche Märchen bei W. Grimm in Haupt's Zeitſchr. für deutſches Alterthum, XI, 2, 213, Nr. 13 in hiſtoriſchem Zuſammenhang mit der „abgeſchnittenen Naſe"?

§. 52, S. 153, Z. 11. Vgl. dazu die Umarbeitung im Ardschi Bordschi (im „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 847). Zu dieſer Märchengruppe überhaupt vgl. noch Hiouen-Thsang, Mémoires sur les contrées occidentales, par Stan. Julien, II, 14.

§. 53, S. 156. Dieſe Erzählung ſcheint die Umbildung einer buddhiſtiſchen Legende, welche ſich in Mém. sur les contrées occidentales par Hiouen-Thsang, trad. par Stan. Julien, II, 142 findet. S. 160, Z. 17 corrigire Lalitavistara.

§. 56, S. 161, Z. 16 füge hinzu: war wol in Nachſchebi's Tûtinâmeh, in welchem, oder ſchon in dem älteren das „Pferd" an die Stelle des indiſchen „Wagens", oder „Garuda" geſetzt iſt; vgl. Roſen, Papagaienbuch, II, 165.

§. 56, S. 163, Z. 13. Vgl. über Zauberpferde Fr. W. Val. Schmidt zu ſeiner Ueberſetzung des Straparola, S. 269—275.

§. 58, S. 172, Note 2 füge noch hinzu: Waſſiljew, der Buddhismus, ſeine Dogmen ꝛc. [ruſſiſch], S. 125.

§. 58, S. 173, Z. 5. Ich glaube jetzt doch eher, daß der vediſche Hariçandra, der ſeinen Sohn opfert, an die Spitze zu ſtellen und das buddhiſtiſche Dſchâtaka erſt daraus hervorgegangen iſt. — Die S. 172, Anm., erwähnte Erzählung im Mârkandeya-Purâna iſt von Rückert übersetzt in ZDMG., XIII, 103 fg.

§. 61, S. 183. Daß die achte Fabel des erſten Buches wirklich buddhiſtiſch iſt, ergibt ſich aus Hodgſon, Quotations from original Sanscrit authorities on Buddhism im Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1836, Febr., S. 83. 5, wo aus dem Bhadrakalpâvadâna folgende Stelle citirt wird: a hare fell in with a tiger; by means of yatna (Energie) the hare threw the tiger into a well. Statt des Löwen im Pantſchatantra erſcheint — dem §. 22. bemerkten Wechſel gemäß — hier ein Tiger.

§ 64, S. 187, Z. 3 v. u. füge man noch Hitopadeſa, II, 122 hinzu, und S. 188, Z. 9: Hitopadeſa, II, 152.

§. 71, S. 205, Z. 3 v. u. In Wolff (Niederländ. Sagen 41) bringt der Storch zum Dank einen Edelſtein.

§. 71, S. 215, Anm., Z. 13 v. u. vgl. das Eſſen von Köpfen im Ardschi Bordschi im „Ausland", Nr. 36, S. 846; zu „Pfauenkopf", vgl. über die Heiligkeit des Pfaus Vishnu-Purâna bei Wilſon, S. 338, und Weber, Çatrunjaya Mâhâtmyam, Kap. II, Vers 20. — Zu den Z 5 v. u. erwähnten Märchen gehört auch das böhmiſche in Národní Báchorky ꝛc., od B. Němcové, XI, 38—56: hier heißt es „wer das Herz eſſe, finde Goldſtücke, wer den Kopf werde König", wie im indiſchen Märchen. — Zu den Wunſchkühen vgl. noch Schiefner in Mélanges asiatiques, II, S. 18 = Bulletin hist.-phil. de l'Acad. de St. Petersb., VII, Nr. 15. 17 (geleſen $\frac{11}{1}$ 1850); Spiegel, über den Vajarkart in den Münchner Gel. Anz., 1857, S. 196; Kolbe in Anderſon's Reiſe in Süd-Weſt-Afrika, überſetzt von Lotze, II, 40. — Zum Candrakânta vgl. vor allem Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen-Thsang, trad. par Stan. Julien, II, S. 145.

§. 71, S. 218, Z. 19 ꝛc. Vgl. noch die böhmiſchen Märchen in Národní Báchorky, od B. Němcové, 1, 40—53, V, 3—26.

§. 71, S. 219, Z. 13. Die hülfreiche Biene ist aus Straparola, V, 1 (Schmidt, Uebersetzung, S. 111).

§. 71, S. 221, Anm., Z. 16. Vgl. auch Wolff, Niederl. Sagen, S. 318. — „Der dankbare Todte", zusammengesetzt mit Grimm, KM., in dem walachischen Märchen bei A. Schott, in Hackländer, „Hausblätter", 1857, Nr. 24, S. 470; vgl. auch Wolff, „Deutsche Hausmärchen", S. 243. — Böhmisch in Národní p., XI, 20—33. Auch Straparola, V, 1 hat Züge aus dieser Märchengruppe; der Waldmann spielt bei ihm theilweis die Rolle des dankbaren Todten.

§. 73, S. 225, Z. 29. Die chinesisch-buddhistische Fassung dieser Fabel (vgl. Vorrede, I, S. XIV) findet sich bei St. Julien, Les Avadânas, I, S. 101—104.

§. 76, S. 227, Z. 25 füge man 149 hinzu.

§. 82, S. 237. Eine andere buddhistische Nebenform zeigen St Julien, Les Avadânas, II, Nr. 81, S. 30.

§. 84, S. 241, Z. 12. Die reizende einfache chinesisch-buddhistische Fassung konnte ich, da der Bogen, als mein Freund so gütig war sie mir mitzutheilen, schon bis zur letzten Correctur gelangt war, nicht mehr aufnehmen. Sie liegt jetzt in St. Julien Les Avadânas, I, 71—73 gedruckt vor und ich begnüge mich darauf zu verweisen. Dabei bemerke ich zugleich, daß diese Fabel mir auch auf die Gestaltung der schönen Legende von Einfluß gewesen zu sein scheint, welche sich ebendaselbst S. 122—126 findet.

§. 87, S. 250. Vgl. Nrr. zu §. 211.

§. 91, S. 253. Vgl. die Sage von Nâgârdschuna bei Wassiljew, Buddhismus p. [russisch], S. 213.

§. 92, S. 264, Z. 8. Vgl. auch das Märchen aus dem finnischen Karelien aus Erdmann's Archiv für die Kunde von Rußland, 1857, abgedr. in „Ausland", 1858, Nr 16. S. 372, wo die Mädchen ebenfalls Enten sind. — Zu dem Verbrennen der Thierhülle vergleiche man noch die 23. Erzählung im Ssiddikür, aus welcher mit Wahrscheinlichkeit geschlossen werden kann, daß auch an der Verbreitung und Entfaltung dieser Märchengruppe die Mongolen Antheil hatten. Die Erzählung ist selbst im Auszuge zu lang, als daß ich sie hier ganz mittheilen könnte; ich beschränke mich daher auf den hierher gehörigen Zug derselben und den oben angedeuteten Theil, welcher mit dem Märchen in §. 39. verwandt ist: „Der Hüter eines goldenen Frosches und eines sprechenden Papagai, welche einem König im Osten Indiens gehören, büßt beide ein; zur Strafe wird er auf einen Büffel gebunden

und in die Wildniß geſchickt. Dort ſieht er wie ein Garuda eine weiße Schlange im Schnabel hat; er rettet dieſe, die ſich als den Sohn eines Schlangenkönigs zu erkennen gibt. Aus Dankbarkeit ſchenkt ſie ihm einen Muſchelſtab, mit welchem er ſich alles Gewünſchte herbeiſchaffen kann, dann eine Hündin, die in der Nacht eine Jungfrau und ſeine Frau wird. Der Mann verbrennt, während ſie ſich badet, ihre Hundehülle. Da erklärt ſie, daß ſie nun nicht länger bei ihm bleiben könne. Als ſie ſich nun wiederum badete, fielen einige Haare in das Waſſer: dieſe werden von des Königs Magd aufgeſchöpft. Der König ſchickt nun ein Heer um die Schönheit zu holen. Die Frau befiehlt dem Manne auf ein Jahr fortzuwandern und in Elſterhülle vor ihr zu erſcheinen und zu tanzen. Das Heer entführt ihm die Frau zum König. Nach einem Jahr erſcheint die Frau ſammt dem König wieder an der Flußquelle, wo ſich auch ihr Mann in einer Elſterhülle einfindet und vor ihnen tanzt. Die Frau lacht. Der König ſieht ſie zum erſten mal lachen und wundert ſich, daß ſie über den ſo garſtigen tanzenden Menſchen lache. Sie antwortet: „ich würde noch mehr lachen, wenn der König ſelbſt dieſe Hülle anzöge“. Der König läßt den Mann nun rufen und zieht ſeine Kleider aus. Die Frau benutzt dies um ihren Mann zum König auszurufen und läßt den verkleideten König tödten.“ — Vergleiche ferner unter den böhmiſchen Märchen in Národní Báchorky, I, 53—64; III, 2—32; VI, 25—37; XIV, 3—18 — endlich noch Wolff, Niederländiſche Sagen, S. 118, wo Lohengrin und Schwanritter verſchwinden müſſen, ſobald ſie ſagen woher ſie ſtammen, und deſſelben Wolff Deutſche Hausmärchen, S. 263. 265, wo in einem Märchen die eine Schlange — wie §. 36, S. 120 — aus dem Feuer gerettet wird.

§. 95. Ueber ſprechende Vögel vgl. Val. Schmidt zu Straparola, Ueberſetzung, S. 288. 289.

§. 98, S. 280. Die hier erzählte buddhiſtiſche Fabel findet ſich auch angedeutet in der chineſiſch-buddhiſtiſchen Form der Wahl des Vogelkönigs (ſ. Nachtrag zu S. 347) in Stan. Julien, Les Avadânas, I, S. 43, wo vom Pfau geſagt wird: „Quoiqu'il ait des plumes charmantes, il est dépourvu de honte. Toutes les fois qu'il fait la roue, il étale impudemment la laideur de son corps. — S. 280, Z. 12 leſe man 458 (ſtatt 485).

§. 104, S. 288. Der von mir vermuthete indiſche Urſprung ſowol des 18. Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des

Kalilah und Dimnah überhaupt, als speciell die buddhistische Entstehung, welche sich schon in §. 105. zu erkennen gab, erhalten ihre vollständige Bestätigung durch die Geschichte des Punyabala, welche im Punyabalâvadâna in der Sûtra-Abtheilung des buddhistischen Kanons erzählt wird.

In dem erwähnten 18. Kapitel lautet der Anfang der eigentlichen Erzählung in allen Recensionen ziemlich übereinstimmend, in der Wolff'schen Uebersetzung (II, 109) etwa folgendermaßen:

„Vier junge Leute fanden sich auf einem Wege zusammen: der eine war ein Königssohn, der andere der Sohn eines Kaufmanns, der dritte der Sohn eines Edelmanns, ein mit Schönheit begabter Mensch, und der vierte der Sohn eines Landmanns .... Während sie miteinander gingen dachten sie über ihre Verhältnisse nach; jeder von ihnen aber verblieb bei seiner eigenthümlichen Meinung ... Der Königssohn sagte nämlich: „Alle Dinge in der Welt bestehen durch Beschluß und Fügung der Gottheit und was über einen Menschen bestimmt ist, das widerfährt ihm ...“

Der Kaufmannssohn aber sagte: „Die Klugheit ist das Vorzüglichste von Allem“.

Der Sohn des Edelmanns aber: „Die Schönheit ist vorzüglicher“ ...

Der Sohn des Landmanns endlich behauptete: „es gibt auf der Welt nichts, was der Arbeit vorzuziehen wäre“.

Die Geschichte besteht nun darin, daß jeder durch das, was er für das Vorzüglichste hält, einen Gewinn macht: der Landmann verdient durch Arbeit eine kleine Summe; der Edelmann durch seine Schönheit eine größere, der Kaufmann durch kluge Speculation eine doppelt so große. Der Königssohn wird aber ohne sein Zuthun blos durch die Fügung Gottes zum König.

Vergleichen wir das Punyabalâvadâna, so wird jeder sich sogleich überzeugen, daß dieses die Grundlage dieser Erzählung ist, daß die Umgestaltungen in dem Grundwerk, aus welchem die Pehlewi-Uebersetzung floß, noch keine sehr wesentlichen waren, und daß die Verwandlung des sanskritischen Punya — d. h. eigentlich des reinen (guten) Werkes, womit aber insbesondere eine Aufopferung bezeichnet wird, durch deren Verdienst das Schicksal dessen, der sie vollbracht hat, vorzüglich in seinen späteren Existenzen bestimmt wird — in das Fatum und Gottvertrauen wahrscheinlich erst in der arabischen Uebersetzung stattfand. Im Pantschatantra erscheint es noch in dem einleitenden Verse zu der Erzählung.

Was ich S. 150, Z. 29 Reinen übersezt habe, ist im Sanskrit पुण्यानां. Da ich die Legende vom Punyabala damals noch nicht kannte, so habe ich die Stelle misverstanden; daher ihre Verbesserung im Nachtrag zu II, 150.

Das Punyabalâvadâna, d. h. Legende vom Punyabala (ein Name, welcher bedeutet „Besizer der Kraft der Aufopferung) findet sich in tibetischer Uebersetzung im Kandjur, in der Narthang'schen Ausgabe im 32. Bande der Sûtras, auf Blatt 1—22 (vgl. auch Csoma Körösi in Asiat. Recherches, XX, 482). Einen Auszug desselben hat mir auf meine Bitte mein geehrter Freund, der Akademiker Schiefner übersandt. Dieser lautet folgendermaßen:

„Als Bhagavant (Çâkyamuni) in Crâvasti über die in der Zukunft bevorstehenden Strafen eines thörichten Mannes, der sich der Darbringungen enthielt, gesprochen hatte, entspann sich unter seinen Zuhörern ein Streit darüber was den Menschen wol das Erwünschteste sei. Der Vetter Bhagavant's, Nanda, hielt Körperschönheit für das Erwünschteste, Cronakotivinca Mannhaftigkeit (Stärke, virya), Aniruddha Kunstfertigkeit, Câriputra Weisheit (prajñâ). Jeder von ihnen hebt die Vorzüge der von ihm genannten Eigenschaften hervor, worauf sie sich um Entscheidung des Streits an Bhagavant wenden; dieser stellt jenen gegenüber als das höchste den Menschen zu Wünschende das punya, die Aufopferung auf und erzählt als Beleg die Geschichte des Punyabala.

„Einst lebte ein König Pracenabala, welcher von seiner Gemahlin Viguptâ vier Söhne, Rûpavant („der Schöne"), Virvavant („der Mannhafte"), Cilpin („der Kunstreiche"), und Pradschnâvant („der Weise") besaß, welche durch die ihren Namen entsprechenden Eigenschaften ausgezeichnet waren. Unter den glücklichsten und wunderbarsten Vorzeichen wird endlich noch ein fünfter Sohn geboren, der wegen aller bei der Conception und Geburt stattgefundenen Wunder den Namen Punyabala („die Kraft des Punya habend") erhielt. Seinem Namen gemäß fand dieser im Spenden und Wohlthun [reinen Werken, Aufopferungen] sein ganzes Gefallen. In Folge seines Verdienstes ist es ihm möglich Preta's (eine Art gespenstischer Wesen), als er ihnen auf einem Spaziergange nach dem Lusthain begegnet, von ihren Qualen zu befreien. Im Lusthaine selbst entspinnt sich zwischen ihm und seinen Brüdern ein Streit über das Erwünsch-

teſte. Jeder der vier älteren Brüder hebt die Eigenſchaft, nach welcher er benannt iſt, als die vorzüglichſte hervor. Punyabala aber gibt dem Punya den Vorzug und verherrlicht es in einer Reihe von Slokas. Er macht den Brüdern den Vorſchlag in ein fernes Land zu ziehen, um daſelbſt die Vorzüglichkeit der von jedem geprieſenen und beſeſſenen Eigenſchaft durch die That zu erproben. Der durch **Körperſchönheit** ausgezeichnete Bruder kommt bald durch ſeine **Schönheit** zu einem Wohlſtande; der durch ſeine Mannhaftigkeit (Stärke) ausgezeichnete holt aus einem tiefen reißenden Fluß einen großen Sandelbaum*), den andere nicht erlangen konnten und wird dadurch reich; der mit Kunſtfertigkeit begabte Bruder ſchafft ſich durch ſeine Geſchicklichkeit bald ein Vermögen; und der mit Einſicht ausgeſtattete ſchließt ſich an zwei Kaufherren, mit denen er reich wird (ähnlich wie im Kalilah und Dimnah durch Speculation).

Punyabala dagegen trat in das Haus eines ſehr armen Mannes; von dem Tage ſeines Eintritts an entſtand in dieſem Hauſe, durch die Macht ſeines Tugendverdienſtes, großer Reichthum: das Haus wird mit Schätzen, Getreide, Gold und Silber angefüllt. Der Ruf des Fremdlings dringt weithin; die ganze Gegend erlangt durch die Kraft ſeiner guten Werke Blüte, ſodaß alle Welt in Staunen geräth. Durch dieſelbe Kraft wachſen ihm in Gegenwart Çakra's (Indra's) ſeine Arme und Beine wieder, die er einem Manne hingegeben hatte, der die ſeinigen durch Unverſtand eingebüßt hatte und dem er auch durch Hingabe ſeines Blutes zu Kräften brachte.

Als bald darauf der König des Landes kinderlos geſtorben war, wird Punyabala zum König gemacht**). Er wird aus dem Luſthain geholt, wo er, von bedeutungsvollen Träumen umſchwebt, im Schatten eines Aſokabaumes ruhte, gegen welchen ſich alle Blumen gewendet hatten; als König führt er den Namen Prabhâkara (? „Lichtbringer, Sonne" ꝛc.).

Das Reich gedeiht unter ihm zu großem Wohlſtande. Die vier älteren Brüder, die von ſeiner Erhöhung hören, kommen zu ihm;

*) Im Kalilah und Dimnah trägt der Arbeitſame ebenfalls Holz.

**) Vgl Kalilah und Dimnah bei Wolff, II, 114: „Dieſer Tage war aber der König dieſer Gegend geſtorben, ohne einen Sohn oder Verwandten zu hinterlaſſen." S. 116: „die Edlen wählten den Jüngling zu ihrem Könige".

er empfängt ſie freundlich und erweiſt ihnen große Ehren. Ihnen und dem verſammelten Volk preiſt er nun die Macht des Punya an; er beweiſt ſie durch Wunder und Gaben, die er vor ihren Augen hervorruft.

Die Könige, welche ſeinen Ruf gehört haben, erſcheinen mit ihren Heeren und unterwerfen ſich ihm freiwillig, unter dieſen auch ſein eigener Vater Praſenabala. So wird er Tſchakravartin (Souverain) über ganz Dſchambudwipa (Indien), das unter ihm glücklich war und in Wohlſtand blühte.

Punyabala war — wie es dann, dem gewöhnlichen Schluß ſolcher Legenden gemäß, weiter heißt — kein anderer als Çâkyamuni ſelbſt: in einer ſeiner früheren Exiſtenzen: Praſenabala auf gleiche Weiſe des Çâkyamuni Vater; Bigutâ ebenſo deſſen Mutter; Rûpavant war Nanda, und ſo weiter."

Auf die Frage: „wodurch Punyabala ſo großes Verdienſt ſich erworben habe [daß ihm als Ergebniß deſſelben in der Exiſtenz, von welcher hier die Rede war, ſolche Tugend und ſolcher Segen zu Theil ward]", erzählt Bhagavant folgendes:

„Nach dem Nirvâna [Uebergang in die Exiſtenzloſigkeit] des Buddha Aparâdſchita lehrte ein Bhikſchu bei einem Feſte, das an dem Tſchaitya [dem Tempel] deſſelben gefeiert wurde, von der Verdienſtlichkeit des Punya. Seine Slokas hörte ein Mann, welcher dem Spiele ſehr ergeben war und nur der Spieler Dſchaja hieß. Er hat Hab und Gut verſpielt und beſaß nur noch zwei Gewänder, einen Sonnenſchirm, ein Paar Schuh und fünf Panas Cowries (ein Pana Cowries iſt 80 Cowries [kleinſte Münze] und bildet einen Einſatz im Spiel). Obwol er einſah, daß er durch Darbringung ſeiner geringen Habe in Hunger gerathen und gar ſterben würde, reichte er dennoch dem Bhikſchu die Schuh, das Obergewand und die fünf Panas Cowries hin. Als er nach Hauſe kommt, glauben Frau und Sohn, daß er auch diesmal die genannten Gegenſtände im Spiel verloren habe. Während er ſie durch Slokas zu tröſten ſucht und betrübt daſitzt, kann die Frau das Schöpfgefäß nicht aus dem Brunnen emporziehen, ebenſo wenig der Sohn und der Mann ſelbſt; als ſie in den Brunnen blicken, ſehen ſie das Schöpfgefäß mit Gold und Silber angefüllt. So bald erſcheint die Frucht ſeiner guten Handlung. Er wird überaus reich, ſchmückt täglich mit ſeinen Schatz das Tſchaitya und ſpeiſt Bhikſchu's, Çramana's, Brahmanen, Nackte, Kranke und ſonſtige Bedürftige, verſieht die Vihâra's mit allem Nöthigen und

wird so weit und breit bekannt. Als der König kinderlos stirbt wird er unter dem Namen Tschaja König."

Bezüglich des Verhältnisses der buddhistischen Erzählung zu der im Kalilah und Dimnah und dieser zu der im Pantschatantra im Einzelnen will ich mir hier keine Bemerkungen erlauben; denn bei der noch so geringen Kenntniß der Geschichte der buddhistischen Schriften ist eine sichere Entscheidung hier noch kaum zu erzielen, indem es gleich zweifelhaft ist, ob die tibetische Uebersetzung uns die ursprüngliche Fassung der buddhistischen Legende, oder auch ihre Gestalt zur Zeit ihrer Verarbeitung in das Grundwerk des Pantschatantra treu widerspiegelt; diese Gestalt wurde natürlich bei der Aufnahme in dieses Werk verändert, mochte sich bis zur Zeit der Pehlewi-Uebersetzung weiter geändert haben, wurde dann in der arabischen Uebersetzung und noch viel stärker im Sanskrit umgewandelt. Ferner aber ist für uns nur der Zusammenhang dieser drei Erzählungen in der angegebenen Folge von Wichtigkeit und dieser wird wol schwerlich mehr bezweifelt werden können.

Bezüglich der Reise nach dem Rohana vgl. Weber über das Çatrunjaya Mâhâtmyam, S. 33, bezüglich der nach Ceylon der Edelsteine wegen Stan. Julien, Les Avadânas, I, S. 127. 209 (vgl. auch Mémoires sur les contrées occident. par Hiouen-Thsang, trad. de Stan. Julien, II, 125 fg. 130); zu den Reisen überhaupt, Weber a. a. O., 32. 33, wo eine der Grundlagen von Sindbad's wunderbaren Reisen erscheint. Auf die Geschichten vom klugen Feinde und unklugen Freunde bezieht sich ein Vers im tibetischen Kandjur, Bd. V, welcher ganz mit dem im Masakajâtaka bei Weber, Ind. Studien, IV, 391, und fast ganz mit Pantschatantra, Th. II, S. 150, Z 4 fg. übereinstimmt. Er lautet, nach meines Freundes Schiefner Mittheilung folgendermaßen:

Ein Feind mit Verstand begabt ist vorzüglich;
Ein Freund ohne Verstand ist es nicht.
Als der mit geringem Verstande begabte die Fliege tödten wollte,
Zerschlug er mit dem Hammer die Hirnschale des Vaters.

Ich vermuthe danach, daß auch die Geschichte vom klugen Feinde sich in der buddhistischen Literatur noch vorfinden wird, doch hat sich diese Vermuthung bis jetzt noch nicht bestätigt.

§ 105, S. 292, Z. 24. Dieses Dschâtaka ist im Pali-Original und Uebersetzung von Weber in Ind. Studien, IV, 387 mitgetheilt. Seine Form spricht noch entscheidender für die bemerkte Abstammung aus dem Occident. Die Einleitung dazu bildet

ein lalenburger Streich, wo Dorfbewohner mit Bogen und Pfeilen ausziehen, um die Mücken, welche ſie plagen, zu erſchießen und ſich gegenſeitig wund ſchießen und ſchlagen. Dieſer lalenburger Streich erinnert mich an die §. 4, S. 18 aus dem Somadeva erwähnten, die wol ebenfalls, ſogut wie ſeine Märchen, aus buddhiſtiſchen Schriften, wenigſtens zum großen Theil, ſtammen werden.

Eine etwas abweichende Form verdanke ich dem Herrn Akademiker Schiefner, welcher ſie mir aus dem Kandjur, Bd. V, mitgetheilt hat. Sie lautet: „Ein alter Bhikſchu und ſein Sohn eilen, als ſie die Glocke ſchlagen hören, zu dem Tempel in Dſchetavana bei Çrâvaſti. Um ſeines Vaters Schritte zu beſchleunigen, ſtößt ihn der Sohn in den Nacken. Das Mittel hilft anfangs; als der Sohn aber immer zuſchlägt, ſtürzt der Alte mit dem Mund auf den von den Rädern aufgewühlten Boden und erſtickt. Bei Anlaß dieſes Trauerfalls [der augenſcheinlich erſt nach Analogie der Fabel erfunden iſt, ähnlich wie der lalenburger Streich im Pali-Dſchâtaka] erzählt der Lehrer [Çâkyamuni] den Bhikſchus die demſelben Paar in einem früheren Leben zugeſtoßene Begebenheit:

„In einer Gebirgsſchlucht lebte ein Färber, der bei Anlaß eines Feſtes eine große Menge von Kleidern zu reinigen hatte und ſich deshalb das Eſſen von ſeinem Sohn zur Spülſtätte bringen ließ. Nach genoſſenem Mahle ruht der Vater, während der Sohn ſeine Arbeit verrichtet. Als letzterer der Stelle, wo ſein Vater ſchläft, nahe kommt, ſieht er auf deſſen Haupt ein Inſekt ſitzen. Er verſucht es zu verſcheuchen; als es aber, vom Blut trunken, nicht wegzufliegen vermochte, verlor der Jüngling die Geduld und meinte das Inſekt würde den Vater tödten, indem es ihm bei lebendigem Leibe das Blut aus dem Körper zöge. Er ergriff ein Bret, ſchlug darauf los, das Inſekt entkam, aber der Vater, deſſen Hirnſchale zerſchlagen ward, kam um.“

Die Uebertragung der dummen That von einem Menſchen auf einen Affen (im Pantſchatantra) iſt augenſcheinlich Folge der Verarbeitung beider Geſchichten in die Reiſe des Prinzen und ſeiner Gefährten, welche erſt ſpäter ſtattfand. Im Grundwerk war dieſe Reiſe wohl faſt ganz ebenſo dargeſtellt, wie im Kalilah und Dimnah, oder in der buddhiſtiſchen Erzählung vom Prinzen Punnabala. Erſt durch die Hineinarbeitung jener beiden Geſchichten vom klugen Feind und unklugen Freund wurde ihre Geſtalt ganz verändert.

§. 109, S. 298. Auf die Geſtaltung dieſes VI. Kapitels des Kalilah und Dimnah war wol ohne Zweifel das XII. (§. 223.) von Einfluß.

§. 113, S. 305, Z. 21. Eine dem Mahâbhârata und Pantschatantra noch näher stehende buddhistische Form dieses Rahmens bieten die von Stan. Julien entdeckten chinesisch-buddhistischen Fabeln ꝛc. Sie findet sich in Stan. Julien, Les Avadânas, I, 155—157, vgl. Einleitung, Th. I, S. 306, Z. 8, mit Stan. Julien, S. 156: „Un homme dit à l'oiseleur: les oiseaux volent dans les airs et vous les poursuivez à pied". Der Ausgang bei Stan. Julien ist wie im Mahâbhârata (vgl. a. a. O., S. 306). Aus der Mittheilung Weber's in den Monatsberichten der berliner Akademie der Wissenschaften, 1859, März, S. 345 endlich geht hervor, daß die Form einem buddhistischen Dschâtaka entstammt.

§. 123, S. 317, Z. 2 v. u. streiche „161".

§. 124, S. 319, Z. 15. Vgl. noch (bei Böhtlingk-Roth Sanskrit-Wörterbuch unter agni) Harivança, Vers 13928, wonach Agni Sohn der Çândili.

§. 125, S. 319. Auch diese Fabel (Pantschatantra II, 3) erscheint wenigstens im buddhistischen Ssiddikür und wird also ebenfalls aus buddhistischer Quelle geschöpft sein. Im Ssiddikür findet sich diese Andeutung in der 19. Erzählung. Da diese für die Geschichte der Märchen von großer Wichtigkeit und noch nicht veröffentlicht ist, so erlaube ich mir den Auszug derselben, welchen ich wiederum Herrn Akademiker Schiefner verdanke, hier mitzutheilen, ohne mich jedoch für jetzt weiter auf das Verhältniß derselben zu den verwandten europäischen Märchen einzulassen. Der Auszug lautet:

„In einer Stadt im Norden Indiens lebte ein Zauberer, der sich von Holzverkauf nährte. Er bittet seinen Sohn, daß er ihn auf einer Höhe bestatte, dann werde er reich werden. Der Sohn konnte nur weben. Als der Vater todt ist, zieht er mit Geweben in eine Stadt, wird von Durst im Walde sehr gequält, tödtet eine Lerche mit dem Weberschiff und gedenkt der Worte seines Vaters; er gibt sein Handwerk auf, verbrennt alle Geräthe und will zum König gehen, um die Hand seiner Tochter zu erbitten. Die Königin befiehlt ihn zu tödten; die Tochter mag ihn nicht; doch der König nimmt sich seiner an. Die Königin sinnt nun auf seinen Untergang (vgl. die Märchengruppe, welche ich im „Ausland", 1858, Nr. 44, S. 1040 fg. berührt habe). Er wird allein gegen einen feindlichen König ausgesandt. Als er im Walde auf einen Baum stößt und dieser, sammt der Wurzel hinstürzend, viel Volk zerschmettert, flieht das feindliche Heer. — Zweitens verlangt die Königin das Fell eines neun Spannen lan-

gen Fuchses mit runden Flecken auf dem Rücken. Der Weber kann ihn nicht finden. Als er umkehrt vermißt er seinen Bogen. Er geht um ihn zu suchen und sieht den Fuchs durch den Bogen, dessen Sehne er anzufressen versucht hatte, getödtet. Drittens wird er gegen sieben feindliche Dämonen ausgesandt, die im Norden auf sieben Pferden jagten. Die Königstochter gibt ihm sieben Brotkugeln aus Waizen- und sieben aus Roggenmehl mit. Er verzehrt die sieben Roggenmehlkugeln, die sieben Weizenmehlkugeln aber, die vergiftet waren, tödten die sieben Dämonen, als der Weber, von ihnen überfallen davon läuft und die Kugeln in Stich läßt. Danach erhält der Weber die Hand der Königstochter. Diese hatte zuvor erklärt, daß sie nur den nehmen werde, der ihr Schuhe aus Seide und Gaze machen könnte; auf des Königs Befehl wird der Weber untersucht und in seinem Schuhwerk wird Seide und Gaze gefunden."

§. 128, S. 321. Meine Vermuthung über die buddhistische Entstehung dieser Erzählung scheint mir eine Bestätigung zu erhalten durch die innige Verwandtschaft von Strophe II, 135 (136) und 136 (137) [Theil II, S. 191] mit zwei Strophen der Avadânakalpalatâ, einer buddhistischen Legendensammlung (Burnouf Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, S. 555). Diese beiden Strophen sind von Hodgson, Quotations from original Sanscrit authorities on Buddhism im Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1836, Febr., Nr. 81, 7. 8 mitgetheilt und lauten:

7. „As the faithful servant walks behind his master when he walks and stands behind him when he stands; so every animate being is bound in the chains of karma.

8. Karma accompanies every one, every where, every instant, through the forest and across the ocean and over the highest mountains, into the heaven of Indra, and into Pâtâla (hell) and no power can stay it."

§. 136. 137, S. 335 fg. Auch der Rahmen des dritten Buches erscheint in buddhistischen Schriften und es ist demnach wahrscheinlich, daß er ebenfalls zunächst aus buddhistischer Quelle stammt. Er ist in den von Stan. Julien entdeckten chinesisch-buddhistischen Fabeln ꝛc. enthalten und findet sich in Stan. Julien, Les Avadânas, I, S. 31—36. Die Krähen des Panschatantra heißen hier Raben wie im südlichen Panschatantra ꝛc. Die unversöhnliche Feindschaft der „Raben und Eulen" findet sich auch ebend., II,

S. 114 angedeutet: Si les corbeaux et les hiboux habitaient ensemble dans un même lieu et vivaient entre eux en bonne harmonie, on pourrait chercher des reliques du Bouddha.

§. 141, S. 347. Auch die Königswahl erscheint in den eben erwähnten chinesisch-buddhistischen Avadânas, I, 41—46; zwar ist die Form abweichend, doch gibt sie sich deutlich als eine Nebenform der im Pantschatantra erscheinenden zu erkennen und wir können danach, sowie aus der Existenz des ganzen Nahmens des dritten Buches im buddhistischen Kreise (s. Nachtrag zu §. 136. 137) vermuthen, daß auch die Königswahl aus ihnen zunächst in das Grundwerk des Pantschatantra übergegangen ist; dafür spricht auch, daß die 75. Strophe des dritten Buches (Th. II, S. 225) sich in der chinesischen Fassung ganz widerspiegelt: sie lautet hier (S. 45): Si vous m'en croyez, vous ne prendrez pas le hibou pour roi. En effet, quand il sera joyeux, s'il montre sa figure, il terrifiera constamment les oiseaux. A plus forte raison, s'il se met en colère, nul d'entre nous n'osera le regarder en face.

§. 144, S. 352. Vgl. die schöne chinesische Fabel bei Stan. Julien, Avadânas, II, S. 152 „Die Katze mit dem Rosenkranz".

§. 150, S. 363, Z. 6. Wie im Vetâlapantschavinsati, so auch im Çatrunjaya Mâhâtmyam bei Weber, S. 44.

§. 152, S. 366, Z. 6. Daß meine Annahme richtig war, zeigt jetzt die Legende vom „Taubenkloster Kapotikasanghârâma" in Mémoires sur les contrées occidentales trad. du Sanscrit en Chinois par Hiouen-Thsang et du Chinois en Français par Stan. Julien, II, S. 61. Hier lautet sie: „Einst als der Buddha das Gesetz erklärte, sagte ein Vogelsteller in diesem Walde. Als er den ganzen Tag nichts fing, dachte er: „Wenn ich wenig Glück habe, so ist es ohne Zweifel, weil ich dieses unwürdige Handwerk treibe".

Er ging darauf zu dem Buddha und sagte ihm: „O Tathâgata, du erklärst hier das Gesetz und bist Schuld, daß ich nichts in meinen Netzen fangen kann. Meine Frau und Kinder sterben vor Hunger. Was soll ich thun um ihnen zu helfen?"

„Du mußt ein Feuer anmachen", sagte ihm der Tathâgata, „ich verpflichte mich dir Essen zu schaffen".

Darauf verwandelte sich der Tathâgata in eine große Taube, warf sich ins Feuer und starb. Der Vogelsteller nahm sie und brachte sie seiner Frau und seinen Kindern, sodaß sie zu essen

hatten. Dann kehrte er zu dem Buddha zurück, der ihn bekehrte. Er bereute seine Sünden, verließ seine Familie, ergab sich dem Studium und ward ein Arhant."

Diese Legende ist augenscheinlich die Grundlage der Form, welche im Mahâbhârata und Pantschatantra erscheint. Diese selbst ist eine brahmanische Umwandlung derselben.

§. 158, S. 373, Z. 7 corrigire: Collectae, und Z. 17 „12" (statt 13).

§. 158, S. 377, Z. 17. Vergleiche vor allem Weber, über Çatrunjaya Mâhâtmyam, S. 44, Nr. 4.: „Vajra vertreibt die von den Dämonen geschaffenen Wolken durch Wind, ihren Wind durch Keile, ihre Elephanten durch Löwen, ihre Löwen durch den Çarabha (vgl. die Form im Mahâbhârata, I, S. 375), Feuer durch Wasser, Wasser durch Feuer, Schlangen durch Vögel."

§. 159, S. 380, Z. 7. Ueber die Erzählung der Çukasaptati s. meinen Aufsatz „Ausland", 1858, Nr. 44, S. 1040.

§. 159, S. 380, Z. 16. „Das schätzespendende Vögelchen" scheint buddhistisch, s. die schöne chinesisch-buddhistische Form desselben bei Stan. Julien, Les Avadânas, I, 68—70.

§. 162, S. 383, Z. 3 v. u. fg. Jeder wird zugestehen, daß die Hülfsmittel, welche mir zu Gebote standen, die Folgerung, daß der Zug mit der „Hirtenstation" (Z. 1 v. u.) ein Zusatz sei, nothwendig machten. Das neue Hülfsmittel aber, welches wir Stan. Julien's glänzender Entdeckung verdanken, zeigt, daß er vielmehr der ältest-erreichbaren Form angehörte, die hebräische und griechische Uebersetzung des Kalîlah und Dimnah dagegen, sowie das sanskritische Pantschatantra ꝛc., jene gegen ihre sonstige Gewohnheit, ihn eingebüßt haben. In der chinesisch-buddhistischen Form (Les Avadânas, I, 36) heißt es: Le corbeau — s'élança vers un endroit où des bergers avaient allumé du feu, apporta dans son bec une branche enflammée ꝛc.

§. 166, S. 388, Z. 17 und 25 v. u. Eine andere Form dieser Legende hat Stan. Julien in chinesischer Uebersetzung entdeckt und in Les Avadânas, II, Nr. 78, S. 71 mitgetheilt. — Zu den Aufforderungen (S. 390) vgl. noch Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen-Thsang, trad. par Stan. Julien, II, 100.

§ 166, S. 391. Eine alte buddhistische Erzählung bei Stan. Julien, Les Avadânas, II, Nr. 103, S. 95, bahnt gewissermaßen schon den Weg zu der Auffassung dieser Fleischabschneidereien im Occident. Ein grausamer König läßt einem Verläum-

deten 100 Unzen Fleisch abschneiden und, als die Verleumdung sich als ungerecht erweist, meint er genug zu thun, wenn er ihm andere 100 Unzen Fleisch gibt.

§. 166, S. 395, Note. Zu den Fragen vgl. auch das böhmische Märchen in Národní Báchorky od Němcové, VIII, 3—22.

§. 166, S. 396, Note 2. Das Urtheil des Salomon erscheint auch selbst fast wörtlich in einem aus Indien stammenden Werk, nämlich in der tibetischen Uebersetzung der zweiten Hauptabtheilung der heiligen Schriften des Buddhismus im Kandjur, Vinaya, Bd. III, zwischen Blatt 71—82 des petersburger Exemplars (in Asiatic Research., XX, 70, Bl. 114—125).

Hier lautet der Fall und die Entscheidung, welche die kluge Viçâkhâ gibt (vgl. meinen Aufsatz über die Märchengruppe „die kluge Dirne" im „Ausland", 1859, Nr. 20. fg.) folgendermaßen:

„Ein Mann, der von seiner Frau keine Kinder hatte, nahm sich noch eine Frau, die ihm einen Sohn gebar. Aus Furcht vor dem Hasse der ersteren schenkt dieser ihn ihr. Als der Mann gestorben, streiten beide Frauen um den Sohn, da mit demselben der Besitz des Hauses verknüpft ist. Um nun zu erkennen, welche die wahre Mutter sei, heißt Viçâkhâ beide den Knaben mit aller Kraft an sich ziehen. Die wahre Mutter würde vorsichtig ziehen, um den Sohn nicht zu verletzen, auch sollte man Anstalt machen die unrechte Mutter, wenn sie zu stark zöge, mit einer Gerte zu schlagen."

Es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, daß beide Urtheile ihrem Ursprung nach identisch sind, nur einen Ursprungsort haben und nach einem der beiden Länder, in welchen sie vorkommen, übertragen sind. Schwer ist es aber, vielleicht — insbesondere wegen des hohen Alters dieser Erzählung — unmöglich zu entscheiden, welches dieser Ursprungsort ist. Ich wage keine feste Entscheidung; doch spricht mir die noch so rohe kindische Fassung im Indischen, sowie ein im Kandjur dicht vorhergehendes analoges Urtheil und der Vorschlag, I, S. 396. 397 dafür, daß Indien — wo sich eine Menge Erzählungen von klugen Urtheilen finden — der Ursprungsort sei. Auf jeden Fall gehört diese Conception zu denen, die sich mit außerordentlicher Leichtigkeit mündlich fortpflanzen konnten. Ist Indien der Ursprungsort, so ist natürlich anzunehmen, daß sie schon lange im Munde des Volkes lebte, ehe sie im Buch der Könige und im Vinaya schriftlich fixirt ward.

§. 180, S. 430. Die Stelle in der Uebersetzung, II, S. 290,

Z. 2 v. u.: „Wo ſchließt die Stoppel-Freundſchaft mit dem Feuer“ beruht unzweifelhaft auf der buddhiſtiſch-chineſiſchen Fabel, welche Stan. Julien in Les Avadânas, II, Nr. 109, S. 109 mittheilt.

§. 186, S. 436, Z. 18. Vgl. das walachiſche Märchen bei Schott in Hackländer, Hausblätter, 1857, S. 215, wo die Braut ihrem plötzlich geſtorbenen Bräutigam 30 Jahre ihres Lebens abtritt. Doch iſt kein hiſtoriſcher Zuſammenhang anzunehmen: dieſer Zug iſt ein allgemein menſchlicher.

§. 186, S. 442. Von den Mongolen iſt dieſes Märchen auch zu den Kirgiſen gedrungen; es erſcheint hier in der Sage von Kozu-Kurpetſch; doch iſt die Erzählung umgekehrt. Die treue Liebende begeht hier das Verbrechen an ihrem verhaßten Räuber aus Rache dafür, daß er ihren Geliebten und ihren Vater ermordet hat. Die Sage iſt von Abramow bei Gelegenheit der Beſchreibung des Grabmals des Kozu-Kurpetſch in den извѣстія восточнаго отдѣленія импер. археологическаго общества (Nachrichten der orientaliſchen Section der kaiſerl. archäologiſchen Geſellſchaft), Bd. I, Heft 2, mitgetheilt. Da dieſes Buch in Deutſchland ſelten und die Sage ſehr intereſſant iſt, auch noch an andere indiſche Elemente anklingt, ſo erlaube ich mir hier einen Auszug daraus mitzutheilen, welchen ich meinem geehrten Freunde Schiefner verdanke.

„Karabai und Sarybai, zwei mächtige Sultane und Freunde erlegen auf der Jagd eine Hirſchkuh, die mit einem männlichen und einem weiblichen Jungen trächtig iſt. Bei dieſer Gelegenheit geloben ſie, daß die Kinder, die ihnen geboren werden würden, einander zur Ehe gegeben werden ſollen. Als gleich darauf dem Karabai die Geburt eines Sohnes (eben des Kozu-Kurpetſch) und dem Sarybai die Geburt einer Tochter (Bajan Sulu) gemeldet wird, geſchieht es, daß Karabai vom Roſſe ſtürzt und umkommt, worauf Sarybai aus Beſorgniß, daß Kozu-Kurpetſch ohne Vater verarmen werde, ſein gegebenes Wort vergißt. Kozu-Kurpetſch's Oheim, Aibas, nimmt in Geſtalt eines ſchlichten Kirgiſen Dienſte bei Sarybai und vermittelt die Bekanntſchaft der beiden Liebenden. Bei Gelegenheit eines großen Feſtes, bei welchem ein Wettrennen ſtattfand, gelingt es Kozu-Kurpetſch ſeine Geliebte zu entführen. Es hatte aber der Kalmücke Kodar um ſie gefreit. Dieſer ſpürt mit Sarybai zuſammen den Aufenthalt der Liebenden aus. Kozu-Kurpetſch kommt durch ſeine Hand um; Bajan Sulu wird ihrem Vater zurückgegeben, aber von Kodar, nachdem er ihren Vater

ermordet hat, geraubt. „Lange eilte er mit ihr aus Furcht vor Verfolgung die Steppe entlang. Endlich bat ihn Bajan Sulu, die von Durst gequält war, bei einem Brunnen am Wege Halt zu machen. Es war kein Schöpfgefäß da und Bajan bat den Kodar, er möge ihr zu Liebe in den Brunnen hinabsteigen, um ihr Wasser zu holen. Als er aber herabgestiegen war, gab ihm Bajan Sulu einen Stoß, sodaß der verhaßte Kalmücke ertrank."

Nachdem sie von dem Bösewicht befreit war, ritt Bajan Sulu zum Grabe ihres geliebten Kozu-Kurpetsch, um ihn zu beweinen und ihr unglückliches Leben zu schließen.

Lange vergoß sie Thränen und zückte schon das Messer, um es sich in das Herz zu stoßen, als sich ihr vierzig wandernde Zauberer näherten, welche sie vom Selbstmorde zurückhielten und, von ihrer Schönheit entzückt sie baten, sie möchte sich einen von ihnen zum Gatten wählen. Bajan Sulu erklärt sich bereit, ihren Vorschlag anzunehmen, wenn sie durch ihre Zaubermacht Kozu-Kurpetsch auf drei Tage beleben und ihr gestatten würden, diese Zeit mit ihm allein zuzubringen. Die Zauberer gehen darauf ein; Kozu-Kurpetsch steigt aus dem Grabe hervor, so gesund und schön, als wäre er nie gestorben, und Bajan Sulu schließt ihn in ihre Arme. Nach Verlauf von drei Tagen verwandelt er sich in einen halb verwesten Leichnam. Bajan Sulu starb auf der Stelle vor Kummer. Die Zauberer, die sie auffanden, bestatten sie nun mit Kozu-Kurpetsch in einem Grabe. Die Angehörigen aber errichteten eine Steinpyramide darauf, die bis auf den heutigen Tag unversehrt geblieben ist."

Die indischen Elemente, welche in der eben gegebenen kirgisischen Form erscheinen, fehlen in einer baschkirischen, welche von Timotheus Beläjew in russischer Uebersetzung 1812 in Kasan publicirt und jetzt sehr schwer zu erlangen ist. In dieser Form sind Kara-Bai und sein Sohn Kuz-Kurpütsch Baschkiren, tapfere und redliche Helden, die es mit dem schwächeren aber verschmitzten Kirgisen Sary-Bai zu thun haben. Dieser verdankt dem Kara-Bai sein Leben und gelobt seine Tochter dem Sohne desselben zur Frau zu geben, denkt aber nach Kara-Bai's Tod nicht daran, sein Versprechen zu erfüllen, sondern verlobt seine Tochter an einen Sultanssohn. Als Roßhirt findet Kuz-Kurpütsch Eingang in Sary-Bai's Uluß und versichert sich der Liebe Bajan's, ohne vom Vater als Eidam angenommen zu werden. Erst nachdem er

Sary-Bai vom Tode gerettet und sein Vermögen zurückgeschafft hat, erhält er Bajan zur Gemahlin."

Das asiatische Museum in St. Petersburg besitzt mehrere kirgisische Recensionen dieser Sage, deren Herausgabe durch Veljaminow-Zernow in Gemeinschaft mit Dorn in Aussicht steht.

§. 186, S. 454. In einem höchst interessanten böhmischen Märchen, Národní Báchorky, XIII, 40—60, wird von einem Manne seine Frau durch ein Blatt vom Tode erweckt und lohnt ihm durch Untreue (vgl. Grimm, Nr. 16); schwerlich jedoch historisch mit dem indischen verwandt.

§. 186, S. 457, Z. 7 v. u. Dazu Züge in einem böhmischen Märchen, in Národní Báchorky, XII, 3—22 (vgl. oben Vorrede, Th. I, S. XXIV).

§. 187, S. 461, Z. 28. Dieses Kapitel des Daçakumâracarita ist von mir übersetzt mitgetheilt im „Ausland", 1859, Nr. 6—8.

§. 188, S. 462. In dieser Fabel hat die chinesisch-buddhistische Form, Stan. Julien, Les Avadânas, II, S. 59 noch ein Löwenfell statt des Tigerfells im Pantschatantra, s. Nachtrag zu S. 92.

§. 189, S. 467. „Das Stehen der Kleider" (Th. II, S. 283) erinnert an das Aufhängen der Kappen am Sonnenstrahl (Wolff, Niederl. Sagen, S. 336) natürlich ohne historischen Zusammenhang; dieser könnte eher mit dem Reiten auf Mond- und Sonnenstrahlen (Einleit., S. 77) bestehen, zumal da die dieses enthaltende Erzählung durch Peter Alfons schon früh im Occident bekannt geworden war.

§. 191, S. 468. Auch diese Erzählung ist wol sicher aus buddhistischer Quelle geschöpft; sie erscheint ebenfalls unter den von Stan. Julien entdeckten Fabeln; ihre Form weicht kaum von der im Pantschatantra ab; s. dieselbe in Stan. Julien, Les Avadânas, II, Nr. 75, S. 9.

§. 201, S. 481, Z. 19. Auch diese Fabel hat Stan. Julien unter den chinesisch-buddhistischen Uebersetzungen entdeckt, konnte sie aber in dem riesigen Umfang der von ihm durchforschten Encyklopädie später nicht wieder finden. Die Worte seines Briefes vom 20. Juni 1858 sind: „J'ai encore une autre Encyclopédie bouddhique (sie führt einem späteren Brief vom 27. Juni 1858 gemäß den Titel: La forêt des Perles du jardin de la loi, und ist schon 668 vollendet; vgl. Vorrede zu den Avadânas, I, XV) en 20 gros vol. in 4. qui contient une multitude des compositions indiennes du genre des précédentes et dont le compi-

lateur de l'Encyclopédie ci-dessus (es ist dies die andere) a donné de nombreux extraits. J'y ai trouvé par ex. l'Histoire de l'Enfant du serpent et de l'Ichneumon. Da mir eine so alte — schon vor 668 ins Chinesische übersetzte — Form dieser Erzählung von größter Wichtigkeit scheinen mußte, so bat ich ihn um deren Mittheilung: leider aber erhielt ich den 27. Juni 1858 zur Antwort: Je n'ai pu retrouver celle (nämlich la fable) du Nakoula (der sanskritische Namen des Ichneumon) que j'ai lue autrefois dans la 2 e Encyclopédie. Obgleich der Mangel dieser Form sehr zu bedauern, so folgt doch aus dieser Mittheilung, daß das rettende Thier, wie im Pantschatantra, ein Ichneumon ist und daß die Fabel, wie schon von mir vermuthet ward, aus buddhistischen Quellen geschöpft ist.

§. 203, S. 486. Auch von dieser dritten Erzählung findet sich unter den von Stan. Julien entdeckten chinesisch-buddhistischen eine theilweis sehr verwandte Form (Les Avadânas, I, 83—87 aus dem Dirghâgama, vgl. Wassiljew, Buddhismus, S. 115. 118), was ebenfalls für den von mir vermutheten buddhistischen Ursprung spricht.

§. 204, S. 488, Z. 28 füge hinter „abgeschlossen" hinzu „und damit war sicherlich einst das Buch zu Ende, wie dies der Umstand zeigt, daß hinter ihr (Th. II, S. 332, Z. 22) die Strophe, womit sie eingeleitet ist, wiederholt wird". Dann schreibe statt „und dient" ꝛc. „Nur sehr gezwungen dient die dritte Erzählung zum Rahmen" ꝛc.

§. 204, S. 493, Z. 10. mṛitajîvanî vidyâ im Skandapurâṇa, Kâçikhaṇḍa, XVI, 81, wo sie Çukra erhält.

§. 209, S. 499. Eine mit unserer Erzählung verwandte Form erscheint auch in dem mongolisch-buddhistischen Ssiddikür; sie weicht zwar stark von der im Pantschatantra ab, spricht aber doch dafür, daß diese in gleicher oder verwandter Fassung auch im buddhistischen Literaturkreise existirte. Sie erscheint in der 21. Erzählung, deren Auszug ich vollständig hierhersetze, weil ihr Schluß noch zu den §. 211, S. 508 zusammengestellten Fabeln gehört. Er lautet:

„An der Hiranjavatî lebte ein Ehepaar, das großes Gefallen an dem Almosensuchen fand, weil man so aller Abgaben überhoben sei. Die Frau kommt in Abwesenheit ihres Mannes nieder und will das Kind zu ihren bemittelten Aeltern schaffen. Der Mann ist damit einverstanden. Sie gehen den Fluß abwärts, finden aber die Alten nicht mehr, die Heerden waren fort. Sie

finden eine Wollflocke, dann eine zweite und noch mehr. Sie wollen sie sammeln, weben, das Tuch verkaufen und einen Esel anschaffen. „Eine Eselin ist noch besser", sagt die Frau, „denn dann bekommen wir mehr Esel dazu". — „Ja, und ich werde darauf reiten", sprach das Kind; die Mutter schlägt das Kind mit dem Ausruf: „du zerbrichst dem Esel den Rücken". Das Kind aber stirbt in Folge dieses Schlages. — Die Aeltern der Frau waren vor Gram gestorben, ihre Heerde vom Wolf gefressen. Es hatte sich nur ein Lamm gerettet, das sich bei Tage in einem Versteck aufhielt. Vor diesem lief eines Tages ein Hase vorüber, der keine Scharte in der Oberlippe hatte. Der Hase verspricht dem Lamm, es zu einer Heerde zu bringen. Unterwegs finden sie ein Weberschiff, einen gelben Lappen und einen beschriebenen Bogen. Als ein Wolf erscheint, befiehlt der Hase dem Lamm einen Thron mit rothem Tuch und den Brief vom Vollmond (vgl. die erste Erzählung des dritten Buchs des Pantschatantra, Th. II, S. 229) zu bereiten. Das schafft das Lamm aus den gefundenen Gegenständen. Der Hase setzt sich auf den Thron und liest den Brief, den ihm Hormusda gesandt habe „auf daß er ihm 1000 Wolfsfelle zuschicke". Voll Angst flieht der Wolf und der Hase bringt das Lamm glücklich zu der Heerde.

§. 210, S. 501. Daß auch der erste Theil dieser Erzählung, „die Tödtung der Affen", aus buddhistischer Quelle stammt, beweisen jetzt die von Stan. Julien entdeckten chinesisch-buddhistischen Uebersetzungen, unter denen er sich findet (Les Avadânas. I, 135—138). Der 62. Strophe (Th. II, S. 347) entspricht hier: Lorsque deux béliers luttent ensemble, les mouches et les fourmis perissent au milieu d'eux. Diese Fassung erinnert an die zweite Einschachtelung der vierten Erzählung im ersten Buche (Th. II, S. 37) und spricht wol dafür, daß auch diese, wie dort die dritte (vgl. oben S. 140) aus buddhistischer Quelle stammt. Die 63. Strophe lautet bei Stan. Julien (der vorigen dicht vorhergehend): Quand des gens irrités se disputent et se battent, il ne faut pas s'asseoir à côté d'eux. Man möchte danach fast vermuthen, daß die chinesisch-buddhistische Fassung und die im Pantschatantra auf derselben Quelle beruhen, deren Darstellung jedoch im Pantschatantra umgewandelt ist.

§. 211, S. 506. Eine entschieden hierher gehörige Form erscheint auch unter den von Stan. Julien entdeckten chinesischen Erzählungen

(in Les Avadânas, II, Nr. 122, S. 146). Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie aus Indien nach China gelangt iſt, und da die buddhiſtiſchen Schriften die Vermittelung zwiſchen beiden Ländern bilden, ſo iſt kaum zu bezweifeln, daß ſie in dieſen erſchien.

§. 211, S. 508. S. Nachtrag zu §. 209, S. 499. Einen Anklang an dieſe Fabel- und Märchengruppe bietet auch die 17. Erzählung des Ssiddikür; eine entſchiedene Form derſelben erſcheint aber in der böhmiſchen Fabel in den ſchon oft citirten Národni Báchorky, XI, 57—59. Dieſe iſt um ſo wichtiger, da ſie ein zu Grimm, KM., Nr. 36, welches S. 509 verglichen iſt, überleitendes Mittelglied gewährt. Das böhmiſche Märchen iſt unzweifelhaft eine aus unſerm indiſchen hervorgegangene Form und erſcheint noch ſelbſtändig; bei Grimm iſt eine Nebenform deſſelben mit der Märchengruppe von den Wunſchdingen verbunden, über welche ich zu Vetâlapantschavinsati handeln werde. Da die citirten böhmiſchen Märchen größtentheils noch nicht überſetzt ſind, ſo erlaube ich mir dieſes im Auszug mitzutheilen:

„Ein Bauer hatte eine Ziege die genäſchig war. Einſt führte die Frau ſie auf die Weide; als ſie zurückkam fragte der Bauer die Ziege, ob ſie ſich angegeſſen habe; ſie antwortet: „ſchön angegeſſen! ich habe nichts bekommen“. Am folgenden Tag geht es ebenſo mit der Tochter: am dritten führt er ſie ſelbſt hin; da beklagt ſie ſich ebenfalls; darauf ſchindet er ſie zur Hälfte und jagt ſie weg. Sie geht in den Wald in ein Fuchsloch. Als der Fuchs kommt, erſchrickt er vor dem ſonderbaren unbekannten Thier und ruft: „Wer iſt in meiner Kammer?“ Die Ziege antwortet: „Ich, die gehörnte Ziege, halb geſchunden, laſſe niemand herein, ſtoße Jeden nieder.“ Der Fuchs erſchrickt und zieht ſich zurück. Traurig ſaß er unweit der Höhle und dachte über dieſes unerwartete Ereigniß nach. Da ſah er einen Ohrwurm in die Erde bohren und warf ihn ärgerlich mit der Tatze zur Seite. „Sei nur nicht böſe und wirf mich nicht zur Seite! ich kann dir vielleicht in deiner Verlegenheit helfen.“. „Wie könnteſt du mir helfen?“ „Ich weiß, daß dich das Thier in der Höhle ärgert und du dir mit ihm keinen Rath weißt. Ich will in die Höhle kriechen und du ſollſt ſehen, daß es ſie gleich verläßt.“ Der Ohrwurm kroch in die Höhle und der Ziege ins Ohr; dieſe verläßt vor Schmerz die Höhle; darauf ſieht der Fuchs, daß es eine Ziege iſt und vollendet das Werk des Bauers.“ Das Ende iſt hier der in §. 87. erwähnten Geſchichte (Th. II, S. 140) ähnlich, doch

ſicherlich iſt die Umwandlung ſelbſtändig, da die urſprüngliche Form in der deutſchen Form (vgl. S. 509) erhalten iſt.

§. 211, S. 510, Z. 5 corrigire „ſechsten" (ſtatt „vierten").

§. 212, S. 515. Der indiſchen Form zunächſt ſteht bezüglich der Lachcur Straparola, V, 1, wo die Fee ſo lacht, daß ihr ein Geſchwür am Herzen platzt; vgl. Val. Schmidt's Ueberſetzung, S. 99, und Anm. S. 299; — auch noch Hamilton, Les quatre Facardins in Cab. des Fées, XX, 472. 492.

§. 212, S. 524, Z 4 v. u. „Gevatter Tod" iſt zu einer Art Puppenkomödie verarbeitet in „Die alte Komödie vom Arzt und Tod, oder Schuſter bleib bei deinem Leiſten. Ein ſcherz- und ernſthaftes Spott- und Luſtſpiel in drei Aufzügen, verfaßt von Peter Sch—t—", Göttingen, G. H. Wigand, 1857.

§. 212, S. 527, Z. 8 v. u. Das böhmiſche Original ſ. in Národni Báchorky, VII, 44—53.

§. 213, S. 536, Z. 1. Bezüglich des Springens auf den Rücken vgl. auch Wolff, Niederl. Sagen, S. 214. — Zu den Zeichen unter der Fußſohle (S. 535) vgl. noch Mémoires sur les contrées occidentales trad. du Sanscrit en Chinois par Hiouen-Thsang et du Chinois en Français par Stan. Julien, Tom. I, S. 67, und Skandapurâṇa, Kâçikhaṇḍa, XI, 75 ûrdhvarekhâṅkitapadaḥ — mahâlakshaṇavân „wer einen Fuß hat, der durch eine aufwärtsgehende Linie bezeichnet iſt, hat ein ſehr glückliches Zeichen."

§. 215, S. 538. Auch dieſe Fabel erſcheint in den chineſiſch-buddhiſtiſchen Ueberſetzungen bei Stan. Julien, Les Avadânas, II, Nr. 105, S. 100. Der Vogel heißt hier nach der von Stan. Julien's mitgetheilten Angabe der buddhiſtiſchen Lexika Dſchivandſchiva. Dieſes iſt der Name eines Vogels, welcher mit dem Faſan identificirt wird und des griechiſchen Rebhuhns (nach Wilſon Dict.), hier iſt es jedoch ein fabelhafter Vogel, vgl. auch Mahâbhârata, XII, Vers 5138, wo er Dſchivadſchivaka heißt.

§. 225, S. 587. Träume von Königen ſcheinen in buddhiſtiſchen Legenden öfter vorzukommen. Träume des Königs Krikin werden bei Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddh. indien, 566 (vgl. 554) erwähnt; vergleiche insbeſondere Weber, Çatrunjaya, S. 37, N. 2. — Zu kevala, S. 589, vgl. Weber ebend. S. 38; endlich zu den 16000 Frauen (S. 595, Z. 5 v. u.) Vishṇu-Purâṇa 578; Weber, Çatrunjaya, S. 37; Daçakumâracarita in meiner Chreſtomathie, S. 182, 9, woraus ebenfalls ein Grund für den

indiſchen Urſprung dieſes Kapitels des Kalilah und Dimnah zu entnehmen wäre, wenn es außer den ſchon geltend gemachten deren noch bedürfte.

§. 227, 2, S. 597, Z. 12. Dieſe kleine Fabel iſt jetzt ebenfalls als eine buddhiſtiſche nachweisbar und würde alſo auch für den buddhiſtiſchen Urſprung dieſes Kapitels entſcheiden. Sie erſcheint in wenig differirender Geſtalt in Stan. Julien, Les Avadânas, II, S. 6, Nr. 73.

§. 230, S. 602, 2. Die Fabel von dem Manne mit den zwei Frauen iſt auch — wol durch buddhiſtiſche Vermittelung — nach China gelangt, ſie findet ſich unter den chineſiſchen Erzählungen bei Stan. Julien, Les Avadânas, II, S. 138, Nr. 118, jedoch nicht gut behandelt.

Schließlich bemerke ich, daß bisweilen in den Erzählungen Verſe erſcheinen, welche aus einer metriſchen Behandlung derſelben, wol aus den Schriften, denen ſie zunächſt entlehnt wurden, ſtammen. Der Art ſind II, Str. 14. 54. 62, 1 und 2. (bei Koſegarten nur als eine bezeichnet), Koſ., S. 119, 6, ſtatt deſſen die berliner Handſchrift eine Strophe hat (vgl. Anm. 776); 181 (182); III, 75. 76. 140—189; V, 62. 63.

Nachträge zum zweiten Theil.

S. 8, Z. 1 v. u. füge 42^b hinter „Baumgruppe“ hinzu.

S. 20, Z. 16. 17. Man verbeſſere (ſtatt „brauſt — auf“) „dann lernt man erſt den Ocean kennen“, und füge 98^b hinzu (ſ. weiterhin zu S. 378).

S. 86, Z. 26 füge man am Ende 341^b hinzu (ſ. zu S. 407).

S. 129, Z. 19—21 verbeſſere (ſtatt „Es iſt — werden“) „Wir haben keinen freien Willen; wir beißen nur auf Geheiß“.

S. 144. Die Zahl 608 iſt aus Z. 12 v. u. in Z. 15 v. u. zu rücken; an die Stelle von 608 iſt „609“, an die von 609 „610“, für 610 „611“, für 611 „612“, und für 612 „613“ zu ſetzen.

S. 150, Z. 13 schreibe „Tag nur in Ergötzlichkeiten" ꝛc., und Z. 14 „Spielen. Tag für Tag saß er mit Widerwillen gegen die Kunst des Bogenschießens, gegen Reiten auf Elefanten und Rossen, Fahren und Jagdlust. Da wurde" ꝛc.

S. 150, Z. 5—3 v. u. Diesen Vers habe ich aus dem im Nachtrag zu I, §. 104, S. 288 angegebenem Grund misverstanden: er ist zu übersetzen:

„Die Prüfung der Kraft und des Werthes der Tapferkeit, Weisheit und der reinen Werke ist bei denen, die darauf stolz, an den Früchten zu erkennen, nachdem sie ihr Heimatland verlassen haben."

S. 151, Z. 10. Hinter „Weisen" füge man hinzu: „Ich bin der Sohn eines Ministers: so habe ich denn ein Mittel ersonnen".

S. 161, Z. 6 v. u. ändre: „Und ich traue keinem und bin von".

S. 190 füge man hinter Strophe 130 (131) hinzu [834b].

S. 220, Z. 10 bessere: „Wenn Feuer brennt bei Windstille".

S. 365, Z. 2 und 8. In den Scholien zu Skandapurâṇa, Kâçikhaṇḍa, VII, 4 werden Uçanas und Bṛihaspati an die Spitze der Lehrer des Arthaçâstra gestellt.

S. 367, Anm. 17. Wahrscheinlich ist Kosegarten, S. 5, Z. 8 **न** zu streichen und **देवमार्ग** bedeutet „Tod" (Weg zu den Göttern), sodaß zu übersetzen ist „der König möge mich tödten lassen".

S. 369, Z. 3 v. u. füge man hinzu:

[41b]) S. 8, Kos., 10, 4. Man lese **°खण्डमध्ये** (**घ** ist, wie oft, für **ख** gesetzt): vgl. Kâçikâ zu Pâṇini, IV, 2, 38, und meine Vollst. Gramm., §. 460, 11, wo **वृक्ष** (statt **तृक्ष**) und **अम्भोज** zu corrigiren ist.

S. 371, Z. 1 verbessere **आत्मजे**.

S. 371, 12. Ich habe nach der Lesart des Skandapurâṇa **शक्रो** übersetzt, die unzweifelhaft die richtige ist; ich habe es nur vergessen in der Anmerkung zu bemerken.

S. 375, Z. 5. Man füge hinzu: **संस्कृते** haben auch die beiden hamburger Handschriften.

S. 378, Z. 19 füge hinzu:

958b) Die berliner Handschrift hat in d **नितरामावाधते सिंधुः**; danach ist kein Zweifel, daß Kosegarten **नितरामेवोद्धतः** nur Corruption davon ist; wegen **ङ** vermuthe ich **नितरामा वोध्यते** (früher geschrieben **°माववाद्यते**) und danach habe ich oben (zu S. 20) die Uebersetzung geändert; doch wäre auch **वोधते** nicht unrichtig (s. Vollst. Gramm., §. 873, 2, d). Der Sinn ist „dann sieht man erst recht des Oceans Wasserfülle".

S. 384, Z. 1 v. u. füge man hinzu: Das Mantra von sechs Silben scheint aus dem Buddhismus zu stammen, wo Çâkyamuni ein solches dem Ananda in der Legende vom Çârdûlakarna im Divyâvadâna (Burnouf, Introd. à l'histoire du Buddhisme, I, 541, vgl. 122) offenbart.

S. 387, Z. 13 füge hinter „beiden" hinzu „hamburger" (die berliner hat nicht so).

S. 387, zu Anm. 187 füge man hinzu: Prabodhacandrodaya, Act I, Str. 27. (herausg. von Brockhaus, S. 15).

S. 388, Z. 1 lies 59 (statt 159).

S. 401, Z. 21 lies **नु** (statt **न**).

S. 406, Z. 5 füge man hinzu: „die berliner Handschrift hat **मंचयेते** und danach ist auch bei Kosegarten und in meiner Chrestomathie zu ändern.

S. 407, Z. 16 füge man hinzu:

341b) S. 86, Str. 342. Vgl. Mahâbhârata, XII (Tom. III, S. 225), Vers 4529.

S. 418, Z. 5 füge man hinzu: Mricchakatî, 78, 13.

S. 419, Anm. 417. Vgl. die an einem andern Ort mitzutheilende, in der berliner Handschrift hinter Kos., S. 60 folgende Prithvi-Strophe.

S. 434, Z. 11—13 sind zu streichen

S. 435, Anm. 548. Ich lese jetzt **रथ** (für **रक**).

S. 435, Z. 10 corrigire **दारुवि°** (statt **दरुवि°**).

S. 447 streiche man Anm. 655.

S. 457, am Ende von Anm. 726. füge man hinzu: Die ber-

liner Handſchrift liefert hier einen viel beſſeren Zuſammenhang. Statt Koſegarten 109, 11—12 अहं च bis उक्तं च lieſt ſie:
यद्यप्यहं चंचलप्रकृतिः। कस्यापि विस्त्रासं (corrigire विश्वासं) न व्रजामि। न च केनापि वंचितुं शक्यः। तथापि मित्रं कार्यमेव „Obgleich ich von leichtſinnigem Charakter bin, ſo traue ich doch Niemanden und kann von keinem betrogen werden. Dennoch muß ein Freund erworben werden".

S. 462 am Ende von Anm. 771. füge man hinzu, daß die berliner कूर्हते hat.

S. 464, Z. 16 füge man hinzu „und berliner".

S. 465, Z. 24. 25 verbeſſere „leſen zu müſſen".

S. 469 füge man hinzu:
[834b]) S. 190, Str. 130, eig. 131. Hitopadeſa I, 166.

S. 473, zu Anm. 861. füge man hinzu „und बहुवित्त°".

S. 478, Anm. 930. lieſ: ऊर्ध्वग°.

S. 479, Anm. 939, lieſ: सा रा°.

S. 480, Z. 4 v. u. ſtreiche „In den" bis „Strophe"; und Z. 2 v. u. lieſ: „IX, 59" und „IV, 19".

S. 486, Z. 2 füge man hinzu: Waſſiljew, der Buddhismus, ſeine Dogmen ꝛc. [ruſſiſch], S. 187.

S. 490, Z. 1 v. u. füge man hinzu: vgl. zu Str. 112. 113. 114, Koſegarten, Praef. x.

S. 498, zu Anm. 1158, vgl. Rig-Veda, X, 85, 40. 41:
सोमः प्रथमो विविदे गन्धर्वो विविदऽउत्तरः।
तृतीयोऽअग्निष्टे पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजाः।
सोमो ददद्गन्धर्वाय गन्धर्वो दददग्नये।
रयिं च पुत्रांश्चादादग्निर्मह्यमथोऽइमां॥
Soma war der erſte, Gandharva der zweite, Agni dein dritter Gemal; dein vierter ein Menſchgeborner.
Soma gab ſie dem Gandharva, Gandharva dem Agni; Agni gab mir darauf Reichthum und Söhne und dieſe.

S. 519, Anm. 1349. füge hinzu: Stan. Julien, Avadânas, I, 102. Ueberſchrift zu XXIII.

S. 519, Anm. 1367. Das Eindringen in die Höhle iſt eine der buddhiſtiſchen Siddhis (Zauberkräfte), ſ. Waſſiljew, „Der Buddhismus, ſeine Dogmen ꝛc.“ [ruſſiſch], S. 199; vgl. Indra's Höhle in Hiouen-Thsang, Mémoires sur les contrées occidentales, trad. par Stan. Julien, II, 58. 59.

S. 519, Anm. 1373. füge hinzu: Mahâbhârata, XII (Tom. III, S. 552), Vers 5312.

S. 525, Anm. 1437. füge hinzu: vgl. Weber, Çatrunjaya, 31, Note.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.